М.Ф. Юрій

Соціокультурний світ України

Монографія

Київ

КОНДОР

2003

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)4/6я73
Ю 64

Рекомендовано до друку вченою радою Чернівецького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету (протокол № 3 від 15 жовтня 2003р.)

Рецензенти:
Добржанський О.В. – доктор історичних наук, професор;
Круглашов А.М. – доктор політичних наук, професор

ЮрійМ.Ф.
Ю 64 Соціокультурний світ України: Монографія. – К., Кондор, 2003. – 738 с.

ISBN 966-7982-92-0

Монографія присвячена місії України й українського народу у світовому співтоваристві на рубежі Західної та Східної цивілізацій.

Виходячи з цієї парадигми, автор намагається прослідкувати розвиток самоідентифікаційної свідомості українського народу, становлення його державності і владних відносин, релігійних вірувань та менталітету. Книга написана на стику різних наук – історії, соціології, філософії та психології, що дає змогу краще побачити не лише фактичний історичнй матеріал, а й зрозуміти проблеми нашого народу і державності з погляду інших наукових дисциплін.

Видання призначене для студентів та викладачів вищих навчальних закладів, усіх, хто цікавиться історією й культурою українського народу.

ББК 63.3(0)4/6я73

ISBN 966-7982-92-0

© Юрій М.Ф., 2003
© «Кондор», 2003

ЗМІСТ

П Е Р Е Д М О В А **6**

РОЗДІЛ І. СПЕЦИФІКА ІСТОРИЧНОГО ШЛЯХУ УКРАЇНИ **8**
1.1. Культура і соціальні відносини 8
1.2. Ризик межовості: між Сходом і Заходом 20
1.3. Внутрішній ворог 36

РОЗДІЛ ІІ. АРХАЇКА І РОЗВИТОК СВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ **50**
2.1. Особливості міфологічного мислення 50
2.2. Психологічні особливості казки 64
2.3. Несвідоме й архетип 70
2.4. Особливості праукраїнського міфу 78
2.5. Міф створення 82
2.6. Міф про героя 101

РОЗДІЛ ІІІ. СОЦІОДИНАМІКА УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ **120**
3.1. Парадигма історичної обумовленості української держави 120
3.2. До витоків Київської держави 127
3.3. Причини та особливості настання удільної роздробленості на Русі 134
3.4. Русь і монголо–татари 151
3.5. Передумови литовсько–польського завоювання 163
3.6. Продовження Тридцятилітньої війни чи Українська Національна революція? . 169
3.7. Українська державність у полоні соціалістичної утопії 197
3.8. Тоталітаризм і Україна 207
3.9. Українська державність: поступи й реалії 240

РОЗДІЛ IV. ВЛАДА Й УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО **253**
4.1. Влада: її сакральність і легітимність 253
4.2. Влада у Київській Русі 262
4.3. Золота Орда та легітимність влади у Древній Русі 278
4.4. Влада Гетьманської доби та її маргінальність 291
4.5. Революційна державність і влада 1917 – 1920 років 316
4.6. Тоталітаризм і влада 345
4.6.1. Психологічні обгрунтування тоталітаризму *345*
4.6.3. Культ як абсолютна цінність сакральної влади *357*
4.6.4. Тоталітарна влада і свідомість *365*
4.6.6. Архаїка тоталітарної влади та її антисистемність *385*
4.6.7. Міфи і легенди тоталітарної влади *394*

4.6.8. Україна в системі тоталітарної влади *403*
4.7. Влада і українське суспільство 411
4.7.1. Легітимність української влади у перехідний період *411*
4.7.2. Українська влада в перехідний період *425*

РОЗДІЛ V. РЕЛІГІЯ І УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО 455
5.1. Соціально–психологічна функція релігії 455
5.2. Переддень хрещення Русі 462
5.3. Початок християнізації Русі 480
5.4. Русь – Україна в системі відносин західного і східного християнських світів у XIII – на початку XIV ст. 494
5.5. Релігійні проблеми українського суспільства у складі Речі Посполитої 520
5.6. Питання російсько–українських церковних відносин у XVII – на початку XVIII століття 541
5.7 Боротьба за автокефалію православної церкви в Україні в 1917–1919 рр. . 550
5.8. Релігійна ситуація в Україні наприкінці XX ст. 557

РОЗДІЛ VI. МЕНТАЛІТЕТ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ 576
6.1. До проблеми поняття менталітету 576
6.2. Особливості етнічної самосвідомості наших предків–слов'ян. Уява про суспільство і соціальна стратифікація, влада 589
6.3. Східні слов'яни в малій групі. Норми поведінки. Особисте життя 612
6.4. Зовнішній світ в уяві наших предків–слов'ян : «чужі–свої» 623
6.5. Історичні умови формування українського менталітету 632
6.6. Основні властивості українського менталітету 649
6.7. Агрокультурне суспільство і менталітет 675
6.8. Релігія та менталітет 687
6.9. Психологічна особливість українців Галичини, Наддніпрянщини та Лівобережжя 704
6.10. Стереотипи поведінки українського народу 713
6.11. Соціокультурні типи мислення 725

Присвячується моїм донькам Олені, Софії та Ксенії з великою любов'ю і вдячністю за любов, за мудрість, розуміння, м'якість і творче співчуття, за Вашу красу, за радість, яку Ви приносите мені в цьому житті, за те, що Ви стали для мене невгасимими зірками.

З любов'ю, батько.

Як уже багато почали складати оповідання про абсолютно відомі нам події, як передали нам те, що було з самого початку очевидцями і служителями Слова, - то захотілося і мені, при детальному дослідженні всього спочатку, по порядку описати тобі, поважний Теофіл, щоби ти взнав тверду основу того вчення, в яке був наставлений.

Євангеліє від Луки, 1, 1-4.

Що я написав, те написав.

Понтій Пілат

ПЕРЕДМОВА

Який учений, почавши збір своїх думок, не вигукне разом з Еклезіастом: «Суєта суєт і всіляка суєта». Змирися, горда людино! Невже з минущого ти хочеш зробити неминуще, зі швидкоплинного – монументальне, з водянистого ученого слова – джерело води живої? Читаючи власні твори минулих років, з особливою чіткістю відчуваєш, наскільки швидко псується такий продукт, як наука взагалі, а твій особистий досвід – особливо. Ті ідеї, які були настільки захоплюючими десять років тому, тепер виглядають наївними і схематичними, ту словесну тканину, яка гармонійно – як тоді уявлялося – з цими ідеями поєднувалася, ти відчуваєш тепер з відчуттям сліпого, обманутого незнайомою поганню. Або, як сказав великий поет, «...поки я спав, вівця почала об'їдати вінок з плюща на моїй голові, – і, об'їдаючи, вона говорила: «Ти не вчений більше».

На відміну від подвижника, який, озираючись назад, з вдячністю споглядає на шлях, пройдений ним від прірви гріха до висоти святості, учений, задкуючи по пройденому шляху, віднаходить лише не досить привабливі залишки своїх зупинок. На тих галявинах, де йому бачилося повернення Евридики, він застає лише миготіння тіні, що зникає. Немає величі на цьому шляху, але є упокорення. Праведника на кожному новому підйомі підстерігає гордовитість, учений рухається рівною стежкою, і нічого несподіваного йому спереду не зустрічається. Але він бачить здалеку місце для ще однієї зупинки і рухається до неї тим же розміреним кроком, який у довготі неромантичних занять став для нього звичним. Він дивиться без особливих надій на результати чергової зупинки, і ця відчужена поблажливість поширюється на весь простір його погляду.

Наука привчає ставитись до самого себе зі смиренністю й терпимістю, поширюючи цю терпимість і на свої минулі праці, і на праці своїх колег, які важко йдуть сусідніми стежками. Акакій Акакійович зжився зі своїми літерами, навчився знаходити в них велике задоволення і з тією ж приязню дивитися на літери своїх сусідів з департаменту. Республіка вчених – це співтовариство людей, які з поблажливістю ставляться до досягнень ближнього, в тому числі й до досягнень себе-іншого, тобто себе самого, залишеного в минулому. Те, що зачаровує тебе сьогодні, перетвориться у лахміття завтра, і лахміття сьогоднішнє (те, що у нього вже перетворилося) навряд чи суттєво гірше від лахміття завтрашнього. У цьому випадку несоромно поділитися ним із своїми супутниками, розраховуючи, що вони також поблажливо поставляться до тебе, як ти ставишся до самого себе і до них.

В дусі агностичної смиренності я і зібрав коробку листя, що поопадало. Я думав при цьому, що моїм колегам буде зручно мати це листя під однією обкладинкою, оскільки звичаї ученої спільноти, що відстоялися, примушують їх згадувати тих, хто раніше зупинявся на тій же зупинці незалежно від того, як вони ставляться до залишеної там вишки. Мені самому в силу природного егоцентризму пройдений шлях

видається наділеним нехитрою внутрішньою логікою, хоч, швидше за все, ця логіка зводиться до ототожнення себе у минулому і у сучасному. Для інших, не обтяжених цими проблемами, той же шлях може видаватися випадковим блуканням, і на такий погляд вони мають повне право.

Підходи змінюються, а інтереси залишаються, хоча єдність інтересів індивідуальна і ніякої теоретичної цінності собою не становить. Єдність інтересів – це особистий досвід, який полягає в тому, що ти намагаєшся з'їсти саме той горіх, який ти вибрав, а для того, щоб упоратись зі шкарлупою, застосовуєш різні інструменти. Для мене таким горіхом була і залишається специфіка соціокультурного світу України. Наскільки доступнішим став цей предмет в результаті моїх зусиль, судити не мені; ні про який кінцевий результат говорити тут не приходиться, так що я і зараз продовжую возитися з тією ж шкарлупою. Колишні зусилля не видаються мені при цьому змарнованими даремно, хоча обценьки, які я тепер використовую, зовсім не подібні до тих, що здавалися мені зручними десять років назад. Кривий промінь щонебудь теж висвічує, а раз побачене залишається зримим, навіть якщо дивишся на нього в іншому ракурсі. Від привабливих раніше ракурсів я відмовився, і самоусвідомлення ренегата сприяє, як мені видається, тверезості стосовно своїх занять.

Наука для мене починалася в сімдесяті роки минулого століття, і вже тоді я замислювався над соціокультурними проблемами, які є базовими у розвитку будь-якого суспільства і українського зокрема. Прикро, але катастрофи людської історії далеко не завжди давали імпульси людям, щоб вони озирнулися, переоцінили події, самих себе, свої вчинки, зробили спроби попередити можливість нових страхіть, загибелі, руйнувань. Достатньо згадати пасивність реакції Русі щодо розгрому на річці Калці у 1223 р. Ця подія не була сприйнята ні як симптом нашестя, що наближалося, ні як сигнал для активізації сил, здатних дати йому відсіч. Люди проявляють досить часто надзвичайно мало цікавості до знаків катастроф, що наближаються. Тепер, коли наближення апокаліпсичного кінця видається фізично відчутним, необхідно змінити ставлення до історії. Історія – це культурний текст, написаний самими людьми. Його потрібно вміти читати. Від мистецтва цього читання залежить можливість виявлення небезпеки, що загрожує суспільству, розуміння того, що слід, а чого не слід робити, щоб її уникнути. Саме це мені й хотілося показати в даній праці. Як буде виглядати цей меланж, я сам оцінити не в змозі. Тому покладаюсь не на достоїнство вибраного інтенарія, а на поблажливість майбутніх читачів. Сподіваюсь, що серед них будуть також мої колеги, до яких я прив'язаний з відчуттям живої вдячності і з якими неодноразово обговорював ті проблеми, які висвітлені в цій монографії. Така непретензійна сутність науки: багато з того, що вдалося, ти зобов'язаний друзям і колегам, а неповторність твого шляху створюється індивідуальними помилками та ідеосинкретичними дивацтвами, за які ти один несеш відповідальність.

З повагою,
автор

РОЗДІЛ I

СПЕЦИФІКА ІСТОРИЧНОГО ШЛЯХУ УКРАЇНИ

1.1. Культура і соціальні відносини

Специфіка історичного шляху України вже давно є предметом серйозних суперечок. Вони часто далекі від діалогу знань і незнань, дискусій учених між собою. З самого початку проблема своєрідності набула характеру гострих зіткнень з приводу шляхів України, відповіді на запитання, що це за країна серед інших країн і народів. Зараз ці суперечки набули політичної гостроти. При обговоренні проблеми специфіки дуже часто панують емоції, міфологія бере гору над науковим підходом. Проте наука зібрала для розв'зання проблеми специфіки історичного шляху України значний матеріал, хоча масштаби її вивчення і певна вузькість самої постановки проблеми не йде ні в яке порівняння з її значенням у житті суспільства.

Історія людства відрізняється від біологічних процесів тим, що вона рефлексійна. Поглиблення рефлексії означає посилення здатності людини робити свою історію, саму себе предметом своєї відтворювальної діяльності, змістом своєї культури, своєї дії, предметом своєї стурбованості, своєї критики. Будь-яке пізнання історії включає не тільки опис предметного змісту історичної події, пояснення її причин і умов, й розуміння того, якою мірою самі люди усвідомили зміст власних дій і, відповідно, навчились їх змінювати, корегувати. Поглиблення рефлексії, по суті, є розвитком людини як суб'єкта історії, вихід її за рамки конкретно-історичної набутої здатності, переборення панування стихійних сил історії. Цей процес може розглядатися на рівнях особистості, спільноти, суспільства в цілому. Історія неминуче включає в себе розвиток духовної і практичної рефлексії, тобто здатність бачити конкретно-історичну обмеженість самої рефлексії, можливу згубність цієї обмеженості для суспільства і тим самим стимулювати поглиблення рефлексії.

Люди самі творять свою історію, але дуже часто через обмеженість своїх уявлень, досягнутого рівня рефлексії, історичного досвіду покладають відповідальність за неї на когось іншого, на сили, що стоять поза історією, на якихось особливих людей: праведників, носіїв добра або навпаки – на лихих перевертнів, іноземців, власних правителів, корисливих, злісних або мимовільних носіїв ірраціонального зла. Соціальна катастрофа може настати тоді, коли критика історичної реальності набуває однобічної форми пошуків злісних демонів, ворогів, зрадників, ігноруючи можливості реального суб'єкта історії, необхідність його напруженого розвитку. Приймаючи за демонів один одного, люди прирікають себе на самознищення.

Попередити катастрофу може лише цілісна критика, здатна переборювати обмеженість сучасного їй етапу історичного процесу, допомагати людині стимулюва-

ти свою власну саморуйнівну стихію, викорінювати з себе крок за кроком успадковане від біологічних предків прагнення вирішувати конфлікти силою, прокладати шлях вперед через ненависть.

Аналіз історії, її тенденцій і закономірностей вимагає розуміння механізмів людських дій, передусім масових, тобто тих, які за своїми масштабами, напрямком, інтенсивністю визначають масові переходи від захоплення мільйонів, що йдуть за своїм вождем як за богом, до дій, які знищують вчора ще могутні імперії, знищуючи державність, ввергаючи життя величезної кількості людей в безодню розбрату і хаосу.

Відповідно демон історії, її злий фатум – це сама людина, особливо тоді, коли рівень її рефлексії, здатність до критики своїх дій не досягають складності її власного життя, без чого неможливе його відтворення.

В науці неодноразово висувались різні точки зору на ті фактори, які визначають як дії окремої людини, так і масові рухи. Як обгрунтування називались прагнення до збагачення, ірраціональні несвідомі імпульси, сліпе підпорядкування лідерам, наслідування Божого провидіння тощо. Не вдаючись до обговорення кожного з цих факторів, слід зазначити, що будь-яке обгрунтування діяльності, що претендує на істину, повинно бути виявлене як певний зміст (суб) культури відповідної групи людей. Будь-яка потреба людини для того, щоб перетворитись у реальну діяльність, повинна стати певною програмою відтворюючої діяльності, записаної в (суб) культурі. Відповідно вона може бути прочитана дослідником як значущий культурний текст. Якщо в культурі не знайдуться подібні програми, то ніякі посилання на харизму, на економічні потреби тощо не можуть розглядатися як обгрунтовані. Спроби підключити людей до соціальної дії, впливаючи на ті їхні мотиви, уявлення про існування яких помилкове, може мати деструктивні наслідки. Наприклад, підвищення економічної ефективності через економічні стимули ілюзорне, якщо мова йде про людей, які не розглядають зростання результативності своєї діяльності, свого економічного добробуту як цінність, як елемент певної програми. Всі таємниці людської діяльності, а відповідно і діяльності, що визначає історичний процес, відображені у змісті культури. Виникає необхідність розглянути культуру як специфічну сферу реальності, що має першорядне значення для розуміння механізмів історичної діяльності – від відтворюючої суспільство та державність до формуючої повсякденність.

Культура є істинним багатством людини й людства. Вона виступає як організований досвід всієї попередньої історії, який містить програми реалізації людських здібностей, можливостей, основу, передумову і результати творчості, рефлексії людей, а відповідно і здатність критики цих програм. Сутність культури можна зрозуміти в єдності двох протилежних полюсів, що переходять один в одний, як постійний процес їх взаємного проникнення. З одного боку культура – це всезагальне багатство людства, невіддільне від нього як суб'єкта відтворення культури. Але з другого боку, вона завжди особистісна. Культура – внутрішнє багатство особистості, що складається на основі її відтворюючої діяльності.

В історії збереглися лише ті культури, ті форми культури, ті культурні цінності, які спрямовують особистість на відтворення, збереження, інтеграцію суспільства. Якщо культура створює основи для збереження через діяльність людей соціальних відносин, що історично склалися, то вона зберігає й соціальну основу свого існування. Якщо ж культура цього забезпечити не може, то гине її масова соціальна база,

гинуть соціальні інститути, які її зберігають, захищають від різних небезпек. І як результат – пануюча культура відходить на задній план, поступаючись місцем іншим культурним формам.

Культура і соціальні відносини – два аспекти відтворюючої людської діяльності. Соціальні відносини, відтворювані людською діяльністю, являють собою одночасно систему комунікацій, розділення та інтеграції форм діяльності, обміну ресурсами, енергією, інформацією. Вони мають емоційний і одночасно абстрактний характер, тобто усвідомлений через абстрактні форми, через думку, звичаї, право тощо. Соціальні відносини існують у рамках різною мірою закритих спільнот, тобто систем, що становлять певну цілісність, що має центр управління, специфічний досвід, формуючий субкультуру. Спільноти, від малої групи до великого суспільства, можуть існувати, якщо діяльність їх членів опирається рушійним ворожим факторам (ворожості сусідів, внутрішнім конфліктам, дезорганізації, нестачі життєво важливих ресурсів тощо), тобто вони існують лише як суб'єкти власного відтворення. Єдність (суб)культури та соціальних відносин забезпечується відтворюючою діяльністю людини, суспільним відтворенням. Таємницю будь-якої соціальної організації спільноти слід шукати передусім у здатності людей постійно відтворювати її, тобто переносити соціальні відносини з минулого в майбутнє, відновлювати зруйноване, відводити реальні та потенційні загрози, зберігати життєздатність роду, сім'ї, общини тощо. Таким чином, суть соціальних відносин може бути зрозуміла не тільки як певна система змістовних людських відносин, а й як соціальна цілісність, як спільнота, як діяльна здатність людей, що входять до неї. Відтворююча діяльність протистоїть соціальній ентропії, тобто соціальній формі другого закону термодинаміки, постійному процесу руйнування, дезорганізації культури, соціальних відносин, постійній тенденції зростання дезорганізації. Складність відтворюючої діяльності полягає в тому, що в суспільстві постійно виникають суперечності між соціальними відносинами та культурою, тобто соціокультурні суперечності. Вони з'являються в результаті ентропійних процесів, тобто помилок дезорганізації й у воєнні культури, втраті певних її елементів, а також спроб установити неефективні відносини, що породжує невідповідність накопиченої культури відносинам, що склалися. Соціокультурна суперечність виявляється в появі культурних програм, які зміщують відтворюючу діяльність таким чином, що в результаті руйнуються, стають нефункціональними життєво важливі соціальні відносини. Ця суперечність проявляється у конфліктах між програмами, що історично склалися, та інноваціями, які їх змінюють, між новими соціальними відносинами і вже існуючими, що в кінцевому підсумку обумовлюється суперечностями всередині відтворюючої діяльності. Остання за своєю суттю спрямована на подолання соціокультурної суперечності, на те, щоб вона не перейшла через небезпечний поріг, що робить дезорганізацію невідворотною, такою, що веде суспільство до катастрофи, на утриманні цієї суперечності в певних межах. Перехід спільноти через небезпечний поріг соціокультурної суперечності означає, що ентропія, дезорганізація діяльності, на шляху яких не стоїть достатньо ефективна відтворююча діяльність спільноти, суб'єкта, призводить до розпаду цілісності спільноти, суспільства в цілому, тобто до соціальної катастрофи.

Національна катастрофа не стільки політичне чи економічне, як, насамперед, соціокультурне явище. Вона відбувається в результаті того, що здатність спільноти-суб'єкта відтворювати себе, долати соціокультурні суперечності виявляється нижчою необхідного мінімуму, нижчою здатності попередити переростання соціальної

ентропії в потік невідворотної дезорганізації. Катастрофа – це розпад зв'язків, що історично склалися, культурна деградація, виникнення конфліктів між цілим і частинами, частин між собою. Катастрофа може статися у будь-якому суспільстві. Найяскравішою ознакою катастрофи є масова непокора центральній владі, її руйнування, що відкриває шлях міжусобицям, торжеству приватних, локальних інтересів, які не знають ні спільного інтересу, ні інтересів тих, хто перебуває за огорожею локального світу. Катастрофа – це завжди дезінтеграція. Однак з катастрофою не слід плутати будь-яку зміну характеру цілого. Реальна катастрофа характеризується порушенням єдності, консенсусу з приводу тієї моралі, культурної основи, необхідної для відтворення суспільства, для попередження витоку живих творчих сил із системи, що склалася.

Відтворююча діяльність має відповідати певним вимогам, втіленим у соціокультурному законі, за яким будь-яка спільнота-суб'єкт повинна для свого існування відтворювати себе, свою відтворюючу діяльність, свою культуру, свої соціальні відносини, забезпечувати їх єдність, взаємопроникнення, знімаючи соціокультурні суперечності, які постійно виникають, не допускаючи їх зростання до рівня, що загрожує значним знищенням ефективності відтворюючої діяльності. Впродовж усієї історії людства, суспільства могли існувати лише підпорядковуючись цьому закону. Зниження творчої здатності наслідувати цьому призводило до загибелі багатьох народів і держав.

Можливість виникнення соціокультурної суперечності пов'язана з тим, що зміна культури і соціальних відносин підпорядковується різним закономірностям. Зміна соціальних відносин завжди тягне за собою зміни ефективності відтворюючої діяльності. Тому існують обмеження, заборони на відносини, що знижують цю ефективність нижче критичного порогу. Відповідні заборони у суспільстві є лише певним приватним випадком загальносистемного закону, що охоплює всі типи матеріальних систем. Наприклад, у хімії не всі елементи можуть утворювати між собою стійкі зв'язки. Аналогічні заборони існують у біології, де число результатних варіацій принципово обмежено, і вони можуть мати місце лише в певних напрямках. Топології з живою природою, що охоплюють найважливіші аспекти (включаючи і морфологічний, і фізіологічний, і молекулярно-генетичний рівні) пояснюються не тільки спільністю походження, а й «наслідком відомої одноманітності законів природи».[1] Біологічна еволюція за всієї різноманітності її результатів постійно рухається в межах можливого, відмітаючи патологічні, уразливі, нежиттєздатні форми, своєрідні утопії біологічного світу. Теж відбувається і в суспільстві. Допустимі тільки такі соціальні відносини, які можуть забезпечити необхідний для суспільства рівень і масштаби обміну інформацією, отримання ресурсів, розподіл праці, здатність відповідати вимогам динамічності та складності, досягнутих суспільством, забезпечувати деякий рівень гармонії тощо. Історично можуть виникати нежиттєздатні системи, які виявляються не спроможними забезпечити власну відтворюючу діяльність, наслідувати соціокультурному закону, що й містить у собі небезпеку сповзання до катастрофи.

Культура, на відміну від соціальних відносин, змінюється за іншими законами. Вона є всезагальною формою людської діяльності, вона не замкнута на одну характеристику реальності, прийняту за абсолютну, наприклад, на її наявне буття, на предметність. Всезагальність культури полягає у тому, що вона оцінює реальність у категоріях можливості, вірогідності, минулого та майбутнього, в різних модальностях.

Культура завжди несе в собі оцінки будь-якого реального або можливого явища з точки зору деякого ідеалу, незалежно від можливості втілити цей ідеал. Таким чином, культура є багатомірною за своєю суттю, в будь-якій своїй клітині, в будь-який момент часу, навіть якщо це не закладено в ній самій.

Зрозуміло, в культурі також є обмеження, але природа їх не та, що у соціальних відносинах. Обмеження в культурі завжди є лише одним з аспектів її змісту, який вступає в діалог, а можливо, і в жорстокий конфлікт з її багатогранністю. Будь-які обмеження в культурі проблематичні. Вона завжди критикує себе. Причому характер заборон певним чином двозначний, тому що вони самі постійно перетворюються в зміст людського мислення. Загальновідомо, що те, що заборонено, притягує до себе підвищену увагу. Не дозволяючи будувати вічні двигуни, культура тим самим примушує людей мислити в уявленнях і поняттях вічного двигуна. Культура самокритична, багатомірна, рефлективна, альтернативна в кожній своїй крапці. Вона – напружений пошук людиною самої себе у світі і світу в собі. Культура постійно щось проголошує, закреслює та відновлює закреслене. Вона формує утопії, бази, які орієнтують відтворюючу діяльність на заборонені відносини, на відтворення химер нежиттєздатних відносин, на ігнорування соціокультурного закону. Утопія накидає на себе одяг науки, апелює до «заповітів батьків», звертається до «історичної необхідності», «волі народу» тощо. Утопія – завжди проблема, завжди таємниця.

Спільна відтворююча діяльність людей можлива лише за умови існування загальної моральної основи, морального ідеалу. В будь-який момент життя суспільства в ньому існує, можливо, протилежна, нестійка, але, однак, реальна культурна основа, яка спрямовує суб'єкт (спільноту, суспільство) на своє відтворення, на вирішення відповідних соціокультурних суперечностей. Моральність слід розглядати як визначальний аспект культури, як її особливу форму, що дає загальне обгрунтування людської діяльності в будь-яких формах спільнот. Моральність, моральний ідеал об'єднує людей в ціле, створює основу для неї. Її знищення призводить до розпаду, дезінтеграції соціальних відносин, суспільства, до катастрофи.

Для виявлення специфіки моральності необхідне знання загальних механізмів її функціонування, які є особливим випадком закономірностей функціонування, розвитку культури. Зрозуміти сутність моральності, як і культури взагалі, означає зрозуміти моральність, культуру в їх динаміці як постійний процес, як можливість змін. Зрозуміти складність можливо лише розчленовуючи ціле. Це означає, що світ виступає перед людиною, з одного боку, нерозчленованим, тобто синкретичним, з другого боку – стійко розчленованим. Узагальнений рівень розчленування – виділення «внутрішнього – зовнішнього», «я – не я», «суб'єкта – об'єкта». При цьому об'єкт може розглядатися як другий суб'єкт. Тут первинна клітина реального світу, з яким має справу людина. Дуальний підхід є основою розчленування реальності на опозицію предметного та ціннісного підходу. Інакше кажучи, культура, з одного боку, розглядається як предметна, тобто націлена на об'єктивність, на позакультурний незасвоєний зміст, який є для людини завжди запитанням, проблемою, загадкою. З другого боку, культура несе в собі погляд на світ як олюднений, окультурений, пропущений через весь історичний досвід людства, як на сферу цінностей. Культура, моральність завжди виступають у формі дуальної опозиції, що несе в собі полюси («добро – зло», «корисне – некорисне», «правда – кривда» тощо). Принцип подібного членування має загальний характер. «Варто виділитися будь-якій умові се-

міотичного засвоєння світу, як в межах його одразу ж намітиться опозиція».[2] Наприклад, звуки мови описуються через опозиції «твердість – м'якість», «глухість – дзвінкість». У культурі формується зростаюча кількість дуальних опозицій. К.Леві-Строс говорить про опозиції в архаїчних соціальних системах: «поселення (родичі) – ліс (демони)», «безсмертні – смертні», «жителі неба – жителі землі», «сонце – місяць» тощо.

Культура України в цьому розумінні не відрізнялась від культур інших країн.

Методологічне значення підходу до світу як до дуальної опозиції надзвичайно велике, тому що така опозиція являє собою необхідну форму єднання й одночасно протиставлення знання і незнання, відомого суб'єкта і невідомого йому. Власне, у цьому й полягає початок ставлення до світу будь-якого суб'єкта, який завжди несе у собі певний культурний багаж, певні знання, культурні програми, потреби, засоби тощо. Але одночасно перед суб'єктом завжди стоїть питання про можливість, здатність засвоїти той елемент світу, який постав перед ним, на який у даний момент спрямована його увага, на основі накопиченого цим суб'єктом його культурного багажу. Здатність суб'єкта жити, орієнтуватися, відтворювати себе у світі дозволяє говорити про тотожність суб'єкта і його світу. Однак ця тотожність несе в собі постійну можливість розпаду, розщеплення тотожності на опозиції. Це ставить під загрозу можливість сприйняття світу, орієнтування в ньому, а отже, й самовідтворювання суб'єкта. Дуальна опозиція є вихідним моментом свого власного переборення, переборення, небезпечного для суб'єкта розчленування змісту, культурного досвіду. Вона сигналізує суб'єкту про необхідність її самоліквідації (наприклад, виявляє, що його знання про суспільство неадекватне), про необхідність подальшого пізнання (наприклад, показує, що нездатність у процесі відтворення достатньо глибоко розрізняти добро і зло вимагає більш адекватної інтерпретації цієї опозиції).

Аналіз механізму культури, а відповідно й моралі, починається з виділення дуальних опозицій, з аналізу відносин між полюсами опозиції. Полюси протистоять один одному як несумісні, взаємовиключні протилежності, які не можуть існувати один без одного, як не можуть існувати окремо два полюси магніту. Полюси дуальної опозиції існують як взаємопроникаючі один в один, вони існують амбівалентно, один через одного. Це з граничною ясністю видно у функціонуючій культурі, тобто передусім у процесі осмислення неосмислених явищ, переосмислення раніше осмисленого.

Язичницька культура наших предків, як, між іншим, і будь-яка інша, на певних етапах свого розвитку бачила світ через багато носіїв добра і зла, тобто через конкретне вираження полюсів дуальної опозиції: «упирі – вампіри – породження первісно-общинного анімістичного світогляду, коли вся природа у всій своїй сукупності та багатоликості мислилась насиченою духами зла (упирі) і добра (берегині)».[3] Добрі засади втілювали домовий, коваль, який протистояв злу, золоте царство царя-Сонця, світлий початок сонячного дня тощо. Зло уособлювали водяні, русалки, які заманювали людей у воду, злі вітри, Морена (від слова морити) тощо. Виникненню божеств, які втілювали і протиставляли добро і зло, історично передувала антропологічна уява про світ як живе ціле, про світ як безмежне скупчення людей і тварин. У діяльності цих «людей» добро і зло змінювали одне одного. Вони були не добрі чи злі, швидше вередливі, і з ними можна було спробувати вступити в контакт, домовитись, задобрити, умилостивити або покарати їх, якщо вони не виправдали сподівань. Однак поступово розведення носіїв добра і зла набуло більш

чіткого характеру. Концепція «Святої Русі» може бути інтерпретована в опозиції «Біле – Червоне», або «червоне – чорне», чи «біле – чорне». Недаремно ці кольори найпоширеніші як у давньоруській князівській геральдиці, так і в українських національних костюмах, орнаментах, вишивках.

Основна опозиція української культури – протиставлення добра і зла – виступає як боротьба правди і кривди. Боротьба правди з кривдою безкомпромісна. Кривда перемагає на землі; зазнавши поразки, правда відлітає на небо і залишається непереможеною в принципі. Боротьба цих двох засад виступає як протиборство космічних сил, протилежних субстанцій, що протистоять одна одній. Антитеза «правда – кривда» розглядається як одна з констант народного світогляду, що зберігає актуальність і після епохи середніх віків.

Важливе значення дуальної опозиції полягає в існуванні напруги між її полюсами, тобто у фіксованій логічно примусовій та емоційно значущій вимозі осмислювати кожне явище, в крайньому разі у тенденції тотожності одному полюсу (наприклад, добру, «нашому») і протилежності іншому (певному злу, «вони», іншому племені). Проте, в одному випадку цю напругу можна назвати конструктивною напругою, тому що вона спрямовує людину на втілення відтворення певного закладеного в культурі ідеалу, що ототожнюється з одним полюсом і протиставляється іншому. Напруга означає, що суб'єкт, який освоює цю опозицію, націлений на подолання власної пасивності, опору зовнішнього світу. Але в іншому випадку це означає також, що емоційне життя людини поляризується. Кожне явище стає полем боротьби в душі особистості, перетворюється у проблему, яку можна розв'язувати по-різному, тобто або любити, або ненавидіти, або змінювати своє раніше прийняте рішення.

Ріст дезорганізації у суспільстві може викликати уявлення про руйнування основ життя, переживатись як страждання, як стан роздвоєння, породити гнів і страх. Такого роду емоційна реакція особистості може досягати значної сили. Виникає дискомфортний стан у результаті розриву конструктивної напруги особистості і спільноти. Це сприймається особистістю як хаос, як перетворення реальності в шабаш зла. Фактично сутність дискомфортного стану полягає у тому, що в життя особистості втручаються явища, які лише із зростаючими труднощами можуть бути витлумачені з точки зору цінностей, що вже склалися, конструктивної напруги особистості, наприклад, дискомфортний стан може виникнути в результаті вторгнення у країну якихось далеких їй культурних цінностей, нових незрозумілих форм життя. Вони здатні призвести психіку людини до стану крайнього збудження, агресивності, спрямованої проти подразнюючих явищ.

Рух між полюсами опозиції визначається тим, що один з них оцінюється людиною як носій абсолютної цінності, як комфортний, що виступає об'єктом партиціпації, залучення, тобто ідеалом, з яким людина повинна злитися, ототожнитись. Комфортне уявлення пов'язане з прив'язаністю до засвоєної культури. Другий полюс розглядається як дискомфортний. Дискомфортний стан сприймається як протиприродне явище, що викликає відразу, страх, як хаос, що знищує життя. Це відчуття наростаючого хаосу може мати індивідуальний або масовий характер, охоплювати значні групи людей. Воно може спричинити шок, розгубленість, втрату здатності вчасно приймати ефективні рішення.

Конструктивна напруга між полюсами дуальної опозиції, один з яких сприймається як комфортний, а другий як дискомфортний, є фіксованою в культурі ру-

шійною силою всіх особливих форм діяльності, включаючи форми духовної діяльності.

Ця напруга дає могутній імпульс інверсії, тобто переходу від осмислення явища через один полюс до осмислення через протилежний. Інверсія – це важливіша логічна категорія, що виникає разом з людською думкою. Вона має консервативний характер. Взята в ізольованості, інверсія не виходить за межі культурного багатства, що склалося, а залишається в межах маніпулювання його наявним змістом. Вона є логічною формою найпростішого способу прийняття рішення, що полягає у простому виборі, але в межах вже історично складеної культури.

Інверсія в процесі історичного розвитку культури переростає в медіацію, яка на відміну від першої є процесом формування раніше не відомих, не існуючих в даній культурі альтернатив, розширення їх спектра. Медіація – процес нарощування рефлексії відповідного суб'єкта через формування послідовної системи дедалі конкретніших опозицій.[4] Результатом медіації є те, що М.Бердяєв називав середньою культурою (серединною культурою), тобто отримання нового результату, нових елементів культури, які не зводяться до старих. У кінцевому підсумку вся культура створюється як результат медіації, як серединна культура, як наслідок подолання обмеженості культури, що раніше склалася. Здатність формувати серединну культуру – показник міри розвитку медіації і водночас рівня розвитку культури.

Конструктивна напруга, яка є рушійною силою відтворення, виступає не тільки як культурний, а й як соціальний феномен, не тільки як логіка, а й як і відтворюючий процес. Дуальні опозиції виступають як притаманні не тільки процесові осмислення, мислення, а й соціальним відносинам.

Напруга культури є одночасно напругою особистості та відповідної спільноти, напругою одного з компонентів і одночасно напругою інших. Сутність соціокультурної суперечності полягає в тому, що суперечність між конструктивною напругою спільноти і конструктивною напругою відповідної (суб) культури проявляється як внутрішнє роздвоєння культурної напруги особистості. Воно призводить до двох взаємовиключних наслідків. З одного боку, соціокультурна суперечність спричинює дискомфортний стан особистості з усіма руйнівними наслідками. З другого, може викликати прилив творчої енергії суб'єкта, спрямованої на підвищення його здатності слідувати соціокультурному закону, тобто намагання зняти внутрішній дискомфортний стан, що виник. Це може бути досягнуто або зміною соціальних відносин у процесі відтворення відповідно з комфортної культури, або, навпаки, зміною культури відповідно до соціальних відносин, або ж зміною і того, і іншого одночасно.

Для кращого розуміння функціонування соціальних процесів необхідним є розуміння істотної різниці між конструктивною напругою інверсії і медіацією. Перша націлює особистість, відповідні конкретно-історичні спільноти на відтворення раніше сформованих ідеалів, повертає до ідеалів минулого, до панування минулого над теперішнім і майбутнім як у культурі, так і в соціальних відносинах. Для медіації характерним є зростаюче прагнення до отримання нового результату, до відмови від ідеалу незмінності. У тих культурах, де переважає медіація, ідеали майбутнього панують над минулим. Звідси потяг до розвитку, прогресу. В дуальній опозиції «старе – нове» перше є цінністю в інверсії, друге – в медіації. Ця різниця виступає як фундаментальна для розуміння внутрішніх механізмів життя суспільства.

Інверсія в результаті перетворення соціального світу з комфортного в дискомфортний може набути масового характеру, викликаного ростом у традиційному

суспільстві дезорганізації, посиленням потоку дискомфортних новацій, якщо, наприклад, вони руйнують зрівнялість. У результаті, реальність починають розглядати як втілення світового зла, тобто її оцінка інверсійним чином переходить від добра до зла. Інверсійний поворот може отримати форму бунту, погрому, масових безпорядків, спрямованих проти реальних, а частіше уявних «винуватців» потоку дискомфортних інновацій.

Та обставина, що логіка інверсій не знає часу, орієнтована на моментальне перевертництво, означає, що носії інверсії наслідуючи її логіку не стурбовані тим, що виникає в результаті побиття перевертнів, знищення дискомфортного стану. Логіка інверсії виходить з того, що позитивний початок, комфортний стан природно і моментально виникає в результаті знищення зла, тобто відпадання від нього, що тотожно залученню до добра. Значна культурна інновація в традиційному суспільстві мала багато шансів порушити соціокультурний закон, створити дезорганізацію, можливо, незворотну. Тому усунення значних інновацій могло відповідати цьому закону. В умовах модернізації ситуація інша. Інновація в суспільстві має більше шансів бути комфортною, відповідною культурним цінностям, що утвердилися, або таким, що утверджуються в суспільстві. У суспільстві, яке змінюється, масове побиття інновацій нівечить суспільство, але не повертає його до вихідного стану (не кажучи вже про те, що сам попередній стан у суспільстві, яке змінюється, може виявитись дискомфортним).

Медіація також є не тільки логічною формою, а й формою соціальних відносин, діяльністю, спрямованою на їх відтворення. Медіація як здатність постійного відтворення нового змісту виникає разом з людиною, з культурою, хоч і схована спочатку за видимим пануванням інверсії. До речі, ця остання обставина інколи стимулює уявлення, що мислення стародавніх людей має логіку, яка абсолютно відрізняється від сучасної. Логіка одна, але міра подолання полюсів дуальної опозиції «інверсія – медіація» може бути різною. Ця міра надзвичайно рухлива. Логіка інверсії – лише крайній випадок логіки медіації. Медіація – кумулятивний процес, що може в кінцевому підсумку призвести до відповідного зміщення міри, до її перетворення в пануючу форму логіки та соціальних змін. Зрештою медіація перетворюється у найважливішу цінність розвитку особистості, культури, спільноти, доростає до прогресивного типу соціальних змін, підводить до суспільства, яке не тільки не боїться змін, а й засноване на них, а їх відсутність розглядає як дискомфортне явище. Поява такого типу суспільства – не історична випадковість. Ускладнення суспільства вимагає його відтворення через ріст і розвиток, через забезпечення прогресивного розвитку, нарощування серединної культури, вироблення нових шляхів. Суспільство, яке досягло певного ступеня складності, як і будь-яка складна система, що досягла певного критичного рівня, не може існувати не розвиваючись, не вдосконалюючись.

Логічно інверсія є вихідним моментом медіації. Кожен етап руху будь-якого суспільства характеризується певним рівнем розвитку медіації. Досвід історії, її становлення дає ключ до розуміння складних, суперечливих соціальних процесів. Кожен крок розвитку медіації означає зміну уявлень про комфортне та дискомфортне спочатку у частини суспільства. Це може породити у великому суспільстві, у другої його частини небезпечну для медіації інверсію, яка набуде характеру антимедіації. Механізми і результати медіації серединної культури можуть бути розчавлені інверсійними вибухами. Подібні явища спостерігаються і в індивідуальній поведінці, коли особистість у стресовій ситуації відмовляється від напрацьованих у культурі правил по-

ведінки, переходить до насильства. Посилення антимедіації сприяє небезпеці підпадання прогресу під ніж масової руйнівної інверсії, конфлікту між розвитком серединної культури та намаганням стерти її з лиця землі.

Історичні співвідношення інверсії і медіації, що склалися в суспільстві, змінюються. Аналіз цього процесу – необхідний ступінь вивчення конкретного суспільства, тому що він складає логічний зміст будь-якого морального ідеалу, а отже, і відповідної людської діяльності. При вирішенні такого складного завдання бажано звернути увагу на те, що логічні форми культури можуть знайти свій розвиток і завершене вираження в певній концепції, логічній філософській теорії. Вони допомагають розкрити прихований потенціал відповідного культурного феномена, зокрема, маніхейства як масового втілення інверсійної логіки. Воно виникло у III ст. н.е. на основі зороастризму, який в свою чергу з'явився приблизно 3 тис. років тому і може вважатися найдавнішою із світових релігій. Маніхейство справило на людство, мабуть, «більший вплив, ніж будь-яка інша віра».[5] Воно виникло на основі протоіранської культури, в якій була закладена, до речі, ідея поділу людей на «праведних», які притримуються істини, і «прихильників зла». Зороастр на противагу масовому політеїзму висував ідею про одного творця, про світ як космічну боротьбу двох протилежних сил. Боротьба двох космічних сил, відповідно до стародавньої традиції, проходила у формі опозиції «Ахурамазда (носій добра, мудрості) – Ангро Майнью (голова сил зла, смерті, темноти)». Мані надав зороастризму песимістичного характеру, розглядаючи світ як реальне втілення зла.

Про маніхейство можна говорити в двох розуміннях: у вузькому – як про конкретне вчення, сформульоване Мані, і в широкому – як про методологічну та гносеологічну категорію, що означає абсолютизацію логіки інверсії, схильність осмислювати явища через радикальні інверсії. Сутність маніхейства в широкому розумінні слова не в самому існуванні опозицій (оскільки вони притаманні пізнанню та діяльності), але в їх абсолютизації, у формуванні конструктивної напруги, жорстко орієнтованої проти серединної культури, взаємопроникнення полюсів, амбівалентності. Фактично маніхейство можна інтерпретувати як концептуальне, відносно деталізоване уявлення про виняткове значення інверсії для існування людини у світі, як концепцію, що протистоїть медіації і створює моральну основу антимедіації. Маніхейство засноване на абсолютизації жорсткого протиставлення добра і зла, які розглядаються як дві субстанції світу. Маніхейство, відповідно, не тільки конкретно-історична форма культури, а й методологічна та гносеологічна категорія, метод ніби простого, ясного розв'зання складних проблем. Маніхейство – найпростіша й прямолінійна відповідь на ускладнення соціокультурних проблем. Ця відповідь полягає у тому, що зло тотожне людям, які відпали від добра і приєднались до космічного зла. Звідси всі людські проблеми повинні розв'язуватись побиттям «людей-комах», знищенням ворожих сил: спільнот, груп, державності тощо. Зрозуміло, далеко не всі історичні форми маніхейства як в широкому, так і у вузькому розумінні слова доходили до крайніх висновків. Але загальна тенденція маніхейства тяжіла саме до пошуку рішень соціальних завдань на шляху ненависті до людей, позначених ознаками зла, на шляху ненависті до державності та спільнот як таких.

Про величезну популярність маніхейства свідчать історичні факти. Після мученицької смерті Мані та частини його прибічників, це вчення поширилось від Монголії і Китаю до Єгипту, Північної Африки та Риму. Воно стало поживним середовищем численних єретичних вчень Середньовіччя: павликіан, богомилів, катарів,

альбігойців, молокан тощо, які розхитували основи державності. Як відомо, вплив християнства у середньовічній Європі багато століть мав досить поверховий характер. Народні маси зберігали свої язичницькі уявлення, в яких істотну роль відігравала віра у диявола. У суспільстві панували інверсійні уявлення, інверсійна форма реакції на стресову ситуацію. Це відкривало великий простір для єресей маніхейського типу, що пояснювали світ як довічну боротьбу добра зі злом, Бога з дияволом, які тлумачили державність і спільноти як прояв зла. Ці єресі протистояли самій ідеї середини як у розвитку культури, так і в соціальних відносинах. Наприклад, рух вальденсів і катарів не визнавав за церквою ролі посередника між людьми та Богом, тобто не визнавав соціальних інститутів, які здатні бути своєрідним медіатором між протилежностями. Маніхейство, особливо в його поширених варіантах очікує приходу часу, коли добро повністю переможе, тобто буде існувати лише один полюс дуальної опозиції. Утопізм маніхейства – в безглуздості спроб знайти цей ідеал. Виняткова привабливість маніхейства для мас пояснюється безхитрісною простотою, з якою воно пояснювало існування соціального зла.

Маніхейство стало ідеальною системою уявлень, що протистояли державності, будь-якому ускладненню соціальних відносин, культури, всього «розумного». Воно сіяло ілюзії, що все це – результат дії злих сил, і що ліквідація у зв'язку з цим дискомфортного стану, який виник, полягає у використанні первісної формули, тобто боротьби людей з нелюдьми, з демонами. Ті верстви населення, де переважали додержавницькі настрої, намагання будь-що зберегти достанові й додержавні форми життя, знайшли в маніхействі свій культурний грунт, своє світосприйняття.

Маніхейство – вічна спокуса культури. Воно постійно концентрувалось на нижніх рівнях культури, але у прихованій формі пробивалось і на вищі (наприклад, всередині монотеїстичного християнства) рівні. Воно проникало туди у формі сумніву в тому, чи має право існуюча церква пов'язувати себе з християнством, чи не підмінена вона царством диявола, антихриста. Маніхейство могло ховатись на задньому плані монотеїзму. Отже вища культура також несла в собі приховану естафету маніхейства. Елементи дуалістичної картини світу, тлумаченої як протиборство добра і зла, і яка тяжіє до маніхейства в широкому, гносеологічному розумінні слова, можна знайти у пророків Ізраїлю. У них чітке протиставлення правди низів кривді царів. Пророк Малахія проголошував, що нечестиві будуть обпалені вогнем, коли «зійде сонце правди». Дуалістичні традиції пророцтва розвивались у старозаповітних і новозаповітних писаннях, у канонічних книгах і апокрифах – у Книзі Притч Соломонових, книзі Єноха, книзі ювілеїв, Заповіті дванадцяти патріархів, Апокаліпсисі тощо. У Новому Заповіті можна зазначити тенденцію до абсолютизації логіки інверсії. Достатньо вказати на Апокаліпсис, де кесарі розглядались як втілення диявола. Тим не менш, монотеїзм іудаїзму та християнства протистояв маніхейству.

Потрібне спеціальне дослідження щодо вплив зороастризму та маніхейства на східнослов'янську культуру. Народи, які населяли землі, де потім почали жити наші предки, перебували під великим впливом зороастризму. Багато язичницьких слов'янських богів належать до індоєвропейської епохи. Поза сумнівом, «вплив іранської міфології» – «спадщина скіфо-сколотського часу» у слов'янській культурі, про що мова йтиме нижче[6]. Очеидно, саме з цих «глибин фольклорної пам'яті брали волхви-жреці матеріал для своєї цікавої системи»[7].

Зороастризм як могутній релігійний рух у стародавньому Ірані, як «релігія спасіння» надихнув гностицизм і маніхейство. Йому в кінцевому підсумку зобов'язані

своїм виникненням альбігойство, богомільство, павлікіанство та релігія давньоруських волхвів[8]. «Перспективними є пошуки в релігійно-міфологічних уявленнях скіфів іранських незапозичених мотивів, виявлення подібностей з іншими системами на рівні загальноіранського і навіть загальноарійського міфологічного шару»[9].

Є свідчення про вплив маніхейства у вузькому розумінні слова на волхвів – носіїв дохристиянської міфологічної культури у Стародавній Русі. Розвиток християнства стимулював боротьбу проти маніхеїв[10]. Має місце, однак, і точка зору, що при ствердженні християнства у Стародавній Русі перемогу над грецькою вірою отримала «сумна релігійна доктрина» – богомільство. Об'єднання богомілів існували у Києві ще до хрещення Русі. Вплив богомільства можна простежити в літописах, наприклад, у дуалістичній оповіді волхвів про створення людини богом і дияволом, «що мала богомільське – апокрифічне походження». У Київській Русі набували популярності апокрифи. Багато з них склалося в єретичних общинах (наприклад, серед болгарських богомілів).

Першорядний інтерес при вивченні культури становить аналіз ступеня абсолютизації протилежності полюсів опозиції, значущість інверсійних методів прийняття рішень, дій у процесі подолання протилежності цих полюсів. Це можна простежити в розвитку літератури і, що ще важливіше, в масовій свідомості. Ідея правди в народній утопії «являє собою передбачення досконалого стану роду людського на землі. Вона включає уявлення та переконання, що кінцево-досконалий стан є початковим і незакінчуваним достоїнством людського роду на землі, не уявленням, а реальним достоїнством, насильницьки відчуженим, однак таким, що підлягає поверненню за законним правом»[11]. Антитеза «правда-кривда» зробила крок з книг в усну народну творчість, що слід розглядати як «свідчення співзвучності її народному світогляду». У цьому зв'язку цікавою є перекладена з грецької і піддана богомільській (тобто маніхейській) обробці «Розмова трьох святителів», яка увійшла в давньоруську писемність з XI ст. Показово, що ця маніхейська «Розмова» була своєрідним народним еквівалентом Біблії і розходилась у багатьох списках серед широкого кола читачів та слухачів. Вона була надзвичайно популярною. Навіть після появи друкованої Біблії вплив «Розмови» не щез. Інша, не менш популярна пам'ятка, «Палея Розумна» (XIII ст.), викладає ідею про небесне походження Правди. Ідея одвічної боротьби правди і кривди – будівельний матеріал народної утопії, формування соціальних цінностей народу.

Література Стародавньої Русі бачила світ у суто маніхейських уявленнях через прямолінійне розмежування, протиставлення добра і зла. Гріх і грішники завжди засуджувались. Емоції, переживання героїв зображувались, як правило, одномірно та контрастно – через опозиції: або скорбота, горе, або радість, веселість. Сама людина виступала або абсолютно доброю, або абсолютно злою. Перший великий твір агіографії «Читання про Бориса і Гліба» (XI ст.) має відверто маніхейський характер. Князь Святополк – злочинець за своєю суттю, втілення темряви. Він згадується тільки з епітетом «окаянний» і підлягає повному та невідворотному засудженню за божественним і людським законом.

Саме православ'я тлумачилось згідно з ідеалом Правди. Ставлення до Христа також набуло маніхейського характеру. Людина разом з Христом протистоять дияволу як рівноправні принципи. В старовинній пам'ятці давньоруської писемності «Слово про Адама» «диявол сперечається з Христом на рівних... У великопротиборстві правди і кривди Бог стоїть на одній лінії з Адамом»[12]. Христос міг розгляда-

тися як землероб. Він, як і людина, протистоїть кривді-дияволу як зовнішній силі. Тут немає ні монотеїзму, ні проблеми боротьби добра і зла в самій людині. Двовір'я, яке з'явилось у результаті офіційного прийняття християнства на Русі, виявилось під сильним впливом маніхейства. «Християнство відобразило і первісний дуалізм. Основою всіх сил зла був непереможений Богом Сатанаїл з його численним і розгалуженим воїнством, проти якого і Бог, і його ангели були безсилими. Всевидячий і всемогутній Бог не міг знищити не тільки самого сатану, а й дрібнішого з його слуг».[13] Це, по суті, маніхейська протилежність монотеїзму.

Маніхейська логіка Правди, відповідно, будувала конструктивну напругу, формувала шлях наслідування соціокультурному закону через повну, безповоротну відмову від того, що в даний момент називалось кривдою. Ідеал Правди, на відміну від ідеалів православ'я, пов'язаний з ідеальним облаштуванням на землі. Ці ідеї служили основою для тлумачення християнства у світлі віри у торжество «Божої Правди» на землі. Ідеал Правди тримається на мрії про облаштування життя, в яких винними є, можливо, начальство, іноземці, власна слабкість тощо, він тримається на вірі в природне життя, яке, хоча і загублене частково, але обов'язково переможе. Існування прихованих логічних форм у свідомості і діяльності людини поступово ставали особливим предметом для свідомості, що розвивалась. Ці форми служили своєрідним базисом, стартовим місцем для розвитку складних форм самосвідомості, складних форм елітарної думки. Логічні форми свідомості, проникаючи на вищий щабель людської самосвідомості, тим самим формують нові форми свого збереження для передачі наступним поколінням. Приховані логічні форми, потрапляючи у сферу вищої культури, перетворюються в релігійні, філософські, культурні системи. Цей процес можна побачити передусім у русі світової філософської думки. Ідеї медіації, усвідомлення серединної культури з великими труднощами пробивали собі шлях в елітарну культуру.

Не уникла цього процесу й Україна. Тут треба вказати, насамперед на ті ідеї медіації, які розробляли Г.Сковорода, Т.Шевченко, М.Костомаров, І.Франко, М.Грушевський, Г.Вернадський тощо. Проте в елітарній культурі в межах непереборeної антиномії мислення, яка ігнорує пошук синтезу і міри протилежностей, значний вплив мають спроби перетворити відомий принцип додатковості в певний загальнофілософський принцип, що використовується для розуміння взаємовиключних уявлень і понять. Потяг медіації до вищих, елітарних рівнів культури та до концентрації інверсії на нижчих рівнях може стати серйозною проблемою як передумова соціальних конфліктів. Те, що в логіці може виступати як відмова від взаємопроникнення полюсів, від амбівалентності, в житті суспільства виступає як патологія, руйнування культури, соціальних відносин, держави, особистості. Тому предметом вивчення логіки відтворення, логіки історичного процесу повинно бути не тільки співвідношення інверсії і медіації в той чи інший момент історії, а й передусім здатність людей розуміти це і враховувати при розв'язанні тих чи інших історичних і соціальних проблем.

1.2. Ризик межовості: між Сходом і Заходом

Пошук специфіки народу і суспільства повинен вестись на тому рівні, де в історії виникає істотна в масштабі світового історичного процесу різниця між країнами і

народами, між масштабними періодами самої історії. Для цього потрібно у світовій історії виявити максимально узагальнені, значущі якісні зрушення, необхідно зробити крок у конкретизації абстрактного розуміння світової історії, тобто перейти на рівень цивілізацій, до змін, що досягають цивілізаційного масштабу. Цей підхід вимагає особливої типології цивілізацій, а отже виявлення максимально узагальнених фаз, елементів, сторін світового історичного процесу.

Під цивілізацією розуміється головна, максимально узагальнена типологічна одиниця класифікації країн і народів, яка фіксує найбільш істотні їх відмінності між собою і одночасно об'єднує їх на основі уявлення про єдність людської історії. В основі типології цивілізацій повинна бути достатня основа, обгрунтований принцип. При цьому слід врахувати досвід двох напрямків вивчення цивілізацій. По-перше, цивілізація розглядається як спільність, що має в собі «центральний принцип» або «велику ідею», яка і формує Велику традицію – предмет вивчення істориків світових релігій і культур. Цей підхід отримав класичне вираження в працях М.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі, Д.Нідема, С.Ейзенштадта. Другий напрямок розглядає цивілізації як мережу соціокультурних відносин між групами та спільнотами різного рівня і функціональної приналежності (М.Сінглер, Н.Еліас, Ф.Бродель, Р.Уілкінсон).

Я розглядаю цивілізації як особливі прояви всесвітньо-історичного процесу, єдиного й одночасно розчленованого людства, історії, постійно породжуючої різницю в якості своїх етапів і форм. Без такої конкретизації історії саме уявлення про неї, про її єдність втрачає реальний зміст процесу, який накопичує історичну різноманітність, саму можливість формування специфіки країн і народів.

Для визначення типів цивілізацій необхідно віднайти певний тип якісних переломів історії. Їх можна знайти у розвитку відтворення, тобто масовій антиентропічній діяльності, спрямованій у кінцевому підсумку на відтворення культури, всієї системи відносин, особистості, самого відтворення. Воно включає постійне відтворення цінностей, передусім цінностей самого відтворення. Перехід від однієї цивілізації до іншої характеризується масовим якісним зрушенням у цінності відтворюючого процесу, у ставленні людей до своєї власної відтворюючої діяльності, до самих себе. Я говорю про корінні зрушення в ціннісній орієнтації мільйонів людей, які забезпечують збереження і розвиток життєво важливих параметрів суспільства. Таким чином, крім зазначених уже двох напрямків вивчення цивілізацій, аналіз корінного зрушення у сфері відтворення дозволяє виявити в історії людства також дві основні цивілізації: традиційну та ліберальну.

Перша характеризується пануванням масової орієнтації на відтворення форм життя, що історично склалися, прагненням підпорядкувати прийняття рішень у всьому суспільстві завданню утримати, зберегти рівень ефективності (включаючи господарську) відтворення, що історично склався. Ліберальна цивілізація виникла в результаті посилення внутрішніх суперечностей традиційної цивілізації, яка історично передує їй, в результаті вичерпаності можливості на її основі відповідати на виклик історії. Пануюча форма відтворення ліберальної цивілізації характеризується прагненням націлювати масові рішення на підвищення своєї власної ефективності, забезпечення конструктивного розвитку, перетворення розвитку культури, соціальних відносин, особистості у вищу цінність. Тут, відповідно, має місце корінне зрушення у масових цінностях, у зміні на цій основі вироблюваних людиною визначальних рішень, нових розумінь. Розвиток рефлексії, тобто ідеальної і одночасно практичної здатності суб-

’єкта перетворювати себе в предмет пізнання і вдосконалення, стає самоціллю. Головним вираженням цього процесу є зростаюча цінність особистості, її значущість як суб’єкта історії, її здатність виносити рішення, формувати нове розуміння цих рішень. Для традиційної цивілізації характерне розчинення особистості в цілому, у певній слабкорефлексуючій соборності, тоді як ліберальна цивілізація перетворює розвиток особистості у вищу цінність. Категорія цивілізації логічно виступає як перший ступінь конкретизації світової історії. Вона повинна, відповідно, нести в собі значущу специфіку і бути основою дослідження специфіки кожної країни, яка можливо ідентифікувати з тією чи іншою цивілізацією. Зрозуміло, на цьому виявлення специфіки того чи іншого суспільства, культури не закінчується, а лише починається. Виявлення цивілізаційної специфіки суспільства є методологічно вихідним пунктом у нескінченому процесі конкретизації специфіки країн, народів, культур. Пошук самобутності, специфіки України слід починати з виявлення її цивілізаційної приналежності. Однак саме тут на дослідника чатують головні труднощі. Аналіз історії України дозволяє зробити висновок, що вона застрягла між іншими цивілізаціями, межа між якими проходить через живе тіло народу, утворюючи в ньому стан розколу (конфесійного – між православною, католицькою та мусульманською цивілізаціями і стадіального – між традиційною та ліберальною суперцивілізаціями). Ця теза здавна зажила популярності в еміграційній та новітній зарубіжній україніці: як, здається, вперше згодом її яскраво опрацювали Іван Мірчук та Іван Лисяк-Рудницький, нині переконливо інтерпретував Ігор Шевченко. Звертався до цієї проблеми починаючи із середини 80-х років і Ярослав Дашкевич.

Специфіка України пов’язана не з самим фактом історичного переходу від однієї цивілізації до іншої, але з особливим характером цього переходу, який через існування розколу може розглядатися як основа особливого типу неорганічної цивілізації, що сформувалася як результат пристосування до власного розколу. Розкол є насамперед розривом комунікацій всередині суспільства, розрив між суспільством і державою, між духовною та владарюючою елітою, між народом і владою, народом та інтелігенцією, всередині народу, тобто між тими, хто намагається попередити найменші натяки на порушення зрівняльності, і тими, хто намагається вийти з архаїчного суспільства, між різними релігійними конфесіями. Розкол виникає між свідомістю і самосвідомістю суспільства. Він проникає в кожну особистість, стимулюючи двоїстість, дипластію мислення, нестійкість рішень, що приймаються. Яскравий прояв розколу полягає у тому, що розумові змісти, які перетинають його межу, корінним чином змінюють своє значення. Розумовий зміст може змінитися на зворотний. У суспільстві складаються дві системи змісту, які не перебувають у стані взаємопроникнення, у відносинах взаємознищення.

Розкол всередині тіла народу призводить до багатьох важких наслідків, які виражаються в соціальних відносинах, у культурі, в змісті відтворюючої діяльності, способі життя, в особистісній культурі тощо. Дуже важливим проявом розколу є здатність відповідати на активізацію цінностей в одній групі, наприклад, у правлячому прошарку модернізаторів, активізацією протилежних цінностей в інших групах, наприклад, прибічників зрівнялівки. Подібні процеси перетворюють розкол у механізм постійної дезорганізації, саморуйнування суспільства, яке загрожує стати невідворотним. Це явище можна назвати зачарованим колом.

Розкол у християнському розумінні – результат недостатньої любові людей один до одного, нездатність всім разом вирішити справу, досягти компромісу, примири-

ти інтереси, що стикаються. Розкол, однак, – поняття не тільки релігійно-церковне чи соціально-психологічне, і причина його не тільки природа людини, так само як не є причинами тільки особливості національного характеру або певні особливості, що коріняться на етнічному грунті. Україна – розколоте суспільство, тому що в ній діють одночасно протилежні логіки, що намагаються стати пануючими, – медіація й інверсія. Кожна логіка по-своєму раціональна і несе в собі свій власний проект життєвлаштування, культурну програму, кожна втілюється у соціальні інститути, зразки і традиції, має уявлення про належну поведінку, ставлення до природи, суспільства, інших людей, народів і країн, держави, влади, минулого й майбутнього, включно до будови всесвіту в цілому.

Іншими словами, розкол виникає в результаті дивного історичного перекосу, однобічного перебільшення значення інверсії і заниження медіації порівняно з тими вимогами, які висувають нові, складніші умови. Досвід України показує, що найважливіша проблема історії полягає в дотриманні певної відповідності між, з одного боку, складністю, динамізмом життєво важливих проблем, які необхідно розв'язати цим суспільством і, з другого боку, рівнем здатності це робити, розвивати відповідним чином свої здібності до рівня ефективної відповіді на нові умови, засоби, мету. Міра, ступінь і масштаби здатності відповісти на кожен виклик історії є проблемою будь-якого суспільства в кожен момент його існування. Міра дуальної опозиції інверсії – медіація є найважливішою характеристикою кожного моменту історії суспільства, спільноти, особистості. Здатність розуміти, осмислювати, приймати рішення, що характеризується цією мірою, є фокус людської здатності, головне багатство суспільства, яке є синтетичним фактором, спрямованим на забезпечення виживання, відтворення.

Повертаючись безпосередньо до України, слід зазначити, що в її історичному досвіді часто-густо переважала інверсія. Як уже зазначалося вище, інверсія як логічна форма мислення виникає разом з культурою, тобто її поява не пов'язана з розколом, з проблемою співвідношення цивілізацій. Однак подальший розвиток може відтворювати інверсію таким чином, що вона перетворюється з абстрактної історичної передумови розколу в його основу, в реальний розкол. Соціокультурна сторона цього процесу полягає в рості невідповідності між складністю проблем, які стають перед суспільством, і недостатньою здатністю їх розв'язувати. Свідченням останнього і є дивна відповідь суспільства на своє ускладнення зростанням значення інверсії.

У будь-якому суспільстві існує «соціокультурна суперечність», що відриває думку від справи, ідеал від його втілення, але потрібні особливі умови, щоб з цієї суперечності протиріччя виник соціокультурний розкол.

Як одне із виражень порушення соціокультурного закону, крайнього загострення соціокультурної суперечності, розкол має місце, наприклад, у суспільствах, які модернізуються. В Україні, однак, він виник набагато раніше: разом з державністю та прийняттям християнства. Згодом, через своє геополітичне становище та історичну долю цей розкол посилюється. З цього приводу я дозволю собі навести коротку історичну довідку. Незважаючи на той розкол, що започаткувався з утворенням Київської Русі, вона за всіма параметрами належала до ранньосередньовічних держав Європи, що виникли уздовж торгового шляху Болгарії у Середземномор'я, являючи собою східну частину загальноєвропейської торгової мережі. На території України-Русі оберталася європейська монета динарі, що свідчить про торгово-економічні зв'язки

із Заходом. Політичні зв'язки Русі мали також західну орієнтацію. «Тестем Європи» звали Ярослава Мудрого, більшість найближчих родичів якого були у шлюбі з представниками різних королівських династій Європи. Прийняття загальноєвропейської релігії християнства духовно інкорпорувало Київську Русь у європейське культурне співтовариство.

Розкол християнства на католицизм і православ'я відбувся у 1054 р. Тобто сталося це в рік смерті Ярослава Мудрого, після правління якого, власне, почався занепад Київської Русі з подальшим її розпадом на окремі князівства. На цей час лідерство у Південній Русі перейшло до Галицько-Волинського князівства, що було тісно пов'язане з Центральною Європою, і яке в хроніках нерідко зветься королівством.

У литовсько-польський період XIV – XVIII ст. Україна втратила незалежність, але зберегла тісні зв'язки з Європою. Адже Литва і Польща були периферійно європейськими країнами. Щоправда, і на цьому історичному етапі також проявився розкол, який був більше конфесійним, ніж стадіальним.

Європейська монета оберталася в Україні з кінця X ст. до правління І.Мазепи включно. Це переконливо свідчить про західні зв'язки української економіки протягом розвиненого і пізнього Середньовіччя. Сама колонізація українських степів у XVI – XVIII ст. була зумовлена потужним розвитком Європи і зростанням попиту на український хліб та інші продукти сільського господарства. Вони вивозилися на захід чумацькими валками через Краків і Гданськ. А чумацтво – це гуртова торгівля, властива ранньобуржуазній економіці тодішньої Європи.

Буржуазна революція, що прокотилася Європою у XVI – XVII ст., досягла й України. Її виразні риси дослідники вбачають у Хмельниччині. Не випадково першим, хто поздоровив гетьмана з перемогою, був лідер англійської буржуазної революції С.Кромвель. Після козацького повстання середини XVII ст. поміщицьке феодальне землеволодіння поступається козацькій займанщині, яка, по суті, була примітивною формою приватної власності на землю, що становило основу капіталістичних відносин у Європі.

У козацькі часи Україна була тісно пов'язана з Європою культурними зв'язками. Мистецтво розвивалося під потужним впливом європейського стилю бароко, який в Україні набув своєрідних форм. Поширилася латина – мова науки та міжнародного спілкування Європи, європейська освіта. За зразками європейських університетів постала Києво-Могилянська академія.

Насильницький відрив України від Європи розпочав Петро І агресивною політикою державного меркантилізму. Він дозволив вивозити збіжжя з України на Захід лише через Ригу, Петербург та Архангельськ. Українські купці обкладалися непосильним митом, тоді як їхні російські колеги, якіу згоджувалися переїхати до Малоросії, отримували право на безмитну торгівлю. Українці наймали візниками росіян, бо з них на кордоні не брали мита. Паралельно проведена жорстка грошова реформа , яка вирвала Східну Україну зі сфери обігу європейської монети та західноєвропейської економіки.

Такими жорсткими заходами розпочалося втягування України в неринкове, кріпацьке господарство Російської імперії. Водночас видатний український історик-економіст О.Оглоблін переконливо показав, що українська економіка лишалася інкорпорованою в європейську не тільки у XVIII, XIX ст., а навіть на початку XX ст., аж до приходу до влади більшовиків.

Сумними віхами поглинання України деспотичною імперією є скасування Гетьманщини 1764 р., знищення Січі 1775 р., введення кріпацтва 1783 р., переведення

освіти, друкарства та церковної служби на російську мову. Символом поневолення Східної України Росією можна вважати імператорський указ 1801 р. про заборону будівництва церков у «малоросійському стилі», тобто в стилі козацького бароко. Водночас Західна Україна, і насамперед Галичина, належала до складу європейських держав аж до середини XX ст. Спочатку це була Австро-Угорщина, а у міжвоєнний період – Польща. Незважаючи на відсутність державного суверенітету та національне гноблення, Галичина зберегла тісні культурні та економічні зв'язки з Європою. Завдяки незрівнянно вищому рівню громадянських свобод у Галичині порівняно з підросійською Східною Україною галичани зберегли національну українську свідомість. Її не вдалося знищити навіть жорстокими репресіями проти свідомих українців Галичини, що протягом половини сторіччя проводила Москва після загарбання Західної України у 1939 р. Європейська національна свідомість галичан стала могутнім каталізатором у національно-визвольних змагань українців у наш час.

Отже, Україна остаточно була поглинута східноєвропейською цивілізацією, яку уособлювала Російська імперія та її прямий спадкоємець СРСР, лише в середині XX ст. – з приєднанням Галичини до СРСР.

Якщо західноєвропейську цивілізацію, що почала формуватись 1,5 тис. років тому в ранньому середньовіччі і базувалась на ринковому європейському виробництві, можна віднести до ліберальної, то Росію через її геополітичне становище й історичні обставини – до традиційної. Певні передумови для цього були ще за Київської Русі у формі запозиченого з Візантії цезарепапізму, що робив духовну владу залежною від князя. Однак справжні ознаки, характерні для традиційної цивілізації з елементами східної деспотії, принесли монголо-татари.

Московське князівство фактично формувалося як улус Золотої Орди, де все почалося з Олександра Невського, який побратався з сином хана Батия Сартаком і за татарськими звичаями з цього часу сам вважався сином Батия. Прихильність Олександра Невського до монголо-татар тривала і за його спадкоємців.

Як відомо, монголо-татари, які приходили на Русь, починаючи з 1223 р., налічували у своїх рядах до двох третин християн-несторіан. Але у 1312 р. хан Узбек прийняв іслам, заявивши при цьому що всі, хто відмовиться прийняти нову релігію, будуть страчені. Звісно, цьому рішенню підкорилися не всі. Той, хто не хотів міняти свою совість на життя, змушений був тікати. Але куди? В Ірані Газан-хан прийняв іслам ще у 1295 р. У Єгипті й Сирії панували мамлюки-половці. Продані туди монголами, вони захопили владу, і потрапити до них у руки для ординського воїна було гірше, ніж смерть. Західна Європа перебувала у стані постійної холодної війни з Ордою. Єдиним місцем, куди татари могли втікти, була Північно-Східна Русь, з якою, починаючи з Олександра Невського, їх пов'язувало більш як піввіку спільного життя. Тут їх приймали. І із задоволенням. Єдина вимога – щоб з поганської віри, або несторіанства, перейти одразу у православне християнство, інакше піп не вінчатиме. Чимало християн і ті, хто сповідував поганство, але готові були прийняти православ'я, знаходили притулок на новій батьківщині. Так з'явилися на Русі Аксакови, Апраксіни, Ахматови, Кутузови, Тургенєви, Суворови, Тютчеви тощо[14].

Як зазначив Л.М.Гумільов, «вони (монголи-християни) тікали у Москву, де й зібралася військова еліта Золотої Орди. Татари-золотоординці на московській службі становили кістяк руського кінного війська, яке згодом і забезпечило перемогу на Куликовому полі»[15].

Біль детально про сам процес становлення московської деспотії східного типу писав російський філософ Г.Федотов у праці «Росія та свобода»: «В самій Московській землі вводяться татарські порядки в управлінні, суді, збиранні данини. Не ззовні, а зсередини татарська стихія оволодіває душею Русі, просочується у плоть і кров. У XV ст. тисячі хрещених і нехрещених татар йшли на службу до московського князя, вливаючись у ряди служивих людей, майбутнього дворянства, заражаючи його східними поняттями та степовим побутом. Саме збирання земель відбувалося східними методами. Знімався весь верхній шар людності і вивозився до Москви, замінюючись прийшлими служивими людьми. Без винятку викорчовувалися всі місцеві традиції... Кріпосна неволя стала повсюдною саме тоді, коли вона відмирала на Заході...»[16].

Таким чином, не канчук монгольський, а натільний хрест зробив колишню слов'янську країну новою країною, русько-татарською з православним віросповіданням.

Та це тільки частково відображає той розмах, якого набула русько-татарська метисація. Чимало рядових воїнів оселилися на південно-східній окраїні, були зараховані в прикордонні загони і утворили стан дворян-однодворців[17]. Лише Катерина II, спрощуючи систему Російської імперії, перевела їх у стан державних селян.

Отже, підсумовуючи сказане, слід підкреслити, що своєю державністю росіяни зобов'язані татарам – відбулася лише заміна столиць, Сарая на Москву, і заміна татарського хана на православного царя. Про це свідчить і термінологія володимиро-суздальських літописців XIII – XIV ст., де татарські хани Золотої Орди прямо називаються царями, наприклад, «цар Батий», «цар Узбек», «цар Ногай».

Під могутнім впливом Золотої Орди в Росії утверджується військово-тиранічна форма правління. Деякі публіцисти називають її азіатською, східною деспотією. Але на відміну від східних деспотій, які знали архітектуру, витончене мистецтво, придворну поезію, вироблене законодавство, Орда не мала навіть зародків цивілізації, жодних елементів громадянського суспільства. Тільки надзвичайна жорстокість вождя-хана була спроможна утримати хаотичне свавілля, не скріплене законами. Причому кожен у цьому свавіллі намагався бути не менш жорстоким, ніж вождь, щоб заслужити його милість і прихильність. Догоджання зверхникові, зрада (якщо її вимагає вождь) своїх близьких у поєднанні з незаперечною відданістю й готовністю віддати своє життя в ім'я інтересів хана, що уособлював державу, Москва отримала в спадщину від Орди. «Чи дією прикладом, чи вливанням крові, вони (татаро-монголи. – М.Ю.), – писав П.М.Савицький, – дали Росії можливість організовуватись військово, створювати державно-примусовий центр, добиватися стійкості; вони дали їй якість – ставати могутньою ордою»[18].

Отже, якщо говорити про особливості формування феодалізму в Росії, то про жодне порівняння із Західною Європою не може бути й мови. Якщо в Європі централізація відбувалася внаслідок внутрішніх центробіжних тенденцій з опорою на міста, що багатіють, щойно народжений третій стан, який навчався особистої незалежності у стану феодального, то Росія здобула свою єдність з допомогою татарських військ. Вивищення Москви могло відбутися тільки тому, що вона взяла на себе функції представниці завойовників. Л.М.Гумільов досить чітко формулює принцип російського деспотизму, на якому виросла Москва. Московити, стверджує він, «прагнули не до захисту своїх прав, яких у них не було, а до отримання обов'язків, за виконання яких належало цареве утримання»[19]. Він вважає, що саме «ця оригінальна, незвична для Заходу система відносин влади і підлеглих була настільки привабли-

вою»[20], що зібрала навколо Москви всю Північно-Східну Русь. За такої організації суспільства, звісно, не могло скластися громадянське суспільство, тобто цивілізаційність у точному значенні цього слова, не було і законів, які б затверджували елементарні права особистості. «Стани різнилися не правами, а повинностями, між ними розподіленими. Кожен зобов'язаний був захищати державу або працювати на державу, тобто годувати тих, хто його захищає. Були командири, солдати, працюючі, не було громадян»[21]. До цього слід додати, що у свідомості московизованої Русі цар ніби поєднував у собі царя (тобто імператора) Візантії, як «спадкоємець» владника православної держави, і царя (хана) Золотої Орди. «Територіально, – пише Б.А.Успенський, – він є спадкоємцем татарського хана, а семіотично – грецького імператора», цар стає «більш сакральною постаттю, ніж патріарх» [22] – він наділений божественною владою за правом народження, тобто державна влада у Росії є важливішою, ніж церковна. Та слід зазначити, що істернізація російського суспільства не була простим запозиченням і копіюванням типово азіатських форм правління, а мала низку істотних відмінностей і вдосконалень. Особливо наочно це видно на регіональному рівні управління, однією ланкою якого щодо Золотої Орди були московські князі. На думку Р.Пайпса, «головний провінційний управитель Московської держави – «воєвода» був, по суті, сатрапом, який поєднував адміністративні, податкові, військові й судові функції... Таке ставлення не так уже й відрізняється від ставлення монголів до підкореної Русі. Однак на відміну від монголів, Москва турбувалася про те, щоб ніхто з воєвод не закріпився при владі»[23]. Періодична та часта зміна воєвод не лише запобігала їх зрощенню з місцевою елітою, а й сприяла встановленню більш жорстокого і прямого контролю за їхньою діяльністю, перетворюючи їх на простих виконавців московського уряду, де головним критерієм була особиста відданість і вірність московському царю й регулярний збір всіх видів податків для центру.

Вищенаведені чинники сприяли формуванню російського суспільства, в основі якого лежали особливі норми та стандарти, які можна звести до таких постулатів: 1) держава вище за все; 2) суспільство як ціле вище за людину як індивіда; 3) не багатство гарантує владу, але влада забезпечує багатство (звідси випливає, що корупція є невіддільною рисою цього суспільства); 4) виробництво, технологія, інновації виправдані лише настільки, наскільки вони сприяють військовій могутності, розширенню території і зміцненню держави; 5) вищий моральний принцип є виправданням будь-яких акцій за умови, що вони спрямовані на зміцнення влади, на служіння їй; 6) основне внутрішнє призначення держави – патерналістське: держава визначає, що добре і що погано для своїх підлеглих, розподіляє блага з урахуванням місця кожного в ієрархічній системі влади. Партії та різні організації мають право на існування лише як механізми, що зміцнюють владу; 7) обман, наклепи, злочини тощо виправдані і моральні, якщо вони підпорядковані надзавданню держави, тобто зміцненню військової могутності та розширенню території.

Названі особливості російського суспільства сформувалися і почали втілюватися в життя за Івана Грозного – прямого нащадка хана Мамая. Після Куликовської битви Мамай, рятуючись, втік до Криму, де його вбили його ж союзники-генуезці. Син Мамая, Мансур, обрав інший шлях порятунку. Він утік до Литви, був там прийнятий і жив на південній окраїні, підтримуючи зв'язки зі Степом і своїми родичами. Його нащадки стали князями Глинськими, з яких, по материнській лінії, і походить Іван Грозний[24].

Формування традиційного суспільства призвело до того, що неефективна примусова економіка прирекла державу на стагнацію та експансію на її територію динамічнішої західної спільноти. Захист від «нечестивого латинства» шляхом самоізоляції лише поглибив кризу Московського царства у XVI – XVII ст. «Прорубування вікна в Європу» Петром I було фактичним визнанням переваг Заходу, першою стратегічною поразкою східноєвропейської цивілізації. Протягом XVIII – XIX ст. західні новації і насамперед ринок фактично переводять Росію на європейські рейки. Остаточну перемогу Європи над традиційною спадщиною Росії знаменувала буржуазна революція в лютому 1917 р. Жовтневий переворот фактично був потужною реакцією традиційної православної свідомості на експансію Заходу. Європейська ринкова економіка була знищена разом з її носіями – капіталістами.

Більшовики знову відгороджуються залізною завісою від динамічного Заходу. Шляхом небувалого насильства, копіювання західних технологій, зброї, електроніки та демпінгового продажу енергоносіїв їм удалося продовжити життя східноєвропейської цивілізації до кінця XX ст.

Таким чином, Україна через свою невдалу геополітичну позицію опинилася у прифронтовій смузі зіткнення західної і східноєвропейської цивілізацій – ліберальної і традиційної.

За багато століть розкол не тільки не щез, але, навпаки, глобалізувався, набув особливо важкого, затяжного плину, перетворився в характеристику суспільства, в елемент його самобутності. Поступово розкол став «хронічною хворобою» суспільства.

Виникає запитання: чому в інших суспільствах при культурній, соціальній диференціації розкол, який виникає природно, був подоланий або в крайньому разі послаблений до масштабів, які не загрожували існуванню цілісного суспільства, достатніх для формування глибинного консенсусу, єдиної моральної основи культури? У найзагальнішій формі відповідь, мабуть, може полягати у тому, що спонтанно наростаюча диференціація повинна постійно компенсуватися виникненням інтегративних механізмів, що діють за принципом зворотного зв'язку в кібернетичній системі. В Україні постійна розірваність її етнічного поля, починаючи з монголо-татарської навали, колонізації Польщею та Литвою, на півдні – Туреччиною і, нарешті, Росією, натуральність і напівнатуральність господарського устрою, особливо після входження більшої частини України до складу Росії, що було кроком назад, порівняно з попередніми прогресивними елементами розвитку господарства в складі Польщі та Литви, не сприяли розвитку. Це саме стосується і міст, в яких після приєднання до Росії ліквідовується магдебурзьке право, демократичні засади співжиття, і вони стають певною мірою осередками традиційної культури. В результаті розколу у суспільстві утворилися цивілізаційні типи: *ліберальний* (заданий тим поштовхом, коли Україна входила до складу Польщі та Литви, а Західна Україна була орієнтована на цю цивілізацію до початку Другої світової війни), де переважає постійне бажання підвищити ефективність відтворення, *і традиційний*, де панує орієнтація на збереження досягнутої ефективності суспільного відтворення. Дві цивілізації, фантастично переплетені в тілі однієї країни, означають стільки ж типів ментальності, систем моральності, основних політичних культур, господарських систем, типів самосвідомості тощо. Хоч би як ми хотіли заплющити очі на цей факт, але це яскраво простежується на прикладах Західної і Східної України. Сплав цих цивілізацій породжує особливу «проміжну цивілізацію», в якій немає стійкого фундамен-

ту, а його відсутність означає відсутність цілісності сприйняття модернізаційного імпульсу. Немає стрижня, на який нанизувалися б нації, навіть ті, які, здавалося б, укорінюються, можуть бути легко викинуті з грунту в результаті турбулентних рухів. Ці цивілізації характеризуються зіткненням якісно різних потоків цивілізаційного розвитку, тим самим вони є фактором історичної турбулентності, являючи собою цивілізаційні вири, що викликають постійне обурення, причому в найрізноманітніших сферах, починаючи від економіки і закінчуючи психологією.

Через домінування різноманітності в цивілізаційних суспільствах межового типу ключового значення набуває аналіз різних типів або форм взаємодії різних культурних традицій.

В принципі, можна виділити *три основних типи міжкультурних контактів.*

1. Пряме вороже протистояння. Це найпримітивніший тип взаємодії культур, який характеризується повним відтворенням чужої реальності, з якою, тим не менш, постійно доводиться стикатись. Чужинець не допускається у внутрішній світ, але з ним доводиться вступати у контакт. Даний тип взаємодії здатний спричиняти руйнівні наслідки в суспільстві та культурі. Це конкретно видно на прикладі нашої країни, цивілізація якої як особливий культурний світ народилась у процесі подолання тенденції до прямого ворожого протистояння. Реакція на вороже протистояння, причому, як правило, з боку обох учасників контакту, породжує новий тип взаємозв'язку, більш складний, який виникає із спроби подолання протистояння – симбіоз.

2. Це різновид взаємодії, взаємозв'язку культур, при якому елементи цих культур, що прийшли до зіткнення, уже поєднані нерозривним внутрішнім зв'язком. Однак кожен з учасників контакту залишається самим собою, і нової культурної якості не виникає. Проте зв'язок уже має ознаки внутрішнього характеру, він інтеріоризується в душах учасників контакту, в душах людей. Цей тип взаємозв'язку та взаємодії має проміжний характер, але водночас він виявляє стійкість. Він може стати, а може і не стати вихідним пунктом руху до третього типу взаємодії – синтезу.

3. Синтез. У цьому типі в ході взаємодії вже народжується щось якісно нове, відмінне від початкових учасників контакту.

Будь-яка класична цивілізація може бути розглянута як результат уже відносно завершеного процесу культурного синтезу. Межові цивілізації – надзвичайно складні вузли всіх трьох типів взаємодії, що свідчить про хронічну незавершеність синтезу як їхньої постійної риси. Це самостійний стійкий історичний тип, в якому, однак, має місце постійна нестійкість процесу утворення нової якості. Первинний, вихідний пункт взаємодії слов'яно-язичницького шару та візантійського православ'я – зіткнення і протистояння. Потім відбувається перехід до симбіозу як до переважаючого типу контакту. Прикладом симбіотичного типу зв'язку може служити поєднання язичницьких і християнських елементів в одному контексті. Згадаємо духовні вірші, де чітко простежується поряд з мотивами класичної християнської духовності сакралізація землі як певної сутності. Це не синтез, а симбіоз слов'яно-язичницької і християнської основ. Але все ж синтез відбувається. Київської Русі не було б без синтезу візантійської і язичницької основ. Хоча в даному випадку синтез не отримав повного завершення, тому що був перерваний навалою як татаро-монголів, так і наступом Заходу.

Для межового типу характерна особливо важлива стратегічна роль симбіозу. В умовах, коли синтез характеризується хронічною незавершеністю, саме симбіотичні

зв'язки роблять можливим існування цивілізації як певної єдності, хоча й суперечливої. З цієї точки зору, в українській історії простежується особлива роль симбіозу, який, можливо, не завжди, проте таки забезпечує нестійку цілісність всього суспільства. Саме в умовах розколу виявляється роль симбіозу як того типу взаємодії, який забезпечує нестійку цілісність всієї конструкції.

Реальний розкол у масштабі великого суспільства – трагічний фокус специфіки української історії – може виникнути під впливом такої причини, як істотне відставання масової здатності розв'язувати проблеми без їх реального ускладнення. Перетворення цього явища в розкол можливе лише при поєднанні ряду несприятливих факторів. До них передусім належать, по-перше, істотне ускладнення суспільства, яке не доповнювалося б відповідними зрушеннями у масовій системі цінностей, в стереотипах культури, не доповнювалося б масовим переходом до відповідних видів праці, відтворення, політичної активності, рівня мислення, не доповнювалося б відповідними зрушеннями у менталітеті.

По-друге, формування особливих, соціокультурних груп, що протистоять одна одній і уособлюють різні сторони розколотого суспільства.

По-третє, недостатній приплив ресурсів, що не створило умов для розвитку масової здатності шукати шляхи забезпечення виживання через підвищення ефективності, інтенсифікації. Недостатність ресурсів діє як фактор, що консервує екстенсивне відтворення.

Поєднання як мінімум цих трьох факторів стимулювало розвиток, поглиблення розколу в країні. У цьому розділі немає можливості проаналізувати згадані процеси, але про них піде мова далі. Але водночас деякі роздуми висловити необхідно. Істотне ускладнення суспільства було пов'язане, насамперед, з виникненням державності, тісно пов'язаної з православ'ям як державною релігією. Очевидно, виникнення варязької державності, що підкоряла собі слов'янські племена, а також прийняття християнства, яке з самого початку уособлювали в країні чужі за мовою та культурою греки-священики, не могли не створити певної відчуженості народу, з одного боку, держави й церкви – з другого. За таких умов державність, злита з пануючою церквою, будувалась на племенній культурній основі, не притаманній державності, великому суспільству, тобто на основі сильного впливу дуалістичних уявлень, що отримали потім вияв у жорсткому протиставленні Правди і Кривди.

Усе це в умовах обмежених ресурсів стимулювало механізм зачарованого кола, тобто в результаті історичних умов, коли Україна опинилась в складі Польщі і Литви, а потім і Росії, значна частина еліти інкорпорується в державну систему як Польщі, так і Росії, протиставляючи себе згодом як уособлення чужої державності власному народу. Згадаймо такі прізвища, як Вишневецькі, Чарторийські, Конецпольські, Киселі, а згодом і Острозькі – з одного боку, і з другого: Воротинські, В'яземські, Одоєвські, Бельські, Перемишльські, Новосільські, Мезецькі – ім'я їм легіон, а пізніше – Бобринські, Кочубеї та багато інших, що сприяли не тільки розколу українського суспільства, а й колонізації власного народу в інтересах своїх «нових батьківщин» .

А якщо взяти саме українське суспільство з автономною в ньому Запорозькою Січчю, яка не завжди діяла в інтересах цього самого суспільства, чи реєстрове козацтво, що служило за платню інтересам чужої держави, часто-густо на противагу власному народу. Прикладів можна було б ще наводити й наводити. Одним із виявів розколу була масова стійка ворожість до козацької старшини в період Руїни, яка не вписувалась в систему архаїчних уявлень.

За всього бажання створити протягом століть українську державність, попри всі історичні знегоди й об'єктивні причини та обставини, сама архаїка несе в собі антидержавні традиції. Дослідники селянських суспільств, а таким було українське, знають, що селяни, як найбільш масова соціальна верства цих суспільств, є носіями додержавних моральних ідеалів. Ця особливість – не наслідок релігійної культури, вірувань, етнонаціональних переваг. Вона не корениться також в якихось специфічних психологічних особливостях душі. Додержавні ідеали селянства – результат господарської діяльності, особливої організації суспільства, заснованого переважно на традиційних сільськогосподарських заняттях. Світовий досвід свідчить, що господарства, які самозабезпечуються, а саме такими були натуральні господарства, базуються на ідеях селянського самоуправління, на основі самостійного автономного життя в локальних світах. Селянський двір і сільський світ – основа соціального життя селянства, а держава, в чому селяни переконалися як на прикладі польської, так і російської державності, постійно ставила їх у свою залежність, примушувала платити, віддавати частину виробленого ними тяжкою працею продукту. Тому і не могло бути у селян ентузіазму для створення держави як у період Визвольної війни, так і в період 1917-1920 рр. Таким чином, селяни зберігали свої моральні ідеали вільного додержавного життя і в XX ст., що стало передумовою їхньої трагічної долі в радянські часи. До цього часу ця тема в повному обсязі так і не усвідомлена. Спроба зрозуміти трагічний досвід радянської історії підвела мене до аналізу «лінгвістичної реальності» міфів, ідеології, які супроводжували виникнення радянської державності; до заповітної мрії – загального щастя – залишалося, здавалось, мало: зламати опір повалених класів; знищення їх ототожнювалося з досягненнями нового (комуністичного) життя. Насправді ж, однак, була знайдена ідея нової інтеграції суспільства й реальні механізми цієї інтеграції через «партію нового типу» та ідеологію, яка втілює тріумф частини розколотого суспільства, що перемогло. Але цей розкол був додатково нав'язаний українському суспільству з боку лідерів саме цієї «партії нового типу». Тимчасово розкол, здавалося, щез, нова єдність надихнула людей на небачений ентузіазм. Знищивши приватну власність, радянська влада послідовно й твердо довела до крайніх меж те, що царська держава здійснювала неповно й непослідовно, в тому числі й індустріалізацію, що почалася після 1861 р. Результатом стало не загальне благо народу (як це проголошувалось), а звичайний утилітаризм та демагогія, що його прикривала, і маніпулювання, причому не тільки у сфері економіки та політики, а й у сфері духу. З легкістю ототожнювалася наукова істина й міфи, все величезне «розколоте» суспільство було підпорядковане завданню сконцентрувати масову соціальну енергію з однією метою: створити Велику Державу. Спираючись на панування урівнювальних цінностей, зростаючий утилітаризм і соціально-утопічні уявлення селянства, більшовицька влада змогла використати соціальну енергію цього наймасовішого прошарку населення, щоб його руками придавити більш самостійну й схильну до підприємництва частину селян. Здійснила руками цих же селян, які тікали в місто, індустріалізацію, оббираючи їх до нитки, до голодної смерті на селі. Шлях індустріалізації на добуржуазній основі, який був реалізований в Радянському Союзі, – унікальне явище у світовій історії, яке в кінцевому підсумку призвело до ще більшого розколу.

Піднімаючи питання про розкол, дуже часто можна почути й прочитати також, що в Україні його немає, як і немає його специфічності, оскільки розкол можна спостерігати у найрізноманітніших формах в інших країнах. По-перше, цей досвід має

доказову силу лише в тому разі, якщо рівень абстракції прикладу, що наводиться у суперечках, відповідає рівню абстракції розгляду специфіки України. Безглуздо порівнювати цивілізаційний розкол в Україні з розколом між партіями, що борються у Франції або деінде. Це різнопорядкові й, відповідно, непорівнювані явища. Методологічно можна визначити будь-яких два явища тотожними або, навпаки, істотно відмінними при відповідному підборі рівня абстракції розгляду. Наприклад, системний підхід може собі дозволити при певній постановці проблеми розглядати кішку й суспільство, людину й мову як тотожні явища, тому що всі вони можуть бути описані як складні системи. Можливість такого підходу є досягненням науки, зокрема методології пізнання. Однак справедливість подібних ототожнень переходить у свою протилежність при виході за межі поставленого завдання. Порушення цих меж призводить до абсурду, наприклад, до ототожнення людини й тварини поза рамками системних досліджень при вивченні суспільства у всій його соціокультурній специфіці.

По-друге, аналіз розколотого суспільства вимагає іншого рівня абстракції, ніж вивчення суспільств, які обминула ця хвороба. Наприклад, можна сказати, що боротьба між різними гілками влади відбувається в будь-яких країнах, і тому в цьому факті немає ніякої специфіки України. Тим не менш можна стверджувати, що в Україні вона лежить глибше безпосередньої гри політичних сил. Специфіка розколу не в самому факті політичного конфлікту, а в тому, що в Україні ця боротьба приховує за собою боротьбу навколо існування державності, боротьбу державності та додержавної стихії. Складність полягає у тому, що ці протилежні, руйнуючі одне одного прагнення можуть «змагатися» одночасно по обидва боки. Таким чином, найважливіша особливість розколеної соціокультурної реальності полягає в тому, що найскладніші процеси описуються в неадекватних уявленнях, поняттях. Це можна частково пояснити тим, що понятійний апарат, сформований на Заході, склався на базі іншого досвіду, який не знав розколу. Між іншим, поглиблення знань специфіки країн і народів – необхідна умова виявлення тотожності й різниці між цивілізаціями та країнами.

По-третє, специфічний характер історичної динаміки України доводиться не тільки всім ходом історії, а й окремими феноменальними, історично значущими фактами історії. Крім того, необхідно пам'ятати, що розкол постійно відновлюється, якщо розколотою виявляється особистість.

Специфіка розколу не тільки у факті поєднання двох цивілізацій в одному суспільстві. Після виникнення ліберальної цивілізації – це поширене явище. Розкол – у типі відносин цих цивілізацій, що створює в суспільстві своєрідну машину самознищення.

Все це вимагає поглиблення наших знань про розкол як про складний історичний процес, результат історичного процесу, який може пояснити недостатню здатність суспільства до синтезу, до охоплення рішеннями, змістами різних сторін суспільства цілісним розумінням. Методологічно підхід не може бути не еклектичним, таким, що намагається розглядати ці процеси не як незалежні, рівнопорядкові, розглядати їх як сторони, аспекти єдиного, хоча й суперечливого, історичного процесу. Розкол не тільки розриває суспільство, а й свідчить про його збережувану єдність, хоча й патологічного характеру, який несе небезпеку постійної дезорганізації.

Подвійна природа розколу, існування в ньому взаємовиключних тенденцій породжують дивні явища, які є ще одним рівнем унікальності. Виник особливий тип

соціальних відносин і особливої культури, який можна назвати «псевдо», особливо це проявилося після входження України в склад Росії, а тим більше Радянського Союзу: псевдоекономіка, псевдоринок, псевдонаука, псевдоурбанізація тощо. Псевдо – результат спроб побудувати з простих елементів те, що за своєю суттю, своєю природою, своєю предметною логікою повинно було б будуватися з більш складних елементів, з «цеглин» іншої цивілізації. Псевдо – це особливий соціокультурний феномен, що виникає в результаті нездатності суспільства подолати розкол. Суть псевдо можна зрозуміти, використовуючи аналогію з бажанням організму адаптуватися, фізіологічно й психологічно, до важкої хвороби. Це пристосування може виявитися фактором, що перешкоджає виліковуванню.

Наприклад, для псевдоекономіки характерна слабкість механізмів, що стимулюють ріст невиправданих витрат, поїдання ресурсів включно до перевищення витрат над прибутками. Економічні закони тут не працюють або заганяються в пори суспільства. Якщо при цьому переважає адміністративно стимульована модернізація, то це породжує господарських монстрів, підприємства, цілі галузі (що виходить за межі елементарної логіки), які живуть завдяки адміністративному перекачуванню ресурсів і не спроможні відтворювати себе власними силами. У поєднанні із спробами стати на шлях розвитку та прогресу цей порядок набуває патологічного характеру.

Цивілізаційна межовість означає «розхитаність» поведінкового стереотипу, що відкриває масу творчих можливостей, але одночасно містить небезпеку помилкових рішень, зривів, «спокус». Видатні представники української культури зазначали її «вселенський» пафос, здатність відгукуватись на інокультурні впливи, здатність української людини жити за мірками будь-якого цивілізаційного типу. Така вразливість нерідко породжує синдром «блудного сина»: непосидючість, неукоріненість, своєрідну ностальгію за чужими культурними образами, що поєднуються з перебільшеною відстороненістю від власної традиції. Здатність до самовідчуження, самокритики, поряд з гнучкістю поведінкового коду, створили важливу передумову української свідомості: міжетнічну співживучість і терпимість. Останнє є не тільки соціально-психологічним феноменом, а й соціально-культурним, пов'язаним з проміжним цивілізаційним статусом. Зазначені риси в широкому соціокультурному розумінні можуть бути віднесені до мистецтва мимезису – самонавчання через наслідування. Що таке орієнтація на Росію або входження в Європу, якщо не цивілізаційний мимезис? Якщо відкинути його нігілістичні, саморуйнівні крайнощі, напрошується його оцінка в як важливого фактора вітчизняного розвитку. Доцільно відзначити методологічну важливість врахування загального співвідношення ендогенних і екзогенних факторів еволюції. Універсалізм – концепція єдиних історичних закономірностей, яким первісно підпорядкований хід розвитку людства, в своїх крайніх виявах пов'язаний з ілюзіями європоцентризму. Формаційний європоцентризм примушує своїх послідовників скрізь – від Близького Сходу до Африки і доколумбової Америки – шукати сліди рабовласницького ладу, феодалізму, передкапіталізму. Історія виступає як така, що містить апріорно задану програму, виконання якої є обов'язковим для кожного суспільства. Водночас, сучасна наука переконливо доводить, що риси подібності, які містить в історія, часто пояснюються явищами запозичення, міжкультурними впливами, завоюваннями. Очевидно, суспільна еволюція підпорядковується законам нерівномірності розвитку й нееквівалентності соціокультурного обміну.

Суспільства, які здійснили прорив і завдяки цьому отримали переваги перед сусідами в економічній, військовій, адміністративно-управлінських сферах, виявляються лідерами. Але не завжди лідерство реалізовувалось у мирній формі надихаючого прикладу. Частіше мало місце змагання за виживання, витіснення або завоювання слабких, відсталих. Останні або капітулювали, або поспішали запозичити ефективні виробничі, соціальні, військові технології для опору і самоствердження. У будь-якому разі доводиться говорити про нееквівалентний обмін: культурні імпульси (інформація), що йдуть від країни-донора (передовика історії), у багато разів перевищують за силою впливу імпульси країни реципієнта (спадкоємця чужого досвіду). На цій основі виникає феномен (до цього часу ще недостатньо усвідомлений сучасною суспільною думкою) гібридних суспільств і так званого «сполучного» або «поєднального» розвитку. Універсалістські теорії, в тому числі й марксистська, лестять національній свідомості в одному важливому пункті: вони навіюють, що кожне суспільство на основі виключно автохтонних імпульсів іманентним чином здійснює історичне сходження винятково до вищих історичних сходинок. Цим вони значною мірою дезорієнтують свідомість народів.

Надзвичайно важливою стороною національної критичної рефлексії є усвідомлення нееквівалентного культурного обміну. Однією з принципових нерівностей – більш важливих, ніж соціальна нерівність у традиційних її формах, – є нерівність перед обличчям історії, нерівність ведучих, таких, що самостійно відкривають нові шляхи, і ведених, долею яких є «запозичена історія». В одному випадку історія виступає як творчість, в другому – як нав'язування і насильство. У першому механізми новацій і механізми соціальної інтеграції не характеризуються фатальною відсутністю збігу. У другому – коли новації приходять ззовні, вони породжують внутрішній національний розкол: на консервативних прибічників «грунту», «основи» і піднесено-самонадіяних адептів чужого цивілізаційного досвіду. Необхідно зрозуміти, що міжетнічні, міжнаціональні, міжцивілізаційні і конфесійні тріщини суспільства – це всього лиш перетворені форми розколу історично гібридних суспільств, змушених прививати у себе неавтохтонні «передові зразки». Автохтонний прогресивний розвиток дає внутрішньо більш цільний і стійкий соціально-історичний тип: нові форми є власним національним продуктом, і тому краще вписуються у традицію. Неавтохтонне створює «невротичний» соціальний тип, який або безоглядно пориває з національною традицією, або намагається сховатися в неї від «протягів» епохи, періодично впадаючи у непомірне самоприниження або настільки ж непомірне самовозвеличення.

Гібридним суспільствам не вистачає дуже важливої стабілізуючої якості – внутрішньої міри. Оскільки історія для них виступає в екзогенному образі запозичених «передових моделей», національна свідомість нерідко впадає у гріх історичного волюнтаризму: їй все вважається однаково доступним. Майбутнє, не вистраждане у власному історичному досвіді, а взяте ніби на прокат, спокушує «безмежними можливостями».

Другий ризик межовості пов'язаний з цивілізаційною самотністю. Поряд з плюралізмом світових цивілізацій історія позначена дихотомією Схід – Захід. Незважаючи на соціокультурну багатогранність і Заходу, і Сходу, народи, що проживають в обох частинах світу, користуються вказаною дихотомією як джерелом ідентифікації – опозиції. Внутрішньоцивілізаційні відмінності і на Заході, і на Сході певною мірою стираються на основі більш масштабної загальнозахідної і загальносхідної ідентич-

ності. Цієї додаткової опори, пов'язаної з цивілізаційним «усиновленням», немає в Україні: ні Схід, ні Захід по-справжньому не вважають її своєю.

Тепер подивимось на проблему розколу з другого боку. Його результатом є перетворення традиційного доринкового господарства не в ринкову економіку, а в певний проміжний гібрид. Його специфіка полягає в тому, що кожен виробник, організатор виробництва, керівник підприємства тощо намагається знайти «дах», тобто спеціальне прикриття, захисника в навколишньому соціальному середовищі й одночасно джерело необхідних ресурсів. Це явище було перенесено ще з царської Росії в Україну, коли там будь-яке виробництво, починаючи з селянина, який отримував від поміщика «карбованець на обзаведення», до цілих галузей могли існувати лише користуючись певним соціальним захистом поміщика, вотчинника, влади на всіх рівнях. При більшовизмі саме виробництво, яке вважалося доцільним з погляду влади, перейшло під патронат держави, а що до сьогодення, то ми є свідками того, що такий «дах» – характерне явище для тіньової, корумпованої економіки, що зрослася з цією самою владою. На сьогодні ця своєрідна форма розколу набуває дедалі все більшого вираження.

Як уже наголошувалось, Україна є проміжною цивілізацією, через душу і тіло якої проходить розкол. Водночас, ця цивілізація є своєрідним гібридом як результат прагнення розколотих частин суспільства не довести розкол до його логічно можливої крайньої форми, зберегти інтеграцію суспільства. Специфіка гібридного ідеалу полягає у спробі розглянути як тотожні принципово різні смисли, різні як за змістом, за своєю культурною традицією, так і за формою. Він ніби діє у напрямку, протилежному розколу. Якщо останній розриває смисли, то гібридний ідеал намагається ототожнювати неоднакові за своєю суттю, протилежні смисли. Гібридність дозволяє ототожнювати різні пласти культури, пов'язані з різними шарами, з різними цивілізаціями, об'єднувати (за можливістю) групи, субкультури, пов'язані з різними епохами, наприклад, шари культури, засновані на міфологічному мисленні, і пласти культури, засновані на понятійному мисленні. Тим самим суспільство стимулюється (звичайно, у певних межах) до ігнорування, маскування розколу, того факту, що різні соціальні групи мають різні, навіть протилежні цінності. Гібридний ідеал дає можливість сакральній владі змінювати інтерпретацію добра і зла та у певних межах маніпулювати масовою поведінкою. Більшовики за час свого керівництва перетворили подібні зміни в ціле мистецтво. Небезпека розпаду гібридного ідеалу постійно існує в політичних течіях, які інколи базуються на протилежних елементах лібералізму та традиціоналізму.

Незважаючи на небезпеку вибуху, яку несе в розколотому суспільстві гібридний ідеал, кожна партія, політична група для досягнення своєї мети постійно намагається посилити власні позиції у суспільстві, втягнути у сферу свого впливу зрізаний лібералізм, традиціоналізм. Усі партії можна поділити за принципом переважаючого тяжіння до однієї з двох присутніх в українському суспільстві морально-культурних іпостасей. Однак їх відмінності маскуються тим, що всі вони, виходячи на рівень загальнодержавної політичної боротьби, виражають себе, хоча і різною мірою, мовою лібералізму. Тому й створюється можливість для комунікацій різних тенденцій, певний спільний культурний мовний фон політичного життя. Це породжує картину (по суті, ілюзійну) загального ліберального характеру політичного життя в країні. У реальній же складній ситуації кожна політична дія, наприклад, спроба створити партію, несе у собі внутрішній конфлікт між двома згаданими іпостасями: зрізаним лібералізмом і традиціоналізмом.

Для керівництва всіх партій характерним є бажання подолати суперечність між даними елементами. Однак рухи, що тяжіють до лібералізму, постійно зіштовхуються з конфліктами між спробами стимулювати правову державу, зміцнити державність, стати на шлях вирішення загальнодержавних завдань тощо – з одного боку, і масовим традиціоналізмом – з другого. Тому для політичного життя України притаманна важлива специфічна риса: суперечності всередині партій, тобто між керівництвом і тими верствами населення, які з точки зору цієї партії могли б складати її соціальну базу, інколи гостріші, ніж суперечності між різними партіями. Звідси слабкий вплив партій на суспільство, їх нестійкість, прагнення до злиття й розколів, невідповідність програм і реальних звернень лідерів до народу тощо. Це накладає відбиток унікальності на українське політичне життя.

Разом з тим гібридність – це певною мірою культивування самобутності, що несе в собі небезпеку для суспільства, яка полягає у схилянні перед її історичними формами, в упевненості, що стародавні архаїчні форми культури і є та вища правда, на основі якої потрібно будувати життя. Практично це означає відмову від будь-якої критики культури, що історично склалася, історичного досвіду, від розгляду специфіки країни як проблеми, яка постійно виникає і підлягає розв'занню.

Прикро, але суперечки про самобутність досить часто відбуваються на основі явного і прихованого уявлення про позаісторичність і абсолютність цього явища, про божественну або біологічну природу. Водночас, ті або інші конкретні форми самобутності, як і будь-яке соціокультурне явище, є певним процесом, який виник у певний момент історії і, відповідно, може зникнути. Суспільство може боротися з тими чи іншими елементами своєї специфіки, критикувати й викорінювати їх зусиллями людей, якщо вони відчують дискомфорт від тих чи інших особливостей своєї діяльності, якщо люди, достатньо великі значущі групи людей будуть інтенсивно шукати конструктивний функціональний вихід, знайдуть у собі для цього достатньо моральних та інтелектуальних сил. Це зовсім не виключає специфіки, а навпаки, підносить її на новий рівень. Розкол – результат історії, і немає ніяких підстав звалювати його походження на вищі сили.

Висування розколу як фокусу специфіки країни, зрозуміло, не виключає можливості інших підходів до специфіки, використовуючи для цього потенціал інших наук: культурологічних, етнографічних, географічних, психологічних тощо. Тим не менше у будь-якому разі необхідне співвідношення місця і ролі специфіки аспекту, що вивчається, як з розвитком розколу, так і з можливістю його подолання.

1.3. Внутрішній ворог

Важко сказати, скільки разів за свою історію Україна переживала кризи, які були наслідком не тільки зовнішніх чинників. Тому й не дивно, що вітчизняна наукова думка неодноразово зверталась до проблеми внутрішніх потрясінь, які ставили під загрозу існування нації, її культуру та державність. Прикро, але результати цих досліджень через цілий ряд причин маловідомі і майже не впливають на формування суспільної думки та реальну політичну діяльність.

Для того, щоб зрозуміти, чому повні життєвих сил етноси знищують навколишнє природне й культурне середовище, створену пращурами державність, необхідно згадати, що етноси – це не просто системи, розвиток яких визначається певними зако-

номірностями, а системи, що складаються з живих людей, наділених свободою волевиявлення. Зокрема, свободою вибору спрямованої дії: на творення або на руйнацію. При достатньому вивченні цієї проблеми виявилося, що етнічні катастрофи, як правило, пов'язані зі світосприйняттям тих чи інших народів. Тобто спрямованість діяльності людей визначається глибинними пластами психіки – світосприйняттям. На це, до речі, звернув увагу Л.М.Гумільов[25]. Люди віддають себе повністю служінню будь-якій справі (вона може бути творчою або руйнівною), керуючись не ідеями, а ідеалами, далекими прогнозами, часто навіть чітко не усвідомленими, своїм ставленням до навколишнього світу. При цьому можливі два полярних відчуття світу: життєстверджуюче і життєзаперечуюче.

У першому випадку людина відчуває себе частиною природи, не протиставляє себе їй. Життя і смерть ідуть поруч, виникає різноманітність, яка передається у психічну сферу, створює мистецтво, поезію, науку. Але, звичайно, за радості і печалі доводиться платити закономірною смертю.

У другому випадку людина протиставляє себе природі, бачить у ній сферу та джерело страждань. При цьому вона мусить включити в біосферу, що заперечується, і своє власне тіло, від якого необхідно звільнити «душу», тобто свідомість. Шляхи для цього пропонувались різні, але принцип був завжди один – заперечення світу як джерела зла[26].

Існування цих двох полярних світосприймань, а відповідно – несумісних поведінницьких і психологічних структур простежується протягом усієї історії людства, що, природно, впливало і впливає на долі народів. Якщо людина, яка не сприймає складний у своїй ірраціональності світ, харизматична, то не діяти вона не може. Якщо ж до того вона ще й розумна і талановита, то в результаті такого несприйняття світу народжуються дуже часто досить логічні, хороші й захоплюючі теорії, що виправдовують несприйняття неправильно влаштованого світу та його знищення, теорії, здатні втягти у свою орбіту масу людей і тим самим створити антисистему – об'єднання людей з негативним світосприйняттям.

Наведу конкретні приклади. Однією з грандіозних антисистем у минулому було маніхейство. Я вже розкривав його суть, але ще раз зупинюсь саме на цьому явищі: первісно світло й темрява існували окремо; темрява підійшла до межі світла і намагалась вторгнутися; наперекір темряві вийшла першолюдина; пітьма заволокла її і розірвала на частини; це і є довколишній нас світ – суміш темряви зі світлом; зло світу – муки духу у тенетах матерії; матеріальний світ підлягає знищенню заради звільнення світла з його пут. Мораль маніхейства полягала у твердженні: якщо матерія – зло, то знищення її – благо, навіть якщо для цього потрібні вбивство, брехня, зрада. У ставленні до матеріального світу все дозволено[27]. В Київській Русі антисистема проявилась у проповідницькій діяльності волхвів, які взяли за основу всі принципи маніхейства, але на самому початку волхвів було жорстоко винищено. Проповідництво маніхейства у Франції призвело до виникнення руху катарів або альбігойців. У результаті – виникнення першої інквізиції, альбігойські війни, море крові. Результат зовсім не випадковий. Візьмемо інший час та інший географічний регіон.

Уйгурія. Через ряд причин уйгури прийняли маніхейство як державну релігію, і могутній талановитий народ згинув, ще навіть не розвинувшись[28].

Негативне світосприйняття може виражатися не тільки у формі релігійного несприйняття світу загалом, а й у формі несприйняття органічної багатогранності сус-

пільного життя. При цьому в людини з'являється прагнення упорядкувати його відповідно до суворих законів розуму, загнати у прокрустове ложе наукових схем. Поступово така людина починає відчувати себе незалежним творцем історії і зрештою невідворотно стає насильником, деспотом[29].

Прикладом тому є маздакізм. У 491 р. в Ірані під час важкої кризи, вельможа Маздак запропонував шаху струнку концепцію порятунку держави. За цією концепцією джерелом зла була оголошена нерозумна стихійна природа, сюди ж входили й емоції людини; джерело добра – розум. Відповідно, всі біди країни від нерозумності, а врятувати державу можна, тільки перебудувавши її життя за законами розуму. Перебудова відбувалася довго, близько сорока років, які були роками терору й крові. Закінчилось все лише після перевороту царевича Хосроя: Маздака повісили, а народ у пориві «любові» до своїх «благодійників» закопував спійманих маздакідів живими у землю вниз головою. Однак сили Ірану виявились надовго підірваними. Таким був підсумок зіткнення етносу з антисистемою маздакізму.

Інший, ближчий до нашого часу приклад – це опричнина. Вона була заснована на принципі відречення опричників від власної нації, свідомого й обов'язкового відречення від сім'ї. Опричнина передбачала й відмову від власного віросповідання. Достатньо зазначити обов'язкову участь опричника в пародіюванні життя монахів. Опричник, безперечно, готувався до виконання своїх завдань як людини, яка позбавлена шансів на прощення. Йому ні на що було сподіватись у вічному житті. А в XVI ст. це було основою життя будь-якої людини, навіть якщо вона – розбійник. Опричнику, таким чином, після всіх відречень залишалося тільки служити злу. Це усвідомлювалося соціальним середовищем, яке оточувало опричника. Не випадково синонімом слова «опричник» було слово «кромешник». Слово «оприч» означає «кроме». Але водночас «кромешник» прямо вказує на пекельний характер виконуваної місії. «Пітьма кромешна» – у слов'янському тексті Святого Письма. Ці моменти чудово описав А.Юргалов в статті «Опричнина і Страшний Суд»[30].

Досить сумнівним здалося б твердження, що опричники намагалися розірвати зв'язки з матеріальним світом. Однак історія опричнини та її учасників підтверджує, що всі вони призвели до загибелі свою недовговічну антисистему і один одного. Зокрема, Василя Шуйського, цього бездарного правителя Росії, можна вважати останнім опричником, який був соціально знищений через несумісність з нормальним життям країни і суспільства.

Звичайно, це приклади з минулого, але необхідно враховувати, що антисистеми, які виступають у формі різних суспільно-політичних доктрин і рухів, в останні століття справляють найбільш сильний вплив на історію народів.

Говорячи про антисистему, потрібно відповісти на запитання – яким є її склад, за яких умов вона виникає, і як їй вдається втягнути у свою орбіту відносно великі групи людей? В основі життєдіяльності будь-якого етносу лежить позитивне світосприйняття, що дозволяє йому встановлювати взаємозв'язок з рідним ландшафтом, створювати й розвивати свій неповторний стереотип поведінки й систему цінностей – етнокультурну домінанту. Тому для того, щоб увійти в антисистему, потрібно стати поза етносом, порвати з усіма традиціями свого народу, цінностями, всмоктаними з молоком матері, а це надзвичайно сильна психічна травма.

Однак етноси розвиваються не ізольовано. Вони постійно вступають у ті чи інші форми контакту один з одним. Так ось, у зонах химерного контакту, де живуть, перемішавшись, етноси, що належать до різних суперетносів із взаємною негативною

комплементарністю, тобто із взаємним несприйняттям один одного, несумісними цінностями, й виникають антисистеми. Пояснюється це так. У химерах взаємопроникаючі чужі етнічні й культурні системи урівноважують і взаємно гасять одна одну, і воля людини здатна перебороти інерцію етнічної традиції, виявитися поза цінностями свого народу, змінити знак спрямованої дії, тобто вийти з етносу, стати вільним атомом. Крім того, какофонія стереотипів поведінки й систем цінностей сприймається людьми як щось протиприродне, виникає постійне несвідоме подразнення, а звідси – нелюбов до навколишнього світу, настільки незручно влаштованого, спроби за допомогою суворої логіки виправдати ненависть до нього й бажання його знищити. Тому не випадково антисистеми виникають завжди в зонах химерного етнічного контакту. Наприклад, еллінсько-іранська химера – маніхейство, еллінсько-іудейська – гностицизм.

Водночас акцентую на тому, що химера не визначає появи антисистеми, а лише створює можливості й закладає передумови до її утворення. Химери недовговічні, в той час як термін життя антисистем може обчислюватися багатьма століттями, а можливо, й тисячоліттями. Категорія «химери» належить етнології, а категорія «антисистеми» – культурології. Обидва цих явища, поза сумнівом, деструктивні для соціуму.

Як показує історія, далеко не всі люди, які проживають у зоні химери, стають членами антисистем, і не у всіх химерах вони виникають. Звідси випливає головна особливість антисистем: вона – результат людських діянь, а не закономірне природне явище. Як писав Л.Гумільов, «немає закону природи, що диктує бездумне знищення шедеврів, вбивство тварин не для того, щоб насититися, приниження беззахисних людей»[31]. В природі планети процеси анігіляції не спостерігаються. Вибір людиною спрямованої дії між двома взаємовиключними лініями поведінки життєствердження й життєзаперечення, які простою мовою називаються добром і злом, лежить у смузі «свободи волевиявлення». А відповідно, за наслідки такого вибору людина несе як моральну, так і юридичну відповідальність. До речі, проявивши свободу волевиявлення, люди можуть не тільки утворювати антисистеми, а й виходити з неї. Так, бл. Августин починав свою діяльність членом маніхейської общини. Говорячи про те, що антисистеми виникають у химерах, ні в якому разі не можна спрощувати всю складність проблеми. Етнос у процесі свого життя може зіткнутися з антисистемою (малим народом), що вже склалася на іншій території, або з антисистемною ідеологією. У трагічні моменти, а вони бувають в історії кожної нації, чітка, безапеляційна схема, що дає прості й чіткі відповіді на гострі проблеми може захопити свідомість народу, навіть якщо вона абсолютна чужа його духовній суті[32]. Полегшується це тим, що руйнівна мета антисистемної ідеології рідко оголошується відкритою. Вона, як правило, надягає одяг релігії, державності, соціальної справедливості, національних інтересів. Тобто соціальна справедливість – для мас, а таємний зміст – для втаємничених. Відповідно у кризові періоди антисистема виявляється здатною акумулювати енергію найрізноманітніших форм соціального простору, втягувати у свої ряди велику кількість людей, початково навіть не заражених негативним світосприйняттям. Не враховуючи цієї властивості антисистем, не можна зрозуміти причини її руйнівної сили.

Велику роль відіграє й головний принцип діяльності антисистем – брехня. Так чи інакше з брехнею ми, звичайно, стикаємось часто, здебільше в побуті вона сприймається як несимпатичний стереотип поведінки тощо. Тут же мова йде про інше –

про свідому, цілеспрямовану дезінформацію на популяційному рівні. А це вже страшна зброя, психіка нормальної людини до такого не готова. Часто доводиться чути: «Але ж не можуть брехати постійно?» Можуть! Причому річ зовсім не у тому, що хтось свідомо вирішив використати настільки сильну зброю, а в самій сутності антисистеми. Антисистема, яка не була б заснована на брехні, не може існувати. Якщо б у етносі з'явилась група людей, яка б відкрито проголосила своєю метою його знищення, то її б швидко знищили. Тільки використовуючи брехню, приховуючи свої справжні наміри і вперто доводячи, що ніякого внутрішнього ворога немає, антисистема здатна існувати, брехня виступає як породження інституту самозбереження: антисистема існує, доки їй вдається приховувати, що її немає. Більше того, без брехні антисистема не може не тільки існувати, а й реалізовувати свої завдання. Людей, які заражені негативним світосприйняттям, завжди не так уже й багато, тому руйнівні можливості антисистеми прямо залежать від її здатності втягувати у свої ряди маси народу. Однак відверте зло ніколи не поведе за собою велику кількість людей. Лише використовуючи брехню як принцип і прикриваючи свою справжню мету найблагороднішими й піднесеними масками, «зла воля отримує необхідний їй простір. Вона може діяти не прямо, в чому завжди є частка ризику, а опосередковано, через обманутих дурнів, які впевнені у своєму праві не продумувати того, що вони твердять, а діяти за чужою вказівкою»[33].

Існує ще одна причина, яка дозволяє антисистемній ідеології захоплювати маси людей. Ця ідеологія, як правило, звернена не до свідомості, а до несвідомого людини. Вплив її тим сильніший, «чим більше її зміст розкривається несвідомим, але за умови, що свідомість про нього не знає»[34]. Тому, як писав Л.Гумільов, антисистемну ідеологію «неможливо заперечити логічно, але вона відчутна, і кожен має право її не прийняти»[35]. Наприклад, класичним зразком антисистемної ідеології є марксизм. Скільки було написано книг з критикою, скільки раз це вчення розкривалось у суперечностях – і майже ніякого результату. Найрозумніші люди віддавали йому данину. Зараз марксизм впав, але через те, що хтось довів його наукову неспроможність?

Розглядаючи проблему антисистем (малого народу), необхідно відзначити ще одну їхню рису: при незмінності внутрішнього змісту (руйнування) антисистема проявляється в історії у найрізноманітніших формах. «Що спільного, писав Л.Гумільов, між ісмаілітством, карматством, маркіоністським павлікіанством, маніхейством, богумільством, альбігойством та іншими аналогічними системами? За генезою вірувань, догматикою, есхатологією і екзегетикою – нічого. Але є одна риса, яка ріднить ці системи, – життєзаперечення»[36]. Всі антисистеми відрізняються одна від одної тим же, що й тіні різних людей – контуром. Адже якщо людина ненавидить і намагається знищити навколишній світ, природу, суспільство або його культуру, то вона використовуватиме ті форми боротьби, які в даний момент найбільш ефективні. Крім того, як вже зазначалося вище, руйнівна сила антисистеми залежить від її здатності акумулювати енергію соціального, релігійного або національного протесту, а причини такого протесту завжди різні. Тому антисистема залежно від часу й місця виступає в різних релігійних та суспільно-політичних формах: за форму вона зовсім не тримається. Звідси випливає дуже важливе положення. Якщо антисистема завдала удару по етносу, і вони обоє уціліли, то через якийсь час за сприятливих обставин вона здатна удар повторити, а якщо доведеться для цього змінити символ віри, догмат поведінки, гасла й знамена, навіть прямо на протилежні, підкреслював Л.Гумільов, – не біда. Принцип прагнення до знищення залишається, а це головне»[37]. Відповідно, судити про процеси у

суспільстві тільки на основі аналізу декларативної частини існуючих ідеологічних систем, не враховуючи справжнього світоглядного наповнення їх, неправомірно. Антисистемна ідеологічна концепція, одного разу виникнувши, може існувати дуже довго, століттями. Догмати, лозунги, завдання, що проголошуються, залишаються незмінними, але змінився час, прийшли інші люди (згадаймо, брехня як принцип?), які щиро захоплені її «прекрасними ідеалами». Форма та ж сама, хоча її практичне втілення може і змінюватись. Маніхейська антисистема припиняє своє існування, принаймні не згадується в історичних джерелах у IV ст., але в X ст. антисистеми маніхейського напряму поширюються у всіх культурах середземноморського ареалу. Де зберігалося вчення маніхеїв упродовж трьох-чотирьох століть і в яких формах –невідомо, але філософи, історики, практичні діячі Середньовіччя не помилялися, називаючи павлікіан і богумілів, катарів і альбігойців маніхеями. Підкреслю ще раз, що, можливо, ця проблема нерозв'язна. Якщо антисистема за несприятливих умов має здатність стискатися до розмірів невеликого гуртка, жодні історичні джерела не донесуть до нас цієї інформації. Як ненавиділи навколишній світ, як переконували самих себе й небагатьох наближених адептів у дозволеності, праведності брехні, на яких кухнях сердилися, дивлячись на навколишній світ, ті, хто зберігав антисистему протягом багатьох поколінь, можна тільки гадати й фантазувати.

Тепер звернімося до наших днів. Згадаймо, як увесь світ завмер від подиву й обурення тими злочинами, які здійснили терористи у США, лідером яких є, на думку міжнародної спільноти, арабський терорист Усама бен Ладен.

В англійській мові є слово «ассасин», що означає найманого вбивцю. Його привезли в Європу хрестоносці, які вперше зіткнулися на Близькому Сході з тим, що тепер називають масовим тероризмом. Фанати, які вбивають і при цьому самі гинуть, дуже вразили уяву середньовічних рицарів. Мова в даному разі йде про секту ісмаїлітів, яка виникла в кінці XI ст. Її засновником був Хасан ібн Саббах. Це була класична антисистема, яка тримала в страху не тільки Близький Схід, а й проникла в Європу. Від рук її адептів загинули два європейських монархи – князь Раймунд Триполітанський – покоритель Святої Землі й маркграф Кондрад Монферратський. Лише монголо-татари, які прийшли сюди, здавалося, знищили цю антисистему. Та це тільки здавалося, тому що вона відродилася (а можливо, і не помирала) аж через тисячу років. А терорист номер один з кінця XI – середини XII ст. ніби переселився у XXI ст., прибравши личину Усама бен Ладена.

Особливої уваги заслуговує питання про те, до чого призводить поява у етносі об'єднань людей з негативним світосприйняттям (малого народу). Зіткнення етносу з антисистемою завжди тягне за собою кров і руйнування, загибель або етносу, або антисистеми, мирного розв'зання проблеми не буває. Поясню причину цього на прикладі середньовічної Франції. Французькі альбігойці та католики були у всьому абсолютно подібними, крім одного – вони виступали за розвиток системи в протилежних напрямках, і ужитися їм в одному ареалі було неможливо, як зарядам з різними знаками. І як наслідок – виникнення антисистеми в етносі викликає реакцію анігіляції, залишаючи смерть і згарища. Тому при виникненні антисистеми найстрашніше – це робити вигляд, що ніякої загрози немає, і сподіватися на мирне співіснування з нею. Можливо, сама розсмокчеться. Не розсмокчеться! Антисистема, як уже зазначалось, має не природний характер (у природних явищ є і початок, і кінець), а ситуаційний. Вона або є, або її немає, а якщо є, то не знищити навкосишнє етнічне й культурне середовище вона не може.

Резюмуючи сказане, хочу зазначити, що я зупинився на загальній характеристиці антисистеми і дав коротку характеристику релігійно-філософським антисистемам, заснованим на неприйнятті всього матеріального світу, але є ще й суспільно-політичні антисистеми. І ось тут необхідно зупинитися на одному істотному моменті. Не кожне несприйняття і навіть ненависть до існуючого суспільства є наслідком негативного світосприйняття й ознакою антисистеми. Важливо, з яких джерел іде несприйняття та яким завданням підпорядковано. Не є таємницею, що суспільний устрій у державі може бути абсолютно чужим його народу, при владі можуть перебувати сили, для яких ця країна – лише місце проживання, а не Батьківщина тощо. Тому, не сприймаючи таке суспільство, люди, борються з ним навіть збройним шляхом, не утворюють антисистему. Їхня мета – не знищення, а відновлення історичної традиції, забезпечення вільного, природного шляху розвитку для свого народу. Антисистеми від подібних рухів відрізняються принципово, і сплутати їх неможливо.

Хочу зазначити, що існують два типи сприйняття суспільства і його історії, які впливають на напрямок дій людини в суспільному житті. Причому, керуючись ними, люди найчастіше їх чітко не формулюють навіть для себе. Згідно з першим суспільство сприймається як організм, його розвиток відбувається в результаті природної еволюції стереотипів поведінки і систем цінностей, які ніхтос пеціально не винаходив, майбутнє народжується з минулого. Сила вільного волевиявлення людини, її розуму зовсім не ігнорується – вони визначають шляхи розвитку історії, не ліквідовуючи її ірраціональних глибин. У другому випадку суспільство сприймається не як організм, а як механізм, що свідомо створюється і розвивається людьми з міркувань доцільності. Саме другий тип сприйняття є породженням негативного світовідчуття у соціальній сфері – несприйняття органічної багатогранності суспільного розвитку. Таким розумінням, відчуттям суспільства визначаються незмінні, родові риси «малого народу» або суспільно-політичної антисистеми.

Якщо суспільство – штучний механізм, то всі біди і все зло – наслідок його нерозумного, неправильного облаштування. Зрозуміло і як від них позбутися – перебудувати суспільні інститути й відносини за добре продуманими й логічно вивіреними планами. Пригадаємо: «Виправте суспільство, і вад не буде» (Базаров), «Хочете мати добрі закони? Спаліть свої і напишіть нові» (Вольтер). Ні про який облік історичних традицій, національної психології і систем цінностей у подібній системі координат не може бути й мови. Утопічний раціоналізм, впевненість у тому, що життя народу, його майбутнє необхідно й можна вільно конструювати та перебудовувати, є першою незаперечною ознакою всіх суспільно-політичних антисистем або «малого народу».

Звідси неминуче випливає друга родова риса суспільно-політичної антисистеми: несприйняття історії свого народу. Психологічно це можна пояснити. Коли життя необхідно перебудувати за законами розуму, тоді все, що було в минулому і є в теперішньому, – результат ланцюга помилок і злочинів. Та й історії у народу ще не було, а були лише нерозумні дії предків, які не знали, як потрібно облаштовувати суспільство. Справжня історія починається після реалізації планів благодійників. У міру ж того, як суспільні відносини, що історично склалися, і системи цінностей проявляють нелогічну живучість і стають перепоною на шляху здійснення світлих ідеалів, несприйняття історії свого народу природно переростає у ненависть. Тим більше, що поки сам не відчуєш ненависть до минулого й широко не впровадиш її в суспіль-

ну свідомість, перебудувати життя за новими законами неможливо. Тому без неприйняття історії народу, що доходить до ненависті, без прагнення облити брудом суспільно-політичної антисистеми бути не може. Її кредо дуже точно визначив Ф.Достоєвський: «Хто прокляне своє минуле, той уже наш». У людей, які так сприймають характер суспільного розвитку й історію своєї нації, поступово самою силою речей народжується відчуття власної обраності, усвідомлення себе особливим народом серед закостенілої маси. Якщо життя розвивається за планами, то вирішальну роль в історії відіграють ті, хто здатний їх виробити, а потім втілити в реальність. Всі ж інші – лише матеріал для історичної творчості. «Очевидно, – пише І.Р.Шафаревич, – що при такому погляді між «матеріалом» і «творцями» лежить прірва, «творці» не можуть сприймати «матеріал» як таких же людей (це зашкодило б його обробці)»[38]. Більше того, в народі починають бачити загрозу своїм світлим ідеалам, самому сенсу свого життя. Так, відчуження переростає в несприйняття й ненависть до свого етносу: «вони створили теперішнє, погано влаштоване життя», «вони опираються розумній перебудові суспільства». Тому немає нічого парадоксального або невідвертого в тому, що один і той же теоретик проголошує принципи «все для блага людини» і одночасно пропонує виховати нову людину за допомогою розстрілів (Бухарін). Використання масового терору в тих чи інших формах – закономірний наслідок діяльності «малого народу», що досягнув політичної влади. Так було завжди і скрізь. У Франції – гільйотина, у більшовиків – ЧК.

Необхідно зазначити ще одну дуже поширену, хоча й необов'язкову, рису «малого народу». Оскільки винайти абсолютно нову й небачену схему кращого життя складно, то часто в ідеології «малого народу» з'являється вимога, знищивши свої історичні традиції, запозичувати норми життя зі сторони.

Таким чином, поширення негативного світовідчуття в етносі у формі неприйняття органічної багатогранності суспільного розвитку невідворотно призводить до виділення з нього «малого народу» – особливої, ізольованої групи або антинароду. Діяльність же його завжди має руйнівний характер. Ці люди відверто переконані у можливості й навіть необхідності перебудови життя на абсолютно нових засадах, що видаються їм абсолютно правильними і, відповідно, передбачають повний злом існуючих систем цінностей, традицій і заснованих на них суспільних форм. Небезпека «малого народу» для етносу визначається не тільки спрямованістю дій, а й реальною руйнівною силою «малого народу». Духовні коріння нації, традиційний державний устрій і спосіб життя йому ворожі й навіть ненависні, народ – лише «матеріал», причому завжди поганий матеріал, а якщо нічого й нікого жаліти, то заради досягнення світлої мети все дозволено. Звідси – брехня як принцип, а при можливості й масовий терор. Тому «малий народ» завжди спрямовує руйнівні дії на етнос. Ступінь такої дії залежить від багатьох причин, у тому числі від «малого народу», але безболісним воно не буває ніколи.

Для того, щоб розглянуті вище властивості суспільно-політичних антисистем («малого народу»), спрямованість і характер їхніх дій можна було краще уявити, наведу конкретний приклад. Чудове зображення французької суспільно-політичної антисистеми дав історик Огюстен Кошен у книзі «Зміст якобінства» (він же і ввів термін «малий народ»). На думку О.Кошена, вирішальну роль у Великій французькій революції відіграло коло людей, що склалося у філософських школах і масонських ложах. Специфіка його полягала в тому, що це був свій особливий ізольований світ: «малий народ» серед «великого народу». Спільноти, що об'єднували його представ-

ників, створили для своїх членів ніби особливий штучний світ, в якому й минало їхнє життя. Для людей цих спільнот було ворожим усе те, що складало духовну основу нації: католицька віра, дворянська честь, вірність королю, прив'язаність до особливостей і привілеїв своєї провінції і свого стану. Вони сприймали історію Франції як суцільну дикість і невдачу, були впевнені в необхідності повної перебудови життя на розумних засадах за законами «свободи», «рівності» й «братства», намагались порвати все, навіть зовнішні зв'язки з історичною традицією. Тобто склався антинарод серед народу. Тому «великий народ» став загрозою самого існування «малого народу», в його світі він жити не міг. Боротьба не початися не могла.

Приклад французької революції не унікальний. Розглянуті вище властивості, характер і спрямування дій «малого народу», як переконливо показав І.Р.Шафаревич, залишаються незмінними, незалежними від часу й місця їхнього прояву: чи то Київська Русь, чи Англія початку XVII ст., чи Росія кінця XIX – початку XX ст., чи Україна.

На Русі – це бастарди, незаконнонароджені князівські сини, які досить часто опинялися поза суспільством. Намагаючись повернути собі місце під сонцем, вони організовували збройні загони з метою відвоювання влади, чи знаходили прибічників з числа місцевої знаті й створювали групу людей, що відповідало всім ознакам «малого народу».

Говорячи про теорію «малого народу», не можна обійти увагою один дуже поширений доказ її супротивників – знову теорія змови. Мовляв, група пройдисвітів готує змову і втягує народ у катаклізми. Далі йде перелік, багато в чому правильний, об'єктивних і суб'єктивних причин різних єретичних рухів і висновок: теорія науково неспроможна, це реакційна маячня, черговий пошук ворогів народу. Тому необхідно особливо зазначити, що теорія «малого народу» не має нічого спільного з «теорією змови», як її трактують опоненти. Вона зовсім не намагається пояснити всю складність суспільних процесів діями групи змовників. Якщо б «малий народ» був просто таємницею, навіть ідеально законспірованою організацією, то не варто було б город городити. Однак механізм його впливу на суспільство зовсім не зводиться тільки до політичної діяльності, тим більше таємної – все набагато складніше й небезпечніше. Спробую у найбільш загальних рисах цей механізм розкрити.

Поширення негативного світосприйняття в етносі призводить до появи людей, які не сприймають і ненавидять усе, що становить духовну сутність народу та його історію. Очевидно, це світосприйняття виникає під впливом кількох факторів. Один з них – конфлікт соціальних умов і екзинстенційних потреб людини, невідповідність образу ідеальної моделі світу й самого себе з дійсністю та можливостями саморегуляції. Тоді людина переживає біографічну кризу, усвідомлює непродуктивність свого життєвого шляху, людина переживає свою нереалізованість (непродуктивність минулого), спустошеність (непродуктивність теперішнього), безперспективність (непродуктивність майбутнього). На думку Р.А.Ахмерова, в основі біографічних криз лежать наступні причини: слабка продуманість, неоптимальність вибору засобів досягнення мети; немасштабність задумів, низька стратегічність (негнучкість планів, самовпевненість, конфліктність, агресивність)[39]. Подібне зіставлення дійсності з ідеалом виливається в суб'єктивне відчуття особистої і соціальної неадекватності. Позиція «я добрий, світ поганий» стає засобом морального самозахисту, що дозволяє виправдати й прийняти як належне весь спектр негативних відчуттів. Таким чином, антисистемний нігілізм стає засобом деструктивної самореалізації. У свідомості інди-

віда істотну роль відіграє думка невідворотного підведення досягнень прожитого життя. Людині важко визнати свою невідповідність внутрішнім особистим і зовнішнім соціальним вимогам, ще важче взяти на себе відповідальність за особисті невдачі. Подібна психічна травма здатна згубно подіяти на внутрішній світ індивіда, руйнуючи ціннісну оболонку його «Я». Тоді зберегти високий рівень самооцінки можна тільки поставивши себе поза межами існуючої дійсності, відновлюючи втрачену внутрішню рівновагу відвертим протистоянням середовищу, перекладаючи всю повноту відповідальності за свою неспроможність на зовнішній світ. Така людина знаходить новий сенс життя, орієнтований на протидію дійсності. Так через заперечення зароджується нова умоглядна концепція. Впевненість у власній правоті зводить до мінімуму можливість впливу суспільства на свідомість нігілістично зарядженої групи. Для них антисоціальні дії виступають не просто як порушення моральності, можливі завжди й повсюди, як вчинки, що проповідуються новими ідеалами. Емоції, що виникають у цих людей, як правило, астенічні й агресивні.

Зароджуючись на індивідуальному рівні, нігілістична концепція може мати суспільний резонанс тільки за наявності колективу однодумців, відчуття масовості в даному разі необхідно для зміцнення й активізації негативних переконань індивіда. Поява подібної впевненості можлива тільки при наявності стійкої і дуже високої внутрішньої самооцінки, ніколи й нічим не обмежене право власних суджень і дій. Лідер деструктивної групи завжди є не тільки етнічним маргіналом, але одночасно й жертовним пасіонарієм.

Основна маса людей, які входять чи то в релігійно-філософську антисистему, чи в суспільно-політичну, не володіє такою високою пасіонарністю і самооцінкою, як їхні лідери. Для них входження в антисистему – це спосіб подолання депресії. Залежно від незадоволеності потреб нужди або росту формуються дві форми депресії: тривожність або туга. Деструктивна реакція, що трансформується в різноманітні нігілістичні форми, невідворотна як наслідок порушення гармонійного балансу умов буття й екзистенційних потреб людини, її особистих завдань, установок та пріоритетів. Однією з форм такої реакції може бути аутоагресія як результат низької самооцінки і несприйняття себе. Емпіричні дослідження, проведені А.А.Реаном, дозволяють ввести поняття «аутоагресивний патерн особистості». Аутоагресія є не просто ізольованою особистісною рисою, а й складним особистісним комплексом, що функціонує на різних рівнях: самооціночним, інтерактивним і соціально-перцептивним[40].

Принагідно хочу ще торкнутися питання маргіналів, які, як було сказано, мають відношення до людей, що утворюють антисистему. Поняття «маргінальність», «маргінали» прийшли з соціології і політології. Вони були введені в науку американським соціологом Р.Парком у 1928 р. і використовувались спочатку для визначення конкретної етнокультурної ситуації при характеристиці «особистості на рубежі культур».

Маргінальність в її типовій формі – це втрата об'єктивної приналежності до того чи іншого класу, стану, групи без наступного входження в іншу подібну спільноту. Головною ознакою маргінальності служить розрив зв'язків (соціальних, культурних) з навколишнім середовищем. Поступово значення терміну «маргінальність» почало розширюватись, і тепер воно служить для визначення межовості, периферійності щодо будь-яких соціальних спільнот. Класичний тип маргінала – вчорашній селянин у місті – вже не селянин, але ще й не робітник. При класичному (позитивному)

варіанті маргінальність поступово долається шляхом включення маргіналів у нове середовище і набуття нових рис. Другий варіант маргіналізації (негативний) полягає у тому, що стан межовості та периферійності консервується і зберігається надовго, а маргінали несуть у собі риси декласованої, люмпенізованої поведінки. Такого роду маргінальність оголошувалась результатом вертикальної мобільності з негативним знаком, тобто наслідком переміщення зверху вниз. Слід також враховувати, що в соціології розроблено поняття типів суспільства: відкриті, закриті й перехідні. Вважається, що у відкритих суспільствах мобільність висока, і в них переважає прогресивний, висхідний рух, а маргінальність має перехідний, тимчасовий характер. У суспільствах закритого типу мобільність низька. Найбільш високі ступінь і масштаби мобільності, а, відповідно, і маргінальності, в суспільствах перехідного типу – від закритого до відкритого. У таких суспільствах протягом багатьох років маргінальність стає однією з базових характеристик переміщень всередині суспільства.

Необхідно враховувати ще такий момент. Маргінальність може бути природною і штучно створюваною та підтримуваною. Про природну маргінальність слід говорити стосовно процесів економічного, соціального й культурного характеру, через що у будь-якому суспільстві є своє «дно» у вигляді елементів, що розорилися й опустилися, а також таких, яких відкинуло суспільство. Інакше кажучи, у будь-якому суспільстві – відкритому чи закритому, стабільному чи перехідному, є периферійні групи з відносно схожими джерелами формування, образом і психікою.

Інша річ, якщо у суспільстві процес переструктурування затягується, а маргінальність стає надзвичайно масовим і тривалим соціальним явищем. Тому маргінали набувають рис соціальної стійкості, «зависають» на надломах соціальних структур. Це відбувається, як правило, в результаті свідомої політики штучної маргіналізації, що проводиться владою, тобто переведення на периферійне, дискримінаційне або обмежувальне становище сотень тисяч чи навіть мільйонів людей. Наприклад, у дореволюційному суспільстві Російської імперії проводилась усвідомлена політика маргіналізації щодо політичних противників режиму (революціонерів), а також тих, хто піддавався дискримінаціям і обмеженням за національними чи релігійними ознаками.

У психосоціальному розумінні маргіналами виступають люди, які не затребувані певною формою життєустрою (макросоціальною чи приватною), які почуваються чужими на цьому «святі життя» і тому шукають своє щастя на інших шляхах. Людина-маргінал не завжди винна у власній психосоціальній невлаштованості, вона шукає своє, щоб не вмерти. Маргінали бувають проявленими та імпліцитними, тобто прихованими. Перші, більш щирі самі з собою, платять за свою маргінальність відсутністю соціального комфорту (соціального статусу, визнання, добробуту тощо), а інші – відсутністю щастя як такого на фоні об'єктивного благополуччя. Адаптивні риси в останніх перемагають бажання жити своїм життям. Зрештою, саме поява помітної кількості відвертих, проявлених маргіналів стає сигналом до необхідності корегування тих чи інших процесів соціального життя. Проте не можна вчинити добро, поки не почуваєш себе добре: маргінали не чинять добра в загальноприйнятому сенсі, але вони шокують «порядне суспільство», й іноді спрацьовує кумулятивний ефект реальної (коли кількість маргіналів справді перевищує критичну масу) чи бажаної (коли маргінальні біди використовують на шляху до влади) революційної ситуації. Це один з механізмів психосоціальної еволюції. Його можна назвати «маргінальним механізмом зміни ролей».

Історія свідчить, що група, яка успішно відповіла на один виклик, поступається місцем іншій для відповіді на черговий виклик.

Що ж до взаємовідносин антисистема – маргінали, то не всі маргінали можуть входити в антисистему, хоча всі члени антисистеми є маргіналами. Як правило, в антисистему не входять маргінали, що належать до відкритих суспільств з позитивною маргіналізацією.

Продовжуючи розмову з приводу «малого народу» як антисистеми, хочу відзначити: якщо цей «народ» уже виник в етносі, то відповідно до своєї природи не може не вести руйнівної роботи проти нього. Але для реалізації його кінцевої мети необхідні дві умови. По-перше, велика суспільна криза, коли загальне невдоволення робить людей сприятливими до проповіді заперечення. По-друге, здатність конкретних представників «малого народу» організувати в сприятливий момент його найбільш політично активну частину і сконцентрувати руйнівну дію в потрібному місці і в потрібний час. Крім того, їхня здатність виробити захоплюючу за кінцевою метою ідеологічну платформу, яка могла б втягти в цей соціальний рух маси людей, акумулювати в ньому енергію різних форм соціального протесту. Якщо дані умови збігаються, тоді «малий народ» завдає по етносу та його суспільних інститутах нищівного удару і вперше відкрито проявляє себе в історії країни. Однак це лише пік в його діяльності, який можливий тільки в результаті довгої, копіткої і непомітної попередньої роботи. Не «малий народ» створює важкі кризи, цього ніхто не стверджує, але він готує для них грунт і надає їм характеру тотальної руйнації.

Які наслідки такого прямого зіткнення у кризову епоху для етносу й для «малого народу»? Етнос може бути знищений (мається на увазі не поголовне винищення, а розпад етносу як системи), що призведе і до загибелі антисистеми. У разі ж, якщо етнос вціліє, то доля «малого народу» може скластися по різному. Інколи він буває повністю знищений. Однак найчастіше під удар ззовні або зсередини потрапляє тільки політичний авангард «малого народу» та найактивніші його члени. Більша ж частина «малого народу» залишається цілою і знову продовжує повільно та неухильно вести руйнівну роботу й чекати своєї нової зоряної години. В наступну кризу «малий народ» намагатиметься знову завдати удару по етносу, причому виступить під тими гаслами та знаменами, які будуть актуальними в цей момент, навіть якщо вони й прямо протилежні тим, під якими він боровся минулого разу. Це цілком закономірно, адже його членами рухає ненависть, форма ж, у якій її можна реалізувати, принципового значення не має.

Підсумовуючи вище сказане, наголошу, що той чи інший різновид антисистеми для свого стабільного існування обов'язково запозичує філософські, релігійні чи соціальні ідеї, що виражають позитивне світовідчуття. Однак слід зазначити, що в принципі ці ідеї не мають і ніколи не мали нічого спільного з антисистемами, оскільки для будь-якої антисистеми смертельними є контакти з позитивним світосприйняттям. Адже, як говорилось вище, антисистема може пристосувати або трансформувати під свої потреби будь-яку безневинну ідеологію чи ідею. Водночас деякі вчення через свою специфічну спрямованість ніби спеціально пристосовуються авторами для наступного використання їх антисистемами. Як правило, ці вчення вже у вихідному варіанті містять певні положення, досить цінні для антисистем. Як правило, це стандартний «джентльменський набір» антисистеми, що включає концепцію виправдання руйнівної дії антисистеми на навколишні системи боротьбою за майбутні блага та світле майбутнє, прихід якого завжди відкладається на не зовсім визначе-

ний термін, концепцію поділу індивідів на «своїх» та «чужих» за будь-якою більш або менш стандартною ознакою, і методу виправдання знищення «чужих» ніби існуючими їх відмінностями від «своїх», що визначають їх неповноцінність. Крім того, необхідним, хоча й необов'язковим атрибутом таких доктрин є здебільшого немотивоване спаплюження всіх історичних конкурентів, включаючи і вкрай консервативні за своєю природою етнічні традиції, що є у всі часи головною перепоною для розвитку й поширення антисистем.

Для протидії антисистемам у сучасних умовах необхідна координація. Однак при організації такої роботи ні в якому разі не слід забувати, що антисистема існує як ціле. Її окремі члени можуть бути досить несимпатичними самі собою, але їх не можна ототожнювати з антисистемою і тим більше покладати на них всю повноту відповідальності за її дії. Кожен член антисистеми може й повинен відповідати тільки за зроблене ним особисто. Тому зараз боротьба з антисистемами повинна вестись не шляхом фізичного знищення всіх членів антисистеми, як це було у середньовіччі, а шляхом створення умов, в яких антисистеми не можуть завдати скільки-небудь відчутного удару нормальним етнічним і соціальним системам.

Примітки

[1] *Берг Л.С.* Труды по теории эволюции.-Л.,1977.-С.267.
[2] *Лотман Ю.М.* Феномены культуры //Труды по знаковым системам.-Тарту,1977.-Вып.IX.-С.8.
[3] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси.-М.,1987.-С.463.
[4] *Леви-Строс К.* Структура мифа //Вопросы философии,1970. – №7.
[5] *Бойс М.* Зороастрийцы.-М.,1987.-С.6.
[6] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси.-С.453.
[7] Там же.-С.447.
[8] *Светлов Э.* Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до реставрации.-Брюссель,1986.-С.363.
[9] *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен.-М.,1977.-С.15.
[10] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.-М.,1913.-Т.2.-С.68.
[11] *Клибанов Л.И.* Народная социальная утопия в Древней Руси.-С.-Пб.: Ретро,1998.-С.175.
[12] *Клибанов Л.И.* Народная социальная утопия в Древней Руси.-С.17.
[13] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси.-С.558.
[14] Див.: Баскаков Н.А. Русские фамилии монголо-татарского происхождения.-М.,1979.
[15] *Гумилев Л.Н.* От Руси до России. Очерки этнической истории.-С.-Пб.,1992.-С.135.
[16] *Федотов Г.* Россия и свобода.-С.-Пб.,1991.-С.187.
[17] Див.: Кучеев А.М. Следы тюркского элемента у однодворцев. Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР.-№15.-Л.,1970.-С.134.
[18] *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость. В кн.: Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов.-М.,1992.-С.75.
[19] *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь.-М.,1992.-С.624.
[20] Там же.
[21] *Ключевский В.О.* Соч. в 9-ти томах.-М.,1988.-Т.II.-С.372.
[22] *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический язык средневековья.-М.,1982.-С.223, 226.
[23] *Пайпс Р.* Россия при старом режиме.-М.,1993.-С.130.
[24] Див.: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. - М., 1992. – С.427.
[25] Див.: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. - М.,1992.
[26] Там же.-С.253.
[27] *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли.-Л.,1989.-С.460.
[28] *Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия.-М.,1993.-С.189.
[29] *Шафаревич И.Р.* Русофобия /Шафаревич И.Р. Сочинения в 3 т. Т.2.-М.,1994.-С.111.
[30] Див.: Юргалов А. Опричнина и Страшный Суд //Отечественная история.-М.,1997.-№ 8. - С.52-76.

[31] *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли.-Л.,1989.-С.448.
[32] *Шафаревич И.Р.* Русофобия /Шафаревич И.Р. Сочинения.В 3 т. Т.2.-М.,1994.-С.89.
[33] *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли.-Л.,1989.-С.453.
[34] *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории /Шафаревич И.Р. Сочинения в 3 т. Т.1.-М.,1994.-С.326.
[35] *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь.-М.,1992.-С.265.
[36] *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли.-Л.,1989.-С.456.
[37] *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь.-М.,1992.-С.255.
[38] *Шафаревич И.Р.* Русофобия / Шафаревич И.Р. Сочинения. В 3 т. Т.2.-М.,1994.-С.111.
[39] Див.: Ахмеров Р.А.Биографические кризисы личности.-М.,1994.
[40] Див.: Реан А.А. Аутоагрессивный патерн личности //Ананьевские чтения-98 /Под общей редакцией А.А.Крылова.-С.-Пб,1998.

РОЗДІЛ II

АРХАЇКА І РОЗВИТОК СВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

2.1. Особливості міфологічного мислення

Гуссерєв писав, що життєвий світ людини – це передусім світ донаукового життя з його хаосом неупорядкованих споглядань, з його первинними буденними структурами просторовості та часовості, здогадками, забобонами і передбаченнями. Це сфера дотеоретичного досвіду й одночасно «глуха прихована атмосфера», обрій усіх помислів і можливостей пізнання, апріорних структур допредикативного досвіду, з рефлексії яких потім проростають цінності культури, раціональне мислення, абстрактні поняття, наукові конструкції, філософські установки[1]. Раціональне знання, що розкриває світ як систему об'єктів, може заступати від нас справжній внутрішній світ людини. Використання мови як інструменту раціонального мислення вбиває його емоційний, чуттєвий бік, що відроджується потім не в науковому, раціональному світі, а в світі мистецтва. Кожна людина стикається з життєво важливим завданням творчого синтезу своїх уявлень про світ, що мають різну природу та походження. Без цього важко будувати і планувати своє життя. Світ даний нам у хаосі чуттєвих, просякнутих емоціями образів, уламках раціонального знання про нього, взятого у школі, спогадів про події минулого, конгломерату історії індивідуального минулого, портретів людей, які справили на нас великий вплив, і все це дивно виражено у почуттях, наочних образах і поняттях. Головна мета, яка підпорядковує собі і спрямовує синтез, – побудова моделі світу, що охоплює світ природи, соціальний світ («я» та «інші»), внутрішній світ.

Індивідуальна модель світу, що формується, має два боки. Перший – пізнавальний бік, зміст і структура уявлень про світ. Елементи наших уявлень про світ, поняття, образи повинні бути організовані в якусь систему. Світ відображений у сітці значень цих елементів. Це, так би мовити, парадигматика моделі світу – стійкі зв'язки елементів. Як організований будь-який словник природної мови? Він організований через співвідношення слів, елементів лексики. Через співвідношення слів ми розуміємо їхнє значення, саме тому словники укладені великими тавтологічними циклами.

Одразу привертає увагу фундаментальна властивість життєвої моделі світу: вона просякнута вірою і синкретизмом. Жодна людина через кінцевості свого існування не може побудувати повністю верифіковану, перевірену логікою та фактами картину світу. Це видно навіть в уявленнях про світ природи (невиразні спогади звичайної людини про закони фізики, біології тощо). Разом з тим перевірити всі одкровен-

ня величезної кількості вчених, які досліджують цей світ, немає можливості, тому змушені сприймати їх висловлювання «на віру», орієнтуючись при цьому на біографію вченого, ступінь його визнання у науковому співтоваристві та інші обставини, що визначають магічну владу авторитету. Ми використовуємо пристрої, принцип роботи яких нам до кінця не зрозумілий і дія яких перетворюється у свого роду магічний ритуал. Оскільки апарат понять численних наук, що пояснюють світ, нам до кінця не відомий, ми сміливо замінюємо чітко певні наукові поняття їхніми корелятами – образними ідеями. У цій моделі відсутня ієрархія понять. Домашня кішка може набувати людських рис і підвищуватися до статусу майже члена сім'ї, а загорнутій у целофан курці в холодильнику може бути відмовлено навіть у біологічному походженні: вона розглядається не як колишня жива істота та об'єкт, що відчуває, а як нежива продукція птахофабрики.

Другий бік моделі світу пов'язаний з його пізнанням, функцією. Світ для нас не статична структура, а жива дія – наша власна, інших людей і сил природи. Ця дія розгортається у часі як історія світу (космологія), історія людства, історія нашого життя, історія розвитку і вирішення конкретних ситуацій (подія).

Парадигматична структура світу в цьому плані для нас тільки арена боротьби і зіткнення пристрастей, сил та інтересів, людського і природного початків нашого життя. Сама модель світу перетворюється у певну розповідь про те, що було чи буде, у якій поєднуються і наслідують один одного елементи картини світу. Це, так би мовити, синтагматична структура моделі, що визначає рух від однієї теми життя до іншої і порядок розгортання кожної теми. Будь-яка історія ідеї, людини, соціуму, організації, біологічного виду, космосу включає у себе опис народження, розквіту, згасання і смерті. Кожна людина шукає розв'язання своїх екзистенційних проблем: для чого я з'явився на світ, для чого я живу, що буде після смерті, у чому зміст щоденної праці, до якої я, мов білка у колесі, як Сізіф, повертаюсь кожного наступного дня.

Правила опису світу як дії зафіксовані навіть у базовій структурі нашої мови – структурі речення: агент (живий ініціатор дії), пацієнт (суб'єкт, який відчуває на собі дію), об'єкт (предмет, що підпадає дії), результат (річ чи фізичний стан, що виникає в результаті дії), інструмент (знаряддя або засіб дії), місце і час дії тощо. [2] Структура речення, таким чином, ізоморфна структурі людської дії. Вже у цьому проявляється вимушена антропоморфність мовної картини світу – ми говоримо «і в цей момент стілець впав», так ніби ми маємо справу з живим предметом. Сліди дотеоретичного мислення можна знайти у пам'ятках архаїчних культур, у будові системи природної мови, що історично, шар за шаром, складається. Живі зразки – у крос-культурних дослідженнях і в розвитку дитини.

Перша історична форма синтетичного осягнення світу – це міфи. «Міф» – з грецької – розповідь, слово. «Міфи – це короткі оповідання про діяння предків і походження речей. Окремі оповідання організовані в систему життєвих уявлень народу чи епохи в міфологію» [3]. Міф перетворює хаос у космос, створює для первісної людини можливість осягнення світу як організованого цілого, виражає його у простій і доступній схемі. Історико-культурні дослідження дозволяють узагальнити істотні ознаки міфологічного мислення.

Інтерпретація міфу антропоморфна: він наділяється тими якостями, які забарвлюють життя індивіда в його взаємозв'язку з іншими людьми. Невиділеність індивіда з навколишнього світу, невідділеність від інших людей і природи, відсутність суб'єкт-

об'єктної опозиції, початкова нерозколотість світу також специфічні для міфології. Міфологічні образи наділяються субстанціональністю, розуміються як реально існуючі. Символічне уявлення продукує образи, що сприймаються як частина дійсності. Боги такі ж реальні, як і уособлювані ними стихії. У міфі синкретично поєднані космологічна модель і історія світу, віра, релігія, етичні зразки поведінки [4].

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

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

Символ полісемічний, і для його розуміння може знадобитися естетичне сприйняття, інтуїція, асоціативне мислення, знання культурної традиції.

Метафора, мабуть, один з головних засобів міфологічного мислення. «Phora» з грецької – рух. Метафора – семантичний рух, перенесення, поширення або поєднання змісту. Поєднання образів, що ніби не поєднуються, породжує новий зміст. При цьому з'являється враження особливої конкретності цього нового змісту. Сліди архаїчних культур видно у величезній кількості «затертих», що стали звичними, метафор: «ніжка стола», «горло пляшки» тощо. Жива метафора – це засіб розумових інновацій, інколи досить глибоких і таких, що виражають нове розуміння світу, зміну парадигми («ядерні» чи «корінні» метафори, що виражають бачення світу людиною певної епохи або культури). Наприклад, «книга природи, написана мовою математики» (Галілей), «чорний ящик» (Н.Вінер), «людина як комп'ютер» (комп'ютерна метафора у психології). Метафори широко використовуються в мові поезії, в риториці як засіб пояснення і аргументації, маючи могутній сугестивний вплив. Р. Якобсон взагалі бачив у метафорі коріння поезії [5].

У буденному житті метафора використовується у тих випадках, коли людині важко висловити думку в конкретному й точному слові. Якщо людині не вистачає лексики для характеристики іншої людини, вона може це зробити, використовуючи не словесний, а образний код. Іншого можна уявити як річку чи джерело (прозоре, з низькими берегами, що тихо дзюрчить рівниною, або бурхливе, з кам'яними берегами, яке спадає з гір), як небо (холодне зимове, ласкаве літнє тощо), як дерево (одиноке, тонке тощо). До речі, символіка і метафори світового дерева – один з центральних і поширених образів давньої міфології, що пояснює будову світу та суспільства в цілому.

Первісна людина, обмежена у своєму інтелектуальному інструменті, позбавлена ще не вироблених систематизованих і упорядкованих словесно-понятійних струк-

тур, будувала модель світу в словесно-образному коді, у формі міфу. Це зовсім не означає абсолютної примітивності, ірраціональності та бездуховності міфу. К. Леві-Стросс настирливо обстоював точку зору, згідно з якою міфологічне мислення не є щось нижче й збиткове порівняно з розвинутим мисленням сучасної людини. Це таке ж мислення, просто воно оперує іншими матеріалами – якостями предметів, що чуттєво сприймаються. Звичайно, це крайня точка зору, оскільки важко уявити наявність у первісної людини повноцінно сформованого конкретно-операційного чи формально-логічного інтелекту.

Спробуємо розібратися спочатку у структурі міфу, в його парадигматичних одиницях, що є складовими міфу. Комбінація цих елементів породжує різнобічність міфічного. З цієї точки зору міф є мовою образів, що має чітку структуру і здатний передавати знання про світ не гірше, ніж абстрактна логіка [6].

Таким чином, міф і міфологічне мислення – стартовий момент в історії людства і разом з тим органічна частина сучасної культури, що збереглася. Можливо, міфічне має відношення і до початку історії життя конкретної людини, початковим стадіям її розвитку?

Величезний прошарок життєвого досвіду формується у віці до 7-8 років. Дитина починає оволодівати знаннями про навколишній світ, користуючись тими обмеженими інтелектуальними засобами, які є в її розпорядженні на початковій стадії онтогенезу. За Ж.Піаже, – це період доопераціонального інтелекту з властивими йому егоцентризмом, центраціями, статичністю, невідворотністю. Основний засіб формування картини світу у цьому віці – початкові поняття, що прикуті до дій, образні й конкретні. Конкретність набуває форми реалізму: речі для дитини те ж саме, що явища неречового характеру (фантазії, імена, думки, моральні обов'язки тощо). Відсутня чітка різниця між грою та дійсністю. Основою мислення є трандукція: рядорозташування елементів замість встановлення причинно-наслідкових відносин. Сам синтез картини світу відрізняється синкретизмом, тобто об'єднанням рядорозташованих елементів у глобальну всеохоплюючу систему. Початкова картина світу, таким чином, подібна до тієї, яка виникає на початкових стадіях розвитку людської культури. Подібність дитячої і міфологічної картини світу, мабуть, обумовлює той особливий інтерес, який дитина відчуває до фольклорного матеріалу.

Ж. Лакан, заперечуючи проти розуміння дитини як істоти в інтелектуальному плані абсолютно недосконалої, зауважує: «Ми бачимо, як дитина дивно відкрита всьому, що дорослий говорить їй про сенс світу. Чи задався хто-небудь запитанням, що означає для такого почуття іншого чудесна сприйнятливість дітей до всього, що стосується міфу, легенди, казки, історії – і та легкість, з якою вони віддають себе у владу оповідання? Невже це сумісно з тією грою в кубики, за допомогою якої Піаже демонструє нам, що дитина тягнеться до коперніанського пізнання світу» [7].

Чи існує міфологічне мислення і міфологічна картина світу у сучасної дорослої людини? По суті, це запитання породжує одразу ж два підпитання: а) чи існують інтелектуальні передумови міфологічного сприйняття світу у дорослої людини і б) чи немає особливих переваг у міфологічного сприйняття світу перед раціонально-теоретичним.

Спробую відповісти спочатку на перше запитання.

М.Коул зазначає з приводу досліджень первісного мислення, які проводив Л. Леві-Брюль, що прихід логічного мислення не призвів до повного зникнення дологічного: щоб сліди (дологічного мислення) щезли, всі поняття, які ми використо-

вуємо, скажімо, у повсякденному житті, повинні були б виражати винятково об'єктивні якості і співвідношення життя та явищ. Насправді це відповідає лише дуже невеликій кількості наших понять, особливо тим, які використовуються у науковому мисленні.

Послідовник Л.С.Виготського П.Тулвісте зазначав: «Існує очевидний зв'язок між різними формами діяльності та неоднорідністю мислення. Це справедливо як для однієї культури, так і для різних культур. Причину неоднорідності вербального мислення не слід шукати у випадковому збереженні суспільством чи індивідом «старих», «нижчих» або «попередніх» соціоісторичних чи онтогенетичних стадій мислення. Навпаки, її слід шукати у багатогранності видів діяльності, розподілених у суспільстві й таких, що виконуються індивідами. Ця неоднорідність формувалась протягом історії суспільства так, що з розвитком матеріального виробництва виникали нові форми діяльності. Ці нові форми вимагали нових типів мислення та породжували їх. Водночас зберігаються «старі» типи мислення, що виконують у суспільстві певну роль і продовжують функціонувати» [8].

Доросла людина, безперечно, здатна рефлексувати свій досвід у формально-логічному мисленні. Але правильна раціональна обробка матеріалу досвіду виробляється далеко не для всіх сфер життя людини і стосується передусім сфери професійної діяльності. Таким чином, дотеоретичне мислення зберігає свою силу і продовжує функціонувати насамперед у позапрофесійних сферах життя людини. Для більшості людей сфера дотеоретичного, в іронічному розумінні дилетантського, просякнутого образами та елементами мислення, – позапрофесійна, що включає у себе особисте життя, політику, суспільство тощо. Саме в цих сферах відкривається простір для міфологічного мислення.

Тепер постараюся відповісти на друге запитання – чи не є міфологічне мислення в цих сферах цілком адекватним і чи не має воно переваг перед раціонально-теоретичним. Е.Кассірер, пояснюючи необхідність міфу, писав, що міф – одна з символічних функцій (поряд з наукою, мистецтвом, релігією, мовою), притаманних людині. Міф узагальнює досвід безпосередньо, просто, нерефлексивно. Там, де розум шукає складності, міф дає простоту безпосередній данності. У мові виражені й логічні, й міфологічні способи мислення. «Якщо мова повинна стати інструментом мислення, сформуватися для вираження понять і суджень, то це перетворення може здійснюватися тільки ціною відмови від безпосереднього досвіду. Зрештою, від притаманного йому початкового конкретного та емоційного змісту. Від живого тіла залишається лише скелет» [9].

І тут ми стикаємося з двома проблемами.

Перша проблема – в якій формі існує живий досвід людини в моменти, що передують рефлексії і раціональній обробці. Відповідь на це запитання тривіальна: у формах дотеоретичного мислення. Однак зовсім нетривіальна при цьому одна обставина: у чому інтегрується живий досвід, що відноситься до різних фрагментів життя людини? Що є дотеоретична модель світу як змістова основа інтерпретації?

Тією мірою, якою людина не піддає своє життя науковому аналізу (а це переважна більшість випадків), відповідь на це запитання проста – вона зобов'язана бути дотеоретичною та міфологічною, це та ж неаристотелева логіка конкретного, про яку говорилось вище.

Друга проблема – чи все в людському житті є доступним раціоналізації, рефлексії в сухому, вбиваючому почуття, формально-логічному мисленні? Перед кож-

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

В історії культури є приклади такого синтезу – міф як нерозчленована єдність мови речення, як мовний конструкт, і одночасно вербалізований опис дій, різниці між якими первісна людина вірогідно не знала), мистецтва (вираження переживань), науки (міфологічна картина світу як агона й арени дій сил природи та людини, різниці між якими також не робилось), релігії (символ віри, що приймається без раціонального дослідження). Згадаємо міф про Прометея. У ньому поєднана картина світу (світ недосконалий), аксіологічний образ людини, що несе людям вогонь (місія і дія), переживання (страждання як невідворотний наслідок дій, що змінюють світ).

Звернімося до відносно пізнішого прикладу. Економічний прогрес англосаксонських націй у XVIII – XIX ст. пов'язують з феноменом протестантської етики. Це три чесноти англійців: благочестя, комерція і свобода, які забезпечили їм історичний успіх. Першоджерело в цьому ряду – благочестя, що трактується як приналежність до кола вибраних Богом. Що створювало можливості вибраності? Достойне життя (відмова від розкішності та тілесних насолод), енергійне та успішне наслідування мирському «покликанню» (мотивація досягнень). Досягнення забезпечувались особливою увагою до їхніх інструментів – природно-наукових та технічних дисциплін, розподілу праці й виражалося підсумково в комерції. Комерція логічно стала другою чеснотою і виражала вихідну позицію людини покликаної і активно діючої. Комерція вимагала політичного забезпечення та породила політичну структуру – демократію для вибраних і, відповідно, свободу (й індивідуалізм) як третю чесноту [10].

Протестантська картина світу має всі ознаки міфології: включає картину світу як арени, агону божественного, суспільного, політичного, економічного, людського (в тому числі наукову, як компонент, що абсолютно не суперечить божественному походженню світу), опис способу життя, можливості, необхідності й меж дій людини, розв'язання екзистенційних проблем (життя, смерть, успіх тощо) і вираження пов'язаних з ними переживань людини, естетичний і релігійний начала. Міфологія протестантизму виразилась у численних міфах – біографічних канонах, історичних легендах, літературних творах тощо. Зворушує детальність реалізації міфологеми у дуже конкретній регламентації і ритуалізації способу життя, манери вдягатися, сюжетах малярських і літературних творів, оснащення протестантської культури численними символами та метафорами благочестя, вибраності й успіху.

Емпіричні дослідження підтверджують дієвість міфологічного, перетворюючи людське життя, наповнюючи його значимістю та змістом. Можна послатися на дослідження Мак Клелланда, який показав зв'язок протестантської етики і мотивації досягнень та економічного успіху суспільства. Аналіз літературних джерел (драм, судових журналів тощо) показав, що періоди економічного розквіту в історії Англії збігаються з періодами переважання в літературних джерелах тематики досягнень [11].

Чи можна вважати протестантський міф панацеєю від усіх бід людини? Р.Мей так про це пише: людина вікторіанської епохи протиставляла «волю» «бажанню» і

використовувала її як здатність відмовитись від «бажання». Це виражало орієнтацію на досягнення й амбітні спроби вікторіанської людини маніпулювати своїм оточенням і керувати природою залізною рукою, а також керувати собою та своїм життям як яким-небудь об'єктом. У клінічних проявах результатом цього процесу є дедалі більша емоційна порожнеча, поступове спустошення внутрішнього змісту [12].

Ю. Хабермас вважав, що одна з вад бачення світу, характерна для західної цивілізації, – тоталітарне панування інструментального розуму, примат раціо. Таким чином, протестантська міфологія, давши колосальний імпульс економічному розвитку, певною мірою вичерпала свої можливості відносно духовного, неутилітарного боку життя людини.

Для опису моменту вичерпання можливостей і краху міфу Д.Брунер ввів спеціальний термін – «міфоклазм». Міфоклазм означає катастрофічну руйнацію міфологічної картини світу в період зламу соціальних підвалин суспільства. У цьому терміні сховано те, що відбувається, коли людина повстає проти міфів, як проти батька, що слабне, з нестримністю і почуттям образи відданої людини. Міфи повинні були бути корисними, але підвели мене! Це виражається в іконоборстві (наприклад, «Бог помер!») і в напрямку сил на знищення тих самих міфів, на які людина так намагалася спертися. Це, в свою чергу, супроводжується закликом: «Я проживу без міфів!». Цей процес сам по собі є найяскравішою і найвиразнішою формою міфологізування, що самознищується [13].

Розпад міфологізованої картини світу породжує у людини тривогу і неспокій. Джерело цих тривог і неспокою полягає у тому, що людина втратила свій світ. Зміна, що відбулася, полягає «у втраті зв'язку з цим світом, з іншими людьми і з самим собою. Тобто міфи і символи втратили свою силу» [14]. Чи можуть суто раціональне пояснення та ідея зняти цю тривогу і неспокій? Р. Мей так відповідає на це запитання: «Мій досвід психоаналітика змушує мене сумніватися – чи знімають взагалі раціональні пояснення неспокій; насправді відбувається дещо інше: пояснення стає засобом вираження більш грунтовного міфосу, який справді зачіпає людину на рівнях більш глибоких, ніж раціоналізм»[15]. Міфос – термін, який потрібний, щоб позначити міф, який все ще життєздатний , але частково несвідомий і перебуває у процесі формування. У формі міфосу виражається розуміння людиною фундаментальних проблем свого існування.

Таким чином, єдина альтернатива зруйнованому міфу – інший міф.

Тепер мені хотілося б розглянути проблему міфу дещо з іншого боку. Оскільки релігія розвивається із сліпого поклоніння Життю і магічного «відвернення» від Смерті до певного тотемного культу або іншої сакралізації, своїм власним шляхом розвивається ще один різновид «символів життя», також беручи свій початок в абсолютно непередбачуваних процесах і досягаючи кульмінації у незмінно значущих формах. Таким середовищем є міф. Хоча міф пов'язується в основному з релігією, насправді його походження неможливо простежити, як у ритуалі, в чомусь подібному на «релігійне почуття» або страх, або містичне благоговіння, або навіть святкове збудження. Ритуал починається з рухових устремлінь, які хоч і є індивідуальними, одразу ж оповиваються в конкретну форму і таким чином створюють публіку. Міф починається з фантазії, яка може довгий час залишатися невираженою, адже примітивна форма фантазії – це цілком суб'єктивний і приватний феномен *мрії* (або *сну*).

Нижча форма історії, що розповідається, не набагато перевищує виклад мрій. Вона не має ніякого відношення до зв'язку або навіть узгодженості дій, ні до вірогід-

ності або здорового глузду. Тобто примітивна історія володіє значенням не буквальним, а якимось іншим. По суті, створюється з матеріалу мрій; образи такої історії беруться з життя, це – предмети та істоти, але їхня поведінка відповідає якомусь неемпіричному закону; за здоровим глуздом вона просто не відповідає йому. Єдиним поясненням такої історії є, відповідно, тільки те, що ніхто й не турбується про те, грають їх *драматичні персонажі* просто ролі чи ні. Така поведінка в дійсності не притаманна діючому суб'єкту, тому, *кого цей діючий суб'єкт представляє,* подібна поведінка у викладеній історії може навіть просто представляти вчинки такої символізованої особистості. Іншими словами, психологічна основа даної нісенітниці полягає в тому, що наведена тут історія є фабрикуванням із суб'єктивних символів, а не із спостережених звичаїв і природних явищ. Психоаналітики, які вважали, що подібна неусвідомлена метафора повинна бути розумним поясненням наших таємних мрій, можуть надати нам достатньо свідчень подібних фантазій. Така фантазія повністю обмежується почуттями та бажаннями її автора, дивними у своїй химерності або загадковості, які складаються з суміші страхів і замовчувань, що не визнаються відкрито, сформульованих, розказаних і переказаних заради *самовираження*. Але навіть у такому разі історія – це певне вдосконалення простої мрії, тому що саме її викладення вимагає набагато більше зв'язку, ніж звичайно буває у наших нічних кошмарах. В історіях повинна бути логічна нитка; образи, що містять у собі дещо більше, ніж ті, з якими ми маємо справу у сновидіннях.

Оскільки історія розповідається досить некритично налаштованій аудиторії людиною, яка цю історію створила, то інколи дана розповідь виявляється значною мірою нерозумною, але нікого не ображаючою. Кожен, хто спостерігав, як маленькі діти розповідають одне одному історії, може підтвердити це. Але тільки-но історія поширюється, вона стикається з більш суворими вимогами до її значення. Якщо вона продовжує існувати в більш широкій сфері, вона підлягає різним модифікаціям в інтересах зв'язаності та привабливості для публіки. Їх винятково особистісні символи замінюються більш універсальними: замість або поряд з предметами з'являються тварини, духи, відьми. Як священне змінює свою форму і поступово, в ході ритуальної дії персоніфікується, так само розвиток і інтеграція дій в історії примушують символи фантазії приймати дедалі розумнішу зовнішню форму, яка відповідає тій ролі, яку вони знаходять. Виникає більш високоефективний образ дій – фабула з тваринами, казка про ошуканця або ортодоксальна історія з участю духів. Часто-густо тема є досить ефемерною – просто прихід додому людини, яка заблукала, зустріч у лісі з людоїдом, але такі прості сюжети розгортаються одночасно з розвитком життєвих умінь і соціальної організації, перетворюючись у добре відомий *жанр* чарівних казок.

У даному разі ми маємо літературну продукцію, яка належить цивілізованим народам Європи абсолютно такою ж мірою, як і первісним культурам відсталіших континентів. Аристократичні істоти, вожді й принци відіграють тут основну роль; дракони та людоїди, а також злі королі або прекрасні чарівниці, що володіють величезною силою, витісняють ведмедів, крокодилів, злих мерців, які належать більш давній традиції. Людина навчилася цілеспрямованому уявленню через публічні виступи та реалістичне відображення у формі справжнього мистецтва, настільки віддаленого від індивідуальної мрії, наскільки ритуальний танець далекий від стрибків і криків, що служать для самовираження.

Однак цей високий розвиток фантазії так і не привів нас до міфології. Незважаючи на те, що чарівна історія є, можливо, старішою, ніж міф, останній є не просто

вищим ступенем розвитку першої. Він також звертається до примітивної фантазії, але момент його походження з цього джерела знаходиться в далекій історії культури, задовго до еволюції нашої чарівної казки. Казка зажадала не більш високого рівня розповіді історії, а тематичного зрушення, щоб покласти початок тому, що називається «міфотворчим інстинктом».

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

З другого боку, міф, вірять у нього в буквальному розумінні чи ні, сприймається з релігійною серйозністю або як історичний факт, або як містична «істина». Типова тема міфу трагічна, а не утопічна, а його персонажі схильні зливатися із стабільними особистостями надприродного характеру. Два божества, певною мірою схожі між собою (можливо, чудом народжені й володіють дивною силою, а потім гинуть як герої), стають ототожнюваними: вони перетворюються в єдиного бога з двома іменами. Ці імена можуть ставати простими епітетами, що пов'язують цього бога з різними культами.

Усе це робить героя міфу абсолютно відособленими від героя казки. Не має значення, наскільки зачарований принц з казки про Білосніжку схожий на джентльмена, який будить сплячу красуню, – цих два персонажі не ототожнюються. Чарівні історії в казках ніколи не пов'язуються одна з одною. Міфи ж дедалі тісніше сплітаються в одну нитку, вони утворюють цикли, їхні драматичні персонажі, як правило, внутрішньо пов'язані, якщо не ототожнені. Сценою їх є реальний світ – море, небо, гора Олімп, – а не якась чарівна країна, якої немає на карті. Така радикальна несхожість двох видів історій наводить на думку, що у них абсолютно різні функції. І, звичайно, у міфу важча і серйозніша мета, ніж у казки. Елементи обох багато в чому подібні, але вони абсолютно по-різному використовуються. Казка – це особисте задоволення, вираження бажань та їх уявне виконання, компенсація за швидкоплинність реального життя, втеча від дійсного розчарування та конфлікту. Оскільки функція казки суб'єктивна, її герой обов'язково є конкретним і олюдненим; він, хоч може володіти і чарівними силами, ніколи не розглядається як божественний.

З другого боку, міф (в його найбільш загальному вигляді) – це осягнення природних конфліктів, людського бажання, розладнаного нелюдськими силами, ворожим гнітом або протилежними бажаннями; це – історія народження, пристрасті й поразки, що настає зі смертю, яка є долею всіх людей. Гранична кінцівка міфу – це не бажане перекручення світу, а серйозне уявлення про його фундаментальні істини, моральна орієнтація, а не втеча. Саме тому міф не вичерпує своєї функції при розповіді, і саме тому окремі міфи не можуть закінчуватись без зв'язку з якими-небудь іншими міфами. Оскільки міф представляє, хоч і метафорично, картину світу,

проникнення в життя взагалі, а не уявну біографію якоїсь особи, міф, як правило, стає систематизованим; образи з однаковим поетичним значенням зливаються в один, а персонажі з абсолютно різним походженням вступають у певні відносини один з одним. Більше того, оскільки міфічний герой – це не суб'єкт егоцентричних мрій, а суб'єкт більш великий, ніж будь-який інший, він завжди вважається надлюдиною, мало не божеством, він, нарешті, походить від богів і є чимось більшим, ніж людина. Його сфера діяльності – це реальний світ, оскільки те, що він символізує, належить реальності; при цьому не так важливо, наскільки фантастичним може виявлятися його вираження.

Звичайно, матеріалом міфу є вже знайома символіка мрій і снів – образи і фантазія. Не дивно, що психологи знайшли у міфу той же самий матеріал, що й у казки: у обох є символи для батька і сина, для дівчини, дружини і матері, для одержимості й пристрасті, для народження і смерті. Різниця полягає в двох відповідних застосуваннях цього матеріалу: один – переважно для забезпечення заміщуючого досвіду, другий – головним чином для розуміння реального досвіду. Обидва інтереси можуть служити для однієї і тієї ж вигадки, їх повне розділення належить тільки класичним випадкам. Напівмістичні мотиви зустрічаються у мріях і навіть у снах, а елемент фантазії компенсації може продовжувати існувати в самих універсалізованих, досконалих міфах. Це невідворотно, тому що останній тип у певному розумінні виріс з першого, оскільки будь-яке реалістичне мислення походить від егоцентричної фантазії. Ніякої чіткої розділяючої лінії між ними не існує. Але однак вони настільки різні, як літо і зима, ніч і день або будь-які інші крайнощі, між якими немає чіткої межі.

Ми не знаємо, в який саме момент еволюції людської думки починається міфотворчість, але вона починається десь одночасно з розумінням *практичного змісту* легенди. У будь-якій фантазії, утопічна вона чи ні, існують елементи, які відтворюють реальні людські відносини, реальні потреби і страхи, ускладнення і конфлікти, які вирішує «щасливий кінець». Навіть якщо реальна ситуація швидше символізується, ніж описується (приголомшуючі обставини можуть бути добре замаскованими, а таємничі умови сприймаються дивним чином), з цими елементами пов'язані певне значення та емоційний інтерес. Людоїд, змій, відьма – це цікаві персонажі чарівного світу. На відміну від героя, вони, як правило, є стародавніми істотами, які протягом багатьох поколінь турбують наш світ. У них є свої замки, печери або відособлені житла, своє чарівне зілля; вони здійснюють вчинки, спрямовані проти їхніх жертв, у них надзвичайно погані звички, наприклад, схильність до людоїдства. Як правило, в історії, яка поспішає наблизити успішну для героя розв'язку, характеристика цих істот дається лише мимохідь; однак цього достатньо для того, щоб активізувати розум.

Літературні велетні-людоїди й вампіри з популярних передач втілюють одні й ті ж сили, що й у звичайних казках, тому ці ж казки, яким навіть більшість дітей не буде вірити, можуть нести на собі тягар ідей, абсолютно вторинних стосовно їхньої власної мети, ідей, які є найочевиднішими елементами забобонів. Предок у могилі, який наводить жах, є казковим домовиком – божеством забобонів. Світ очима людини, яка вірить у привидів, – це казкова рефлексія, фантазія, де жахливі елементи приєднуються до культових об'єктів і таким чином сприймаються серйозно.

У тій сутності, яку може втілювати символ, немає нічого космологічного. Божества в класичному розумінні не можуть народитися в казках, оскільки значення ос-

танніх особистісне, оскільки ситуація в таких казках невідворотно є жанровою картиною, місцевим, тимчасовим людським оточенням, незалежно від того, наскільки воно викривлено або замасковано. Сили, які відіграють свою роль в індивідуальній мрії, – це сили соціальні, а не світові. Оскільки герой є певною самодостатністю, то метафоричні дракони, яких він убиває, – це його старші супротивники або особисті вороги; їх проекція в реальний світ як священних істот може дати тільки предків, печерних чудовиськ, духів і дивних напівбогів.

Варто зазначити, що коли ці вторинні персонажі мрій або історій втілюються у нашому уявленні про зовнішній світ як об'єкти забобонів, вони являють собою узагальнену, піднесену концепцію обговорюваних соціальних сил: не батьки людини, а загальна персоніфікована батьківська сила всіх поколінь може проглядатись у казковому предку-тварині, якому він поклоняється; не брат людини, а «Великий Брат» – в дусі-ведмеді, який є її знайомцем з лісу. Процес символізації, хоч і часто затемнює походження наших ідей, однак посилює їх концептуальну форму. Тому демон не є конкретною особистістю, а людським втіленням такої особистості, через яку нас пригнічують, ставлять нам перепони, випробовують, або завдяки якому ми добиваємось тріумфу. Хоча він народився із суто егоцентричного уявлення, він надособистісний, продукт не тільки окремого досвіду, а *соціального прозріння.* Він являє собою енергійний фактор у житті, саме тому він проектується на реальність через релігійну символіку.

Великий крок від казки до міфу робиться тоді, коли не тільки соціальні сили – люди, звичаї, закони, традиції, – а й космічні сили, що оточують людство, відображаються в оповідях; тоді не тільки відносини індивіда з суспільством, а й відносини людства з природою осягаються через спонтанну метафору поетичної фантазії.

Можливо, цей перехід від суб'єктивно орієнтованих історій, окремих і незалежних, до організованого й вічного вираження про світову драму міг ніколи не відбутися, якщо б творчому мисленню не допомагала присутність вічних, очевидних символів, що даються природою: небесні тіла, зміна дня і ночі, пори року, припливи та відпливи. Так само, як соціальна система особистого життя, що осягається спочатку в мрієподібних, зародкових формах, поступово дається через тривале осягнення в релігійних символах, космічне становище людського буття є також невловимим або, в кращому разі, простим нічним страхіттям до того часу, поки сонце і місяць, зірки, вітри і води землі не проявлять божественне правило і не окреслять сферу людської діяльності. Коли приходять боги, чиї імена позначають небесні сили і природні процеси, божества місцевих печер та хащ стають простими васалами і менш значними світилами.

То які ж героїчні пригоди пов'язуються з цими безликими діячами, адже вони діяли у практично універсальний спосіб? Я вважаю, що цей процес є природною фазою еволюції міфології від чарівної історії і, звичайно, є могутнім фактором у цьому розвитку. Така зміна відбувається поступово і обов'язково має проміжні етапи: один з них відзначений введенням перших космічних символів. Ця перехідна стадія між егоцентричним інтересом народної казки, зосередженій на людині-герої, і появою абсолютно сформованої міфології природи, що має справу з божественними персонажами досить загального значення, є так званою легендою, яка створює «культурного героя». Цей широко представлений вигаданий персонаж – гібрид суб'єктивного та об'єктивного мислення; він походить від героя народної казки з індивідуальною душею і, відповідно, зберігає багато рис такого персонажу. Але символічний

характер інших істот народної казки наділяє певною надприродністю також і його; тепер він є вже чимось більшим, ніж індивід, що бореться з силами зла. Те, чим же він ще є, накопичується в його особистості, коли проявляється в легендарній формі. Він наполовину бог, наполовину – велетень-убивця. Як і останній, він часто є молодшим сином, єдиним розумним серед дурних братів. Він високого походження, але в дитинстві його украли або кинули напризволяще і потім врятували або поневолили за допомогою чаклунства. Однак, на відміну від суб'єкта мрій з чарівної казки, його дії починаються тільки з втечі з неволі. Вони спрямовані на те, щоб принести користь людині. Він дає людям вогонь, землю, навчає їх мисливства, сільського господарства, кораблебудування, можливо, навіть мову; він «створює» саму землю, знаходить сонце (в печері, в яйці або чужій країні) і встановлює його на небо, а також керує вітром та дощем. Але, незважаючи на свою велич, він часто може знову скочуватись на роль казкового героя.

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

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

Джерело міфу є динамічним, а його мета, як говорив А. Лосєв, – філософською. Це примітивна фаза метафізичної думки, перше втілення загальних ідей. Міф може тільки давати початок загальним ідеям і виставляти їх; оскільки він є недискурсивною символікою, він не засновується на аналітичних та дійсних абстрактних методах. Вище досягнення, на яке здатний міф, – показ людського життя та космічного порядку. Ми не можемо більше абстрактно маніпулювати його поняттями в межах міфічної форми. Коли ця форма вичерпується, природна релігія витісняється дискурсивною і більш точною формою думки – філософією.

Перше дослідження, що стосується точної істини міфу, відзначає перехід від поетичного мислення до дискурсивного. Як тільки народжується цікавість до фактичних цінностей, міфічна форма уяви про світ починає йти на спад. Але емоційне став-

лення, яке довгий час було зосереджене в міфі, не так легко зруйнувати; життєво важливі ідеї, втілені у міфі, неможливо відкинути тільки тому, що хтось відкрив, що міф не відображає факт. Поетичне значення і фактична відповідність, які в загальній моделі символів і значень є двома абсолютно різними відношеннями, стають тотожними під однією назвою «істина». Люди, які відкривають очевидну суперечність між фантазією і фактом, заперечують, що міфи істинні; ті ж, хто визнає їх істину, заявляють, що міфи реєструють факти. Між релігією і наукою існує абсурдний конфлікт, в якому наука повинна перемогти, але не тому, що вона обгрунтовано говорить про релігію, а тому, що релігія грунтується на ранній і тимчасовій формі мислення, після якої, якщо мислення продовжуватиме розвиватися, повинна слідувати філософія природи (яка називається «наукою» або «знанням»). З цієї прогресивної точки зору повинен існувати раціоналістичний період. Тоді, коли погляди повністю раціоналізуються, а ідеї розроблені та вичерпані, виникає інший погляд на речі, нова міфологія.

Таким чином, у нас немає шансу пояснити ні походження Всесвіту, ні походження людини і людського – цивілізації, держави, політичної реальності. Походження природи, життя і людини абсолютно неможливо описати в межах природнонаукових гіпотез. Гіпотези залишаються гіпотезами – варіантами минулого, що спираються на деяке підгрунтя, достатнє лише для пояснення в межах сформульованої тією ж наукою парадигми. Змінюється парадигма, змінюється й пояснення. І з кожним кроком науки її пояснювальні схеми стають дедалі елітарнішими і сухішими. У них не залишається фарб і емоцій. Але світ, що сприймається людиною, без емоцій неможливий. Відповідно і пояснення створення світу фізичними процесами збиткове, тому що відтворює світ без тих якостей, які бачить у ньому людина.

Відповідно, міф є дивною реальністю, в якій діють реальні надприродні особистості і присутні звичайні речі, що набувають надприродних якостей.

А тепер хотілося б підсумувати головні ознаки міфологічного мислення в кількох позиціях , що виражають природу міфу як синтезу.

1. Формально-логічне-образне, символічне, метафоричне. Яскраві образи, символи та метафори забезпечують єдність переживань і когніцій. Сила символічного, метафоричного, міфологічного розуму полягає у здатності виразити глибоку й складну ідею без допомоги абстракцій, граючи образами та словами буденної мови. Міфологічне забезпечує синтез раціонального та образно-емоційного у ще не відрефлексованих формах. Метафора як один з основних засобів міфологічного забезпечує функцію цілісного моделювання: не тільки формує уяву про об'єкт, а й зумовлює спосіб і стиль мислення про нього. При цьому метафора, звичайно, тільки початок мислячого процесу – вона знаряддя, а не продукт наукового пошуку [16]. Таким чином, міфологічне й метафоричне охоплює реальність в її безпосередніх формах і дає передпонятійний опис об'єкта в єдності образу і слова, як початковий момент і предмет раціонального, теоретичного мислення. Щоб сформувати поняття, потрібно мати початковий матеріал для раціональної обробки. На зміну метафорі-міфологемі потім приходить понятійний теоретичний опис.

2. Прихильність наукового мислення до предметної сфери – універсалізм міфологічного як цілісного пояснення світу. Метафори міфологічного дозволяють людині сміливо поширювати і переносити досвід з однієї частини свого світу (наприклад, професійної діяльності) в іншу, забезпечуючи зв'язок картини світу. Це свого роду життєва філософія людини, виражена в образах, символах, метафорах і наочних ідеях, або, кажучи мовою психології, імпліцитні теорії особистості.

Зрозуміло, що більшість людей не може присвятити себе теоретичному аналізу всіх сторін свого буття і тому будують цілісний і особистісно-значущий образ навколишнього світу як «сітку» міфологем. Звичайно, у світі кожної людини є «просунуті», раціонально оброблені фрагменти. За рахунок метафоричних відносин можливе перенесення цього досвіду на інші фрагменти реальності. Наприклад, понятійно-термінологічний апарат науки і професійний жаргон, засвоєний спеціалістом, виявляє вплив на особистісний світогляд цілісної індивідуальності.

Імпліцитні теорії особистості, суворо кажучи, теоріями не є. Це міфологія сучасної людини. Ж.Верн, прочитаний у дитинстві, може бути більш причетним до побудови цих «теорій», ніж Г.Оллпорт чи З.Фрейд.

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

4. *Когнітивізм – інтенціональність.* Міф – не тільки опис світу, а й інтенція, яка в цьому описі закладена. Міф збуджує та спрямовує дії людини. Коли людина приймає міф про Прометея та ідентифікує себе з ним, – її дії знаходять зміст і інтенцію. «Міф – це мова, через яку інтенціональність стає повідомлюваною... Міфи й символи, життєві в даний період..., є каналами, якими передаються життєві сили суспільства» [17]. Міф – велика мотивуюча сила.

5. *Реальність – ірреальність. Віра.* Не все з того, що усвідомлено і є свідомим, реальне. Принцип двох реальностей: людина дуже швидко навчається розпізнавати та розрізняти дві реальності свого життя. У дитячій грі все відбувається ніби насправді, але вбиті оживають, а стілець може бути автомобілем. Коли ми читаємо роман, ми відчуваємо абсолютно реальні переживання, але описані в романі події реально не відбувалися. Коли ми слухаємо оповідання іншої людини про її переживання і наміри, ми думаємо про те, наскільки це абсолютно реальне оповідання, і видимі сльози людини відповідають тому, що насправді відбувалося. Що нас турбує в ці моменти, і що є критерієм віри в те, що відбувається? За яких умов приймається на віру міфос гри художнього твору, намірів іншої людини?

Не істинність (її не можна перевірити, оскільки кожна людина через часові межі свого існування, позбавлена реальної можливості все перевірити), не правильність (відповідність соціальним нормам, тому що в грі чи в романі норми можуть порушуватись), а правдоподібність стає критерієм оцінки. Правдоподібність нашому внутрішньому світу, існування аналогій в нашому досвіді переживань, наявність у внутрішньому світі того, що може «резонувати» з міфом, спонукає людину прийняти чи заперечити міф. Прийнятий міф стає «сакральним», священним, тим, на що не можна спокуситися, оскільки це сприймається як підрив самих основ буття і сенсу життя людини. Коли щезають цінності – приходить відчай. Міф стає символом віри. Що заважає людині адекватно висловити свої переживання і людські проблеми, які в підсумку залишаються неусвідомленими і не приводять до породження адекватного індивідуального міфосу як індивідуальної картини світу і себе в ньому, чи перевірити та прийняти міфос і пов'язані з ним переживання іншої людини? Стіною у розумінні та вираженні сенсу в хаосі життя є існуюча сучасна мова, існування затертих висловів, кліше, стереотипів, текстів, які швидше відволікають від змісту, ніж спри-

яють його вираженню. Один з найбільших сучасних теоретиків психоаналізу Ж.Лакан іронічно зауважує, що товщину цієї стіни можна виміряти кілометрами плівки, тисячами годин телетрансляції, тоннами дешевої літератури тощо, які виробляються для того, щоб людина забула про своє існування. Ж. Лакан описує трагедію сучасної людини: займаючись наукою об'єктивного, вона забуває про свою суб'єктивність, заповнюючи вільний час дарами культури – від детективів і музики до освітніх лекцій, які дають їй все необхідне, вона забуває про своє існування та смерть і в уявному спілкуванні нехтує сенсом свого життя [18].

Ж. Лакан вводить поняття «справжньої мови» та «первинної мови», символи якої лежать в основі всіх семантем мови. Символів цих тисячі, і всі вони належать безпосередньо до власного тіла, до відносин родинності, до народження, до життя, до смерті. Дороговказом дослідження символів повинна бути метафора, символічне зміщення, рух якої нейтралізує вторинний зміст з'єднаних нею термінів. Оскільки символи, що витіснені в несвідоме, не несуть ознак регресії чи незрілості, щоб стати діючими, їм достатньо бути могутніми.

Справжня мова і «первинна мова» стають підгрунтям віри, і міф стає «другою реальністю» людини, що спрямовує її дії в «першій» реальності буденного життя. Десь існуючі як ціле держава і батьки народу, Анна Кареніна, яка ніколи не існувала і давно померлий Лев Толстой, які в щоденній реальності ніби не існують і до буденного життя відношення можуть не мати, виявляються частиною життя людини, такими ж реальними подіями приватного життя, як вступ до ВНЗ чи подружня вечірка. Це відбувається тільки в тому разі, якщо їхня мова, звернута до нас, – справжня мова, правдива подібність досвіду наших переживань, і вони входять у наш внутрішній світ як невіддільна його частина, як частина міфосу та надії. Міф про Прометея – це те, чого не було, але це частина буквальної реальності нашого досвіду.

2.2. Психологічні особливості казки

З першого десятиліття XX ст. поряд з традиційними дослідженнями казок, що належали до сфери фольклористики, літературознавства та науки про релігію, виникло психоаналітичне дослідження казок. Так, у 1908 р. з'явились «Виконання бажання і символіка в казках» Франца Рикліна, у 1909 р. – «Сон і міф» Карла Абрахама. Треба зазначити, що дослідники казок фольклористичної та літературознавчої орієнтації різко заперечували психоаналітичні спроби тлумачення через їх однобокість і надзвичайно сміливі конструкції. Разом з тим, вивчення казок і глибинна психологія перетворювались у самостійну сферу дослідження. При цьому виявлявся інтерес у кількох напрямках. В основі такого інтересу в кінцевому підсумку лежить певне поняття несвідомого і пов'язані з ним ті або інші уявлення про людину, які й визначають напрямок психологічного тлумачення казок. Тобто необхідно розрізняти, чи є казка в межах психоаналітичного дослідження лише об'єктом історичного пізнання, або ж вона розуміється як відображення людського буття, відображення суперечностей цього буття та його вічних, не тільки обумовлених часом, конфліктів. Обидва підходи не можна відділити один від одного, але вони не завжди виступали разом. Більше того, кожний почергово заперечував правомірність існування іншого. Спочатку значне поширення отримав перший підхід, підкріплений

передусім фрейдистським тлумаченням сновидінь і неврозів. Другий підхід був введений К.Г.Юнгом і розроблений його школою.

У першому випадку основним є питання: які свідчення дає казка з точки зору розвитку людства (філогенезу) і життя окремої людини (онтогенезу)? Казку відносять до «світу уявлень на архаїчно-магічному ступені розвитку» і пояснюють її образи як вираження «ритуальних дій близьких до природи народів». У казці, насамперед упізнавали магічне чарівництво. Разом з тим, чарівництво, що припускало виконання мрії і бажань, підпадає під заборону, оскільки потяг до задоволення, влади та успіху табуюється. Вищеназвана книга Ф.Рикліна конкретно виражає цей підхід уже самою своєю назвою. Крім того, казка пояснювалась також і як відображення ритуалів ініціації стародавніх народів. Так, наприклад, Алфред Вінтерштейн у 1928 р. досліджував «ритуали становлення дівчини та їх сліди у казці». З погляду історії людства це означає, що колись існував примітивний, давно минулий «період казок». «Стародавні часи», «коли заклинання ще допомагали», – як говориться до вступу казок братів Грімм, – є тим минулим, в якому люди ще не розрізняли бажання і дійсність, «задоволення і реальність».[19] Це «принципове положення» було введене З.Фрейдом (якщо не враховувати, що в критиці релігії воно вже є у Шопенгауера, Фейєрбаха і Ніцше). З.Фрейд захищав основний принцип своєї психології, що сновидіння людини являє собою «виконання бажання» і тим самим, подібно до невротичних симптомів, є ерзацом для фрустрацій, які людина не може винести або не хоче переборювати. Ці фрустрації, викликані зовнішніми та внутрішніми необхідностями, випливають із зображеного вище суперечливого поля людського існування. Згідно з З.Фрейдом, казки та міфи мають «те ж динамічне джерело», що й сни та невротичні симптоми: вони прагнуть «позбавити від напруги», яка неодмінно виникає у людини при обмеженні її прагнення до задоволення. У цьому розумінні казка завжди є «викривленням» дійсності. Вона належить, як говорить З.Фрейд, «до викривлених пережитків бажань – фантазій цілих народів, до мирських мрій юного людства».

Однак згідно з цим припущенням, юне людство є не тільки першим ступенем розвитку, а й особистим минулим окремої людини. Тому «стародавні часи» казки означають також роки дитинства, рай, в якому людина поки що вважає, що світ обертається навколо неї, і протистоїть обмеженню цієї поведінки великими претензіями або відповідає компенсаціями. Ці компенсації походять від того, що необхідна для підростаючої людини відмова від задоволення є надзвичайно важким випробуванням. «Той, хто знає душу людини, розуміє, що мало що дається їй з такими труднощами, як відмова від отриманого вже одного разу задоволення. Власне кажучи, ми не можемо ні від чого відмовитись, ми лише змішуємо одне з іншим; і те, що здається нам відмовою, насправді є певне заміщуюче або сурогатне утворення»[20].

Подібним заміщуючим утворенням, тобто компенсацією, є, зокрема, «діяльність фантазії». У межах своєї картини людини З.Фрейд неодноразово висловлювався про її «виникнення і значення», розуміючи її як «позбавлений від принципу реальності заповідник» душевного життя. «Однак казка та інший поетичний матеріал» є образами фантазії. Тому те, що відноситься до фантазії в цілому, поширюється і на казку: в казці людина «насолоджується» свободами, які вона давно втратила або повинна була втратити в дійсності. «Світ казки ... з самого початку покинув грунт реальності». З.Фрейд називає принцип, за допомогою якого він пояснює поетичні явища, рівнозначно як і казку: «Щаслива людина не фантазує, фантазує тільки невдоволена. Невдоволені бажання рушійні сили фантазій, а кожна окрема фантазія є вико-

нанням бажання, виправленням непривабливої дійсності. Спонукаючі бажання розрізняються залежно від статі, характеру та умов життя фантазуючого... Це або честолюбиві бажання, які служать піднесенню особистості, або еротичні»[21].

Далі З.Фрейд, пояснюючи «надзвичайно глибоку і одвічну сутність людини», інтерпретує її як «порухи душі, що вкорінені в доісторичному періоді дитинства. Крім свідомих і природних бажань безрідної людини, у сновидіння прориваються пригнічені дитячі бажання, що стали недозволеними, і тому сновидіння постійно перетворюються в сновидіння страху»[22].

Таким чином, лише дитина в людині сприйнятлива до казки. Досвідчена людина поступово розпізнає в казці те, чим вона є: «ілюзією, яка виявляється непридатною, оскільки, по суті, вона пробуджує лише страх, спричиняючи регресивну поведінку і тим самим тримаючи її в полоні у інфантильної незрілості». З.Фрейд говорить: «Ми називаємо віру ілюзією, якщо в її мотивації панує виконання бажань, при цьому ми обходимо увагою її ставлення до дійсності так само, як і сама ілюзія обходиться без засвідчення своєї достовірності»[23].

З цієї точки зору З.Фрейд усе своє життя аналізував і виводив «психічну генезу релігійних уявлень», тобто образи людського буття. Згідно з його тлумаченням для сучасної людини казка вже не має ніякого значення. Психоаналітичний інтерес до неї є суто історичним: доросла людина вже не читає казок, і тільки діти хочуть їх слухати. Що можна сказати про цей підхід? Безперечно, цілком заперечувати його не можна. Часи, коли бажання ще допомагали, коли здійснювалося диво, збувалися сни, і все завершувалося щасливим кінцем, позбавленням – ці часи ілюзійні і є нічим іншим, як переоцінкою і викривленням людських відносин. З.Фрейд описував «сімейний роман невротиків», який полягає саме у тому, що не вдається «звільнення індивіда, який стає дорослим, від влади батьків». Це завдання, яке навіть недосвідчена людина швидко починає розрізняти як тему казки, що часто повторюється, Фрейд називає «одним з найнеобхідніших і найболючіших досягнень розвитку». Згадаємо такі казки, як «Спляча красуня», «Попелюшка», «Дванадцять місяців» тощо. Осічка у виконанні цього завдання може набувати різних форм, які змінюються від покоління до покоління і завжди залежать від обставин часу та суспільних відносин.

Разом з тим, при дослідженні поглядів З.Фрейда на казку залишається запитання: чи завжди можна розглядати казкові образи тільки негативно, тобто лише як виконання бажань і викривлень? Фрейд своїм поясненням розміщує людську реальність у сферу, що лежить за межами фантазії. Його положення та психоаналітичні інтерпретації казок, що випливають з них, передбачають, що фантазія є лише проекцією та ілюзією, які не служать дійсності.

Фрейдівська інтерпретація казки заперечує в ній усе те, що вказує на можливості відкриття, переборення або ствердження людини, тобто на можливості переживання, які, по суті, характеризують психоаналіз. Фрейд ставиться до образів не просто підозріло, а й стверджує, що вони «несправжні». Але що означає тут справжнє або несправжнє? Хіба ж не можуть образи бути справжніми й несправжніми одночасно? В такому разі припущення З.Фрейда, що казки засновані винятково на виконанні бажання, виявляється абсолютно недостатнім, оскільки образи казки не можна звести до однієї причини одного-єдиного періоду життя і не можуть бути однозначно пояснені нею. Різниця між бажанням та дійсністю не є достатнім критерієм, щоб давати судження про походження казкових сцен і образів та оцінювати їх значення з психоаналітичної точки зору. Стосовно конфліктів становлення «Я» воно

передбачає як кінцеву мету людини, позбавлену бажань. Однак він є настільки ж мало життєздатним, як і людина, у якої виконуються всі бажання.

Мабуть, «зміст» цих образів повинен бути ще якимось іншим, тобто образи казки не можна інтерпретувати лише раціонально: вони не є симптомами, що вказують на підміну – швидше це символи. І тут стає зрозумілим, чому К.Юнг був змушений критикувати «вузькість фрейдівської психології і світогляду», вказуючи на те, що «слово чи образ є символічними, коли вони містять більше, ніж можна побачити з першого погляду. В такому разі вони мають ще й «несвідомий» аспект, який ніколи не можна визначити з абсолютною точністю»[24]. Однак релігія та її образи, тобто символи, являють собою, згідно з К.Юнгом, сферу тих «факторів», які людина «сприймала у своєму світі як достатньо могутні, небезпечні або готові прийти на допомогу, яким приділила особливу увагу»[25]. Такі фактори символізує також і казка. Ця головна ідея ілюструє другий бік психоаналітичного інтересу до казки: казка є символічним цілим, об'єктивним відображенням людини в її бутті.

К.Юнг приймає узагальнюючий для його аналітичної роботи «факт», «що несвідоме часом здатне проявляти розумність і цілеспрямованість, які переважають свідоме розуміння в даний момент»[26]. Цю цілеспрямованість виявляють сновидіння, які є «не просто фантазіями», а самовідображенням невідомого розвитку. Тобто думка людини являє собою автономну істоту: «В кожній окремій людині поряд з особистими спогадами існують великі «стародавні» образи..., тобто наслідувані можливості людської уяви, якою вона була здавна. Факт такого наслідування пояснює той дивний феномен, що певні матеріали міфів і мотивів повторюються в ідентичних формах по всьому світу»[27]. Як уже говорилось, К.Юнг називає ці образи колективним несвідомим, або «архетипами». Життєва сила людини, яку К.Юнг називає лібідо, проявляється не тільки в особистих і інфантильних образах. Вона зберігається і з віком утримується в тих архетипах.

Практичну мету своїх зусиль – індивідуацію – К.Юнг бачив у тому, щоб навчити людину «депотенціювати» автономію колективних, пануючих образів, не підкоряючи їх при цьому собі. На відміну від З.Фрейда, він розумів таку «заміну» несвідомого свідомим як компенсацію, тобто як збалансування або «саморегуляцію» лібідо. Однобічні викривлення життя порушують цю рівновагу. Вони можуть тією чи іншою мірою бути невротичними, оскільки переоцінюються можливості буття, а тому недооцінюються або зовсім ігноруються інші вимоги. Це, однак, означає, що людина, незважаючи на вплив її життя, підпадає під владу надособової сили у формі колективного образу. У цьому, власне, і полягає основний конфлікт, який необхідно перебороти. Тому, як вважає К.Юнг, всі зусилля повинні бути спрямовані на послаблення цієї залежності – мету, яку можна лише поступово усвідомити, але ніколи не можна досягти повністю. Підхід К.Юнга виявився надзвичайно плідним для психоаналітичного дослідження казок з точки зору конфліктів становлення людини. «Стародавні часи» та «жили-були» не є ні особистим, ні колективним минулим, яке можна локалізувати у часі та просторі. Швидше вони відображають вічні проблеми людського буття на всіх стадіях від народження до смерті, точніше, переходи від одного відрізка життя до іншого. Хороший кінець або позбавлення передусім є вказівкою на те, що казка в цьому розумінні є прикладом вдалої компенсації і індивідуації. Казці надається своєрідного значення: її дія розгортається скрізь і ніде, її час – це завжди і ніколи. Вона є свідченням несвідомого, оскільки свідомість людини обмежена простором і часом, тут і тепер. Перевага такого розуміння полягає в тому, що казка вже не пояснюється суто редуктивно, а тому не редукується.

В юнгіанській теорії казка інтерпретується, грунтуючись на ідеї про метаморфозу. «В міфах і казках душа висловлюється про саму себе, а архетипи розкриваються у своєму природному взаємозв'язку», – говорить К.Юнг з приводу «Фауста» Гете та його сприйняття «матеріями», – «тобто у вигляді утворення, перетворення, вічної розмови про вічний зміст»[28]. Цим утворенням-перетворенням, тобто метаморфозою, і є «образи життя», «всемогутні сили», як їх називає Гете[29]. Створений Юнгом напрямок у психоаналітичному дослідженні казок і символів прагне до розуміння і тлумачення цих образів життя. Розрізняючись відповідно до статі та віку, соціальної ролі та досвіду людини, ці образи відображають зусилля і звершення, невдачу й успіх, нетерпіння і смиренність, упертість і переконання, опір і послаблення, розлуку і нову зустріч на так званому життєвому шляху. «Розвиток подій в казці... найчастіше відноситься до подорожі та пригод героя, в результаті яких набувається дещо цінне»[30]. Сама подорож пов'язана з немалими труднощами: необхідно відповідати на запитання, відгадувати загадки, виконувати доручення, тримати своє слово, розшукувати недоступні місця або пробиратися туди, стежити за часом, витримувати випробування та змагатися, найчастіше повторюючи це по кілька разів, як правило, тричі, оскільки герой діяв неправильно і зазнав невдачі.

Аналогічні за своєю суттю події характерні і для героїнь жіночої статі. Ці герої та героїні не є лише фігурами минулого, *для нас сьогодні* – це люди, які зазнають випробувань, опиняються в конфлікті, перед складним завданням, необхідністю очікування. Часто мова тут йде про життя і смерть, тобто про радикальні зміни. Якщо проаналізувати всі казки, то можна сказати, що подорожі та випробування є типовими їх мотивами. Ця ситуація невідворотна для кожної людини. Героїв, які зазнають випробувань, часто оточує група родичів або свояків. Ними можуть бути мачуха, зведені сестри або старші брати, які своїм абсолютно іншим, відчуженим і навіть ворожим ставленням підкреслюють особливе завдання казкового героя і його небезпечний характер. Для прикладу звернемось до «Попелюшки» або «Котигорошка». Інколи мова йде одразу ж про двох героїв, які йдуть одним і тим самим шляхом, розлучаються і зустрічаються знову; в такому разі події метаморфози та її умови стосуються або родичів («брата і сестри», «двох братів»), або друзів, таких як «два попутники», або господаря і слуги тощо.

У цих життєвих образах можна впізнати символічне відображення сварок і сутичок, спокуси і турботи, легковажності й слабкості, втрати і набуття – інакше кажучи, ставиться запитання: хто отримає життєву силу, хто її втратить? Це переживання окремої людини у її відносинах із світом, у її прагненнях та її обмеженості. Символами цих переживань є відьми і феї, матері і мудреці, мачухи і велетні, чаклуни і чарівники, царі і царські діти, багатії і жебраки, русалки і німфи, карлики і розбійники, смерть і диявол, але також янголи і тварини (наприклад, жаби, змії, птахи тощо), потім рослинний світ, час (наприклад, день і ніч), різна місцевість і ландшафти, розташовані як на землі, так і під землею (кімнати, хатини, печери, замки, повітря і вода, джерела і озера, гори і провалля, ліси і міста) і, нарешті, цінні предмети, а саме: ключі, черевики – інакше кажучи, весь світ чарівництва й чаклунства, який ми називаємо казкою, і який на перший погляд «здається лише створеним поетичною фантазією, оповіддю,... чудесною історією, ніяк не пов'язаною з умовами реального життя». Але це образи переживань, несвідомі колективні уявлення про те, до чого причетна людина у своїх конфліктах і змінах своїх установок та поглядів.

Я не маю тут можливості детально зупинятися на багатоманітті цих образів. Вони викликають до збентеження, тому що символи не доступні розумінню, заснованому винятково на однозначному їх поясненні та застосуванні, і тому видаються дивними, майже зовсім непотрібними. Заслуга К.Юнга і його школи полягає в тому, що вони розкрили в цих символах способи буття живої суперечливої людини, значно збагативши знання фольклористики та філології і тим самим позбавивши їх від наївності. З психоаналітичної точки зору особливо важливо, що завдяки казкам та іншим образам буття ніби у сновидінні, цій «via regia» (царській дорозі) в невідоме людина технічного століття починає розуміти свої життєві очікування, свої можливості, небезпеки й обмеження. Адже коли в психоаналізі говорять про «Воно», «Зверх-Я» та реальності, про виконання бажань, спонукання та гальмування, невроз і задоволення, лібідо тощо – назву лише кілька класичних термінів, – то мається на увазі поняття, які хоч і виникли із спостережень, але ніхто не може тут же співвіднести їх з тим чи іншим досвідом просто тому, що нікому не відомо, як ці складні явища *виглядають.* У кожному разі вони «виглядають» символічно, вони не є репродукцією і тому потребують відповідного тлумачення, оскільки досвід, на який вказує символ, є комплексним, тобто він завжди вказує на більше, ніж здатний пояснити спостерігач. Як і спогад про сновидіння, читання казки завершується здивованим або переляканим, часом лише невиразним, а інколи настирним запитанням: що це все означає? Це почуття може бути приємним і вражаючим або неприємним і таким, що лякає.

У цілому казку «можна розглядати як свого роду самовідображення душі. Тобто в глибинній психології казка розуміється тим..., що так чи інакше порушений фатальним чином порядок життя, який прийшов у занепад, відновлюється в ній і перетворюється в неушкоджене завдяки знайомству з новими непередбаченими життєвими імпульсами та можливостями»[31].

Другий світ – це світ чудес, який підтримує – на противагу звичайному свідомому світу – і перетворює. Не заперечуючи цю точку зору, слід підкреслити, що вона демонструє також межу і небезпеку такого підходу, що лежить в основі поняття компенсації. Сам К.Юнг виходить з того, що свідоме «Я» «досягає своїх меж у сфері невідомого». «Невідоме ж розпадається на дві групи об'єктів, а саме: на чуттєво збагненні, зовнішні і збагненні безпосередньо, внутрішні феномени. Перша група являє собою невідоме зовнішнього світу, друга – світу внутрішнього. Останню сферу ми називаємо «несвідомим»[32]. У цьому висловлюванні видно обмеження його підходу: казка як свідчення колективного несвідомого з її великими, але неоднозначними можливостями належить до так званого внутрішнього світу. При цьому лишаються поза увагою умови так званого зовнішнього світу – «реальності» за Фрейдом – і не враховуються з точки зору походження казки. Це знову ж таки означає, що казка як вираження несвідомого належить до всієї реальності окремої людини, яка повинна відповідати і зовнішнім, і внутрішнім умовам.

Підсумовуючи, можна сказати: подібно до того, як заданий Юнгом напрямок у психоаналітичному дослідженні казки розкриває однобокість і навіть вузькість фрейдівського підходу і намагається вийти за його межі, так і міркування З.Фрейда допомагає зберегти це розширене тлумачення від можливого скочування, ні до чого не зобов'язує. Там, де З.Фрейд бачить у казці лише симптоми виконання бажання, К.Юнг бачить справді символи метаморфози. З.Фрейд недооцінює неоднозначність ілюзорності фантазії: ця ілюзорність не тільки обманює, а й окрилює, часто-густо

породжуючи ілюзію інфантильного або іншого задоволення – без неї людина не змогла б почати «роботу з переборення», необхідну для становлення «Я». Там же, де ця ілюзорність стає відображенням самостійних рухів душі, відображенням внутрішнього життя людини, виникає небезпека упустити суперечність між задоволенням і реальністю, бажанням і дійсністю, що постійно підкреслюється Фрейдом. Суворість і складність людських взаємовідносин не дозволяють бачити в казці, якщо її сутність безпосередньо пов'язана з цими відносинами, лише компенсацію «певної однобокості, помилковості, відхилення чи інший дефект свідомої позиції»[33]. Особливо в численних казках, що вказують на так званий «хороший» результат, не можна сприймати його тільки як відновлення того, що було порушено. Я запропонував би розуміти вирішення казкового конфлікту як *знак надії*.

2.3. Несвідоме й архетип

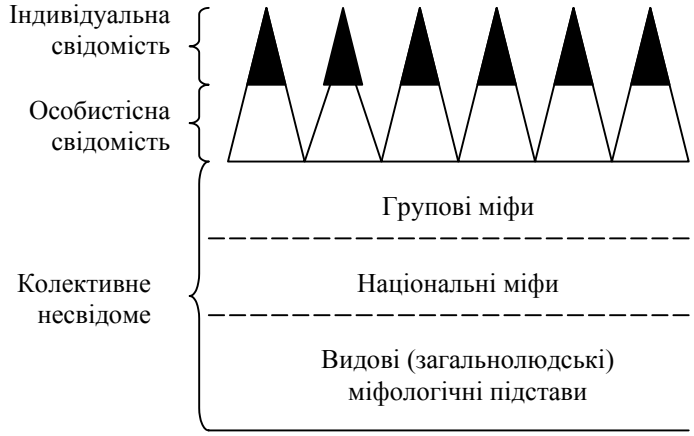
Мало хто заперечуватиме твердження, що життя стародавніх спільнот було сповнене містичних переживань. Але численні факти, що підтверджують цю обставину, чомусь не викликають особливого здивування, хоча містичний досвід, на перший погляд, не дає для виживання дикого племені ніякої користі.

Л.Леві-Брюль пише, що «первісні люди відчувають себе такими, що перебувають у безпосередньому і постійному контакті з невидимим світом, який для них не менш реальний, ніж світ видимий: вони спілкуються з небіжчиками, давно або недавно померлими, з «духами», з більш або менш персоніфікованими силами, нарешті, з різними істотами, якими населені міфи»[34]. «Та місцевість, – продовжує він, – де зараз живуть люди, колись була полем діяльності надприродних істот; вона до цього часу несе на собі незгладимі відбитки тих подій. Тут колись жили тотемні предки та герої міфів. Вони і тепер ще перебувають у місцях тотемного поклоніння і де-не-де злилися із землею, прийнявши форму дерев або скель»[35].

Пояснення цього дивовижного стану, вірогідно, може бути тільки одне: первісні спільноти жили в умовах, коли архетип був гранично оголений, а суспільство являло собою живу пам'ять предків. Містичний досвід структурував простір і час, створюючи умови для племінної єдності, дозволяючи чітко реагувати на будь-які зміни в ситуації (у поведінці людей і тварин, у погодних умовах тощо).

Наступна історія людства (виключаючи первісні племена, які залишились у стані дикунства або такі, що деградували) замкнула пам'ять предків у несвідомому. Соціальний і технічний прогрес зажадав перетворити архетипічний досвід у таємницю, що зберігається мудрецями та ізотеричними сектами.

Багато хто вважає, що сучасний світ втратив міфи (що частково пояснює його духовні й душевні хвороби), але насправді сучасний світ перенасичений міфами, що вириваються з глибин несвідомого, яке перестало утихомирюватися релігією. М.Еліаде пише: «Здається, що сам по собі міф ніколи повністю не щезав з теперішнього світу психіки; він просто змінює свій аспект, маскує свої дії»[36].



Несвідоме – частина людської психіки, що перебуває поза її розсудливим контролем – не зводиться до біологічно детермінованих, інстинктивних шарів психіки, а охоплює суму психологічного досвіду всіх попередніх поколінь. Тому для дослідження несвідомого широко використовуються первісні міфологічні фантазії: мотиви героя, матері, народження і відродження, жертви тощо.

Використовуючи напрацювання К.Г.Юнга, неважко уявити на рисунку «координати» міфологічних уявлень у колективному несвідомому. Тут міфи є аналогією психічних комплексів індивідуального несвідомого. Це структуровані елементи несвідомого, які розміщуються у безструктурному середовищі з різного роду колективних переживань, архетипів, уривків культурної інформації тощо.

Несвідоме (як індивідуальне, так і колективне) чітко розкривається у сновидіннях, невротичних видіннях і страхах, скрізь, коли відключена свідомість. Але його вплив присутній і в свідомому стані, коли свідомість змушена тим чи іншим чином ставитись до інстинктивних або емоційних спонукань особистості.

У стародавні часи як сновидінню, так і пророкуванням оракула, одурманеного отруйними парами, або словам юродивого, приписувалась божественна сила, таємниця передбачення долі. Для сучасної людини несвідомі спонуки втрачають відрефлексованість внаслідок того, що часом суперечать моральним переконанням і витісняються зі свідомості, стаючи автономними комплексами. Ці комплекси і створюють невроз, лікування якого передбачає відновлення їх підпорядкованості свідомості.

Треба зазначити, що несвідоме – лише елемент природи людини, до якого вона може поставитись таким чином, що несвідоме породить кривавих чудовиськ, а може зробити цей елемент джерелом натхнення, творчості, прозріння істини. Несвідоме – скарбниця, з якої свідомість черпає за своїм вибором і в міру свого розуміння Добро або Зло. Несвідоме – природний, доцільний процес, який може порушити або відновити цілісність душі, його роль залежить від стану свідомості, яка є носієм свободи та відповідальності. Тіньовий бік людської природи повинен бути осмислений і засвоєний, щоб не перетворюватись у «злого генія», який раптово ламає особистість та її долю.

Несвідоме за Юнгом «є те загальне, що не тільки об'єднує індивідууми один з одним у народ, але й пов'язує нас протягнутими назад нитками з людьми давно ми-

нулих часів і їхньою психологією». І в цьому проявляється зв'язок людської природи з міфологією, яка є плоть від плоті людського єства.

Елементами конструкції будь-якого міфу є набір архетипів – свого роду елементарних блоків, з яких несвідоме збирає свої образи і формує міфосюжети.

Архетип розуміється як форма колективного несвідомого (надособистісного – трансперсонального – начала людської психіки), співвіднесена з тим, що древні називали зв'язком усього з усім. Спочатку трансперсональна сутність у ході розвитку стає надбанням особистості. Вторинне «щеплення» трансперсональної сутності переживають великі соціальні групи, етноси, нації тощо. Необхідно, щоб ця сутність була усвідомлена як сутність людської психіки взагалі.

Поняття архетипу корелює з холодним світоглядом, нелінійним, циклічним поглядом на життя. За К.Юнгом, архетип – безпрецедентна, успадкована несвідома форма або образ. Ця складова психічної структури може спонтанно проявляти себе в будь-який час, але як форма набуває змісту тільки за умови наповнення її матеріалом свідомого досвіду. Точніше кажучи, сам по собі архетип – це формоутворювальна здатність, можливість форми. Поряд з тим, цей феномен психоїдного походження можна вважати «соціальним кумулятивним феноменом», своєрідним «мотиваційним геном», який передає з покоління в покоління досвід, нагромаджений людством.

Аналіз архетипів, стверджує С.Кримський, становить досить адекватний метод дослідження менталітету, праісторії та майбутнього суспільних утворень[37] . Цей метод має необмежені можливості: від дослідження ментальностей великих соціальних спільнот, їх соціального руху до коригування психофізичного стану індивіда. В даному разі цікавими є універсальні «архетипи синхроністичних подій», структура яких породжує періодичність, повторюваність історичних патернів на іншому соціальному матеріалі та інших рівнях розвитку [38] . Дослідники історії людської цивілізації неодноразово помічали дивне явище багаторазового повторення історичних подій в інтервалах кількох сотень років. Деякі з них на підставі цих фактів навіть робили припущення про те, що історія людства значно коротша за узвичаєну, а численні описи історичних подій – це описи дублікатів короткої хроніки людства. Так, М.Морозов і О.Фоменко у своїх працях доводять, що низка подій античної історії начебто повторюється у Середньовіччі, причому так, що аналогічним чином структуруються час і простір між ними. Особливо це стосується часових послідовностей правління царів та імператорів Давнього Риму, Ізраїлю та середньовічної Європи аж до XVII ст. Те ж саме стосується ряду таких історичних подій, як війни, напрями воєнних походів, архітектурні, наукові, філософські новації тощо. Фоменко і Морозов навіть зробили висновки про те, що давня історія – це дублікат Середньовіччя, що Давня Греція і Давній Рим реально не існували, а відповідні пам'ятки були створені за Середньовіччя...[39] .

Існуванням наскрізних щодо історичного часу інваріантів пояснюються і такі сюжети, як збіг певних «духовних епох» в історії людства. Так, Шпенглер звертає увагу на психологічну, духовну схожість епохи будівництва пірамід у Давньому Єгипті та епохи мурування готичних соборів у середньовічній Європі, а також на паралелізм між Реформацією і епохою складання текстів Упанішад та створення «неортодоксальних» учень (джайнізм, буддизм) у Давній Індії, архетипову тотожність діонісизму Еллади і моралі доби Ренесансу тощо. Сам факт духовної близькості певних епох у житті абсолютно різних цивілізацій свідчить про існування синхроністичного зрізу

всесвітньої історії поряд із діахронічним її рухом. Шпенглер неодноразово повторював, що ритми епох, ситуацій і особистостей увесь час повторюються [40]. Цей синхроністичний зріз показує, як «минулі століття накручуються на вічність», і пояснює феномен «раннього характеру майбутнього». В історії, зазначає С.Кримський, діє закономірність, згідно з якою явища, які чітко виділяються на ранніх етапах розвитку будь-якого суспільства (соціуму, етносу, цивілізації тощо), обов'язково розвинуться на його пізніх фазах, причому в панівних, домінуючих формах [41].

Ілюстрацією «раннього характеру майбутнього» можуть бути такі відомі речі, як дотримання принципів соціалізму в християнських і дохристиянських суспільствах, успішне функціонування колективних господарств (колгоспів) у Давньому Єгипті, земельні закони Спарти, у своїй основі тотожні закону про власність на землю, прийнятому в 1990 р. Верховною Радою СРСР, тощо. Ще цікавішою ілюстрацією є міфологічні та архетипові форми соціалізації, поширені не тільки в мистецтві, а й у буденному житті.

Синергетичні закони постулюють існування таких «петель антиципації» (Кримський): у нелінійних системах, здатних до самоорганізації, процеси відбуваються так, начебто вони відбувалися в усьому обсязі системи в минулому, а в певних зонах – так, як вони перебігатимуть у майбутньому. Водночас усі ці зони існують у теперішньому часі [42]. Через процеси контурної присутності майбутнього і минулого в теперішньому соціальному процесі можливі неймовірні, на перший погляд, збіги подій, моделей, образів, масових психо-культурних установок тощо. Згадаймо, що за Середньовіччя життя людини соціально і психологічно вибудовувалось відповідно до «ефекту Кассандри» (передбачення, яке самозбувається), а в символічному полі культури й донині справджуються деякі біблійні пророцтва.

Усе це говорить про те, що є не тільки вірогідна, а й фактична, навіть статистична залежність між подіями давньої, середньовічної, сучасної і майбутньої історії. А ще, мабуть, про те, що розвиткові, соціальному рухові великих людських спільнот властива імпліцитна, внутрішня структура. С.Кримський зазначає, що у «зворотній логіці оновлення минулого діє не каузальна опосередкованість руху за стрілою часу, а аксіологічні програми історії, тобто не лінійна горизонтальна спрямованість історичних подій, їхня ціннісна ієрархія, градація значущості або метачасова «вертикаль» історії... А крім екзистенціального часу, в метаісторії є і предметна основа, що характеризується архетипами або наскрізними структурами соціокультурних процесів [43]. С.Кримський перелічує такі архетипи, як «архетип парцели (господарства, заснованого на власній праці родини)», трійця істини, добра і краси, цінності людської моралі тощо. Як архетипові інваріанти щодо історичного часу він виділяє й політичні структури демократії та деспотії, але не розвиває цю останню думку.

Еллінська й елліністична література пронизана філософією циклічності, повторень людської історії. Аристотель констатує, що людське життя – це зачароване коло повторюваних народжень та розпадів і що безліч разів одні й ті самі думки з'являються і знову живуть серед людей. А що, насамкінець, означає рух «інь» і «ян», «виклик і відгук», як не елемент повтору в історії людства, який просто кидається впадає в очі, – запитує Тойнбі.

Виявлену періодичність людської історії можна зіставити з феноменом вічного життя архетипів К.Юнга та їхнім періодичним проявленням у сфері як індивідуальної, так і колективної свідомості. Як підкреслював Юнг, архетипи колективного несвідомого час від часу зникають і з'являються, і саме цим можна пояснити розквіт і

падіння культур і вірувань... Так само універсальні синхроністичні архетипи структурують історичні події, історичний час і простір за законами, які вченим ще не відомі. Але саме тут криється відповідь на вічне запитання людства: чому ми йдемо саме цим шляхом, як рухатися далі і чому саме так, а не інакше.

Разом з тим, треба підкреслити, що архетипічні образи є аналогічними з міфологічним, казковим, релігійним, культурним типами. Тому можна припустити, що вони взагалі відповідають певним колективним (а не особистісним) структурним елементам людської душі і успадковуються так само, як морфологічні елементи людського тіла[44]. В цих культурних утвореннях відбувається поступове шліфування заплутаних і жахливих образів, вони перетворюються у символи, все дедалі прекрасніші за формою і загальні за змістом. Міфологія була початковим способом обробки архетипічних образів. Практично не зверталось уваги на те, що міфи – насамперед чергу психічні явища, які виражають глибинну сутність душі. Дикун не схильний до об'єктивного пояснення найочевидніших явищ, навпаки, він постійно відчуває необхідність або, точніше сказати, в його душі є невідворотний потяг пристосовувати весь зовнішній досвід до душевних подій. Дикуну недостатньо просто бачити, як піднімається та заходить Сонце, – ці спостереження зовнішнього світу повинні одночасно бути психічними явищами, тобто метаморфози Сонця повинні представляти долю Бога або героя.

Всі міфологізовані природні процеси, такі як літо і зима, новий місяць, дощова пора року тощо, не стільки алегорія [45] самих об'єктивних явищ, скільки символічні вираження внутрішньої і несвідомої драми душі. Вона вловлюється людською свідомістю через проекції, тобто є відображеною у дзеркалі природних подій. Таке проектування лежить біля самої основи, а тому знадобилось кілька тисячоліть історії культури, щоб хоч якось відділити проекцію від зовнішнього об'єкта. Суб'єктивність первісної людини настільки дивна, що першим припущенням повинно бути виведення міфів з її душевного життя. Пізнання природи зводиться для нього, по суті, до мови і зовнішніх проявів несвідомих душевних процесів. Їх несвідомість являє собою причину того, що при поясненні міфів звертались до чого завгодно, але тільки не до душі. Недосяжним для розуміння було те, що душа містить у собі всі образи, з яких ведуть своє походження міфи, що наше несвідоме є діючим і таким, що зазнає дій, суб'єктом, драму якого первісна людина за аналогією знаходила у великих і малих природних процесах. «Треба мати на увазі, – писав К.Юнг, – що архетипи – це не просто імена або навіть філософські поняття. Це моменти самого життя – образи, цілісно пов'язані з живим індивідуумом емоційними зв'язками»[46].

Історія Едипа – хороший приклад архетипу. Це одночасно і міфологічний, і психологічний мотив, архетипічна ситуація відносин сина з родичами. Існує й багато інших ситуацій, близьких до цієї, таких як ставлення дочки до батьків, ставлення батьків до дітей, відносини між чоловіком і жінкою, між братами і сестрами тощо.

Коли говориться про архетипи, то говориться, по суті, не тільки про базисні загальнолюдські, а й про уявлення конкретного народу (однією з найважливіших ознак якого є його власна мова). Мову можна розглядати як код, що визначає соціальний спадок, передачу досвіду від покоління до покоління. К.Юнг, як відомо, шукав основу колективного несвідомого на генетичному та фізіологічному рівнях. Однак розуміння архетипу як кристалізуючої основи уявлень простіше пов'язати зі структурою мови, в глибинах стародавніх прошарків лексики та у способі організації якої і заховані архетипи. Кожен народ має свою історію – і свою національну мову як

живу історію. Одне з основ «живучості» міфологічного – історичне: забезпечення наступності культури та національної ідентичності. Мова лише пізніше відокремилась від міфу, але особливості міфологічного «відклалися» в мовних структурах. Одне з яскравих проявів цього – існування бінарних опозицій і в міфі, і в мові. Бінарні опозиції взагалі вважають одним з найзагальніших і найфундаментальніших принципів організації мови.

Існування несвідомого у психіці означає існування того, що неможливо прямо висловити у слові. Ж. Лакан якось іронічно сказав, що у психоаналітика всього одне завдання: вставити між двома словами пацієнта третє, яке їх пов'язує і яке і пацієнт сказати неспроможний. Коли людина переживає особисту проблему, сенсу й походження якої вона до кінця усвідомити не може, вона звертається до іншої людини з якимось їй до кінця не зрозумілим закликом, сподіваючись у мові та судженнях (дискусі) іншої людини знайти зміст і розв'зання своєї проблеми. У цьому розумінні Ж. Лакан говорить, що несвідоме завжди – дискурси «іншого». У культурі і в мові іншого людина шукає вирішення того, що вона сама з різних причин висловити не може (конфлікт супер-его, «захисту», дефіцит лексики чи інтелекту, нездатність до тонкої рефлексії – не суть важливо, які для цього причини існують). І це вираження свого несвідомого людина знаходить у символах. Символ набуває при цьому нового значення – як усвідомлений елемент (предмет, образ, слово, висловлювання тощо), який перебуває в якомусь зв'язку з несвідомим.

Суспільство надає в розпорядження людини багато символів, наприклад, «батько» (пастир, благодійник тощо). Ця символізація створює великий вплив на людину. У дітей, відносини яких з батьком виявилися порушеними, з'являються патогенні ефекти. Кінцевий момент цього процесу – невідповідність уявних чи реальних відносин батька і символу батька, символічним відносинам, що констатують сутність функції батька.

Символи завжди пов'язані з архетипами. Той чи інший архетип може виражати велику кількість символів. Наприклад, архетип матері охоплює не тільки індивідуальну реальну матір людини, а й також усі материнські постаті, як і постаті годуючих та виховуючих. Сюди належать взагалі жінки, міфічний образ жінки (як Венера, Діва Марія, Мати Природа) і такі символи підтримки й виховання-годування, як «церква» або «рай». Архетип матері включає не тільки позитивні фігури, а й негативні, такі як загрозлива, домінуюча мати. Наприклад, цей аспект архетипу може кристалізуватися в образі Баби-Яги. Існують також й інші архетипи, і серед них можна назвати тінь, аніму (у чоловіків) та анімуса (у жінок), Божество (самість), Мудрого старця тощо.

Повертаючись до символів, треба зазначити, що, за К.Юнгом, несвідоме виражає себе насамперед у них. Хоча жоден конкретний символ не може повністю представити архетип (який є формою без специфічного змісту), чим ближче символ відповідає несвідомому матеріалу, організованому навколо архетипу, тим більше він викликає сильну емоційно заряджену відповідь.

Крім символів, що містяться в казках, є також важливі колективні символи, якими є звичайно релігійні образи, такі як хрест, шестикінечна зірка Давида, буддистське колесо життя тощо. Символічні терміни і образи часто репрезентують уявлення, які ми не можемо чітко визначити або повністю зрозуміти. За К.Юнгом, знак замінює щось інше; символ – є щось само по собі динамічне, живе. «Те, що ми називаємо символом, – пише К.Юнг, – це слово, ім'я або навіть картина, які можуть

бути відомі у повсякденному житті, однак містять дещо специфічне, додаткове понад умовне звичайне значення. Символ вміщує щось невиразне, невідоме або сховане від нас... Слово або образ, широкий «несвідомий аспект», який ніколи не може бути більш чітко визначений або більш повно пояснений»[47].

Всі символи й архетипи є проекціями формуючої сторони людської сутності, що створює порядок і визначає значення. Тому символи та символічні фігури є домінантами кожної цивілізації, як ранньої, так і пізньої. Вони – кокон значення, який людство обплітає навколо себе, і всі дослідження та інтерпретація культури є дослідженням та інтерпретацією архетипів і символів.

Колективне відтворення ключових архетипів у магічних і ритуальних діях, а також у релігійних святах і в пов'язаних з ними видах мистецтва надає змісту життю і насичує його емоціями, що вивільняються надособистісними психічними силами, які стоять на задньому плані. Поряд з релігійним і сакральним сприйняттям архетипів слід також взяти до уваги їхню естетичну та катарсичну дію.

Архетипи у безпосередньому досвіді найчастіше виступають персоніфіковано, втілюючись під час того чи іншого процесу. Разом з тим, сам процес представлений архетипом іншого роду, який можна було б назвати архетипом трансформації. Він уже не персоніфікований, але виражений типовими ситуаціями, місцями, засобами, шляхами тощо, які символізують типи трансформації. Як і персоналії, архетипи трансформації є справжніми символами. Їх не можна звести ні до знаків, ні до алегорій. Вони рівно настільки є справжніми символами, наскільки вони багатозначні, багаті передчуттями і в кінцевому результаті невичерпні.

Завдання цього розділу – показати, що основною складовою міфології є охарактеризовані вище архетипи, що вони органічно пов'язані один з одним, і що стадіальна послідовність їх і визначає розвиток свідомості. У ході онтогенетичного розвитку індивідуальна свідомість думаючої особистості повинна пройти ті ж архетипічні стадії, які визначають розвиток свідомості людства в цілому. У своєму власному житті індивід повинен подолати той же шлях, який пройшло до нього людство, залишивши сліди цієї подорожі в архетипічній послідовності міфологічних образів. Як правило, архетипічні стадії змінюють одна одну без порушень; і розвиток свідомості проходить у них так само природно, як і фізичний розвиток у стадіях становлення організму. Як і тілесні органи, архетипи – органи психічної структури – пов'язані між собою і визначають визрівання особистості, подібно до того, як гормони визначають будову тіла. Поряд з початковим значенням архетип також має виправданий історичний аспект. Свідомість мислячої особистості розвивається, проходячи через ряд «незмінних образів», і в цьому процесі Его постійно встановлює нові зв'язки з архетипами. Його ставлення до вічності архетипних образів є послідовним у часі процесом, тобто проходить, можна сказати, стадіально. Здатність розпізнавати, розуміти й інтерпретувати ці образи змінюється залежно від рівня розвитку свідомості в ході філогенетичної та онтогенетичної історії розвитку людини; в результаті цього нестійкість відносин між незмінним образом і свідомістю особистості, що розвивається, стає все більш і більш вираженою.

Архетипи, що визначають стадії розвитку свідомості, складають лише частину архетипної реальності як цілого. Але, скориставшись еволюційним підходом, можна провести щось на зразок основної лінії розвитку, яка проходить через нескінченний символізм колективного несвідомого.

Будь-яка спроба окреслити архетипові стадії з точки зору аналітичної психології повинна починатись з проведення фундаментального розмежування особис-

тісних і трансперсональних психічних факторів. Особистісні фактори – це ті, що характерні для одного індивіда і не поділяються з ким-небудь іншим, незалежно від того, свідомі вони чи несвідомі. Трансперсональні фактори, навпаки, є колективними, або надособистісними і повинні сприйматися не як зовнішні суспільні умови, а як внутрішні структурні елементи. Трансперсональне являє собою фактор, який не залежить від особистісного, тому що особистісне, як в індивідуальному, так і в колективному плані, є більш пізнішим продуктом еволюції.

Кожне історичне дослідження – а кожен еволюційний підхід у цьому розумінні є історичним – повинно починатися з трансперсонального. В історії людства, як і в розвитку індивіда, спочатку переважають трансперсональні фактори, і тільки у процесі розвитку проявляється і добивається незалежності сфера особистого. Індивідуалізована свідома людина нашого часу – це продукт пізній, структура якого вибудована на більш ранніх доособистісних стадіях розвитку людства, від яких його індивідуальна свідомість відділялась лише крок за кроком.

Поетапна еволюція свідомості рівною мірою стосується як людства в цілому, так і окремого індивіда. Тому онтогенетичний розвиток може розглядатися як модифіковане повторення філогенетичного. Цей взаємозв'язок колективного та індивідуального супроводжують дві психічні обставини. З одного боку, рання історія колективного визначається внутрішніми початковими образами, проекції яких проявляються у зовнішньому світі у вигляді могутніх сил (богів, духів, демонів), які стають об'єктами поклоніння. З другого боку, колективний символізм людини також проявляється і в індивідуальному, а правильний або неправильний психічний розвиток людини залежить від тих же початкових образів, які визначають і колективну історію людини.

Оскільки в цьому розділі ставиться за мету викладення переліку праукраїнських міфологічних стадій, встановлення їх послідовності, взаємозв'язків і символізму, то для підкріплення тих чи інших висновків, що відносяться до стадіального розвитку свідомості українського народу, бажано було б брати матеріал з різних сфер культури, підкріплюючи його міфологією інших народів. Звичайно, не можна вважати, що всі стадії розвитку свідомості присутні завжди і скрізь і в кожній міфології, так само, як і теорія еволюції не стверджує, що всі стадії розвитку всіх видів тварин повторюються в еволюції людини. Стверджувати можна тільки те, що ці стадії розвитку являють собою організовану послідовність і спрямовують весь психічний і історичний розвиток. Необхідно також підкреслити, що ці архетипові стадії визначені несвідомим і можуть бути знайдені у міфології, і лише розглядаючи колективну стратифікацію людського розвитку разом з індивідуальною стратифікацією розвитку свідомого, можна прийти до розуміння психічного та історичного розвитку в загальному й індивідуального розвитку зокрема. І знову зв'язок між особистим і трансперсональним, який має вирішальне значення в житті кожної людини, вже зображений в історії людства. Але колективний аспект цього взаємозв'язку не означає, що унікальні історичні події або такі, що повторюються, є наслідуваними, тому що до теперішнього часу не існує наукових доказів наслідування набутих навичок. Тому є підстава вважати, що структура психіки визначається попередніми трансперсональними домінантами – архетипами, – які, з самого початку важливі складові і органи психіки, формують хід людської історії.

Поставивши за мету простежити на основі міфологічних стадій розвиток свідомості українського народу, хотілося б підкреслити, що наголос буде робитись на

поширенні зв'язків між символами і різними шарами розвитку свідомості, що дасть змогу підійти до розгляду такого явища, як «закон вторинної персоналізації». Він полягає в тому, що первинно трансперсональна сутність, яка спочатку за таку й приймається, в ході розвитку стає особистісною. Вторинна персоналізація трансперсональної сутності є еволюційною необхідністю. Для розкриття саме цих аспектів і буде використовуватись українська міфологія, через призму якої проглядається процес несвідомого забезпечення розвитку свідомості наших предків.

2.4. Особливості праукраїнського міфу

У міру розселення слов'ян з праслов'янської території (верхів'я Вісли, передусім з території Південно-Східних Карпат) у Центральну та Східну Європу від Ельби (Лаби) до Дніпра і від північних берегів Балтійського моря до півночі Балтійського півострова відбулась диференціація слов'янської міфології і відособлення локальних варіантів, які довго зберігали головні характеристики загальнослов'янської міфології. Це стосується і міфології балтійських слов'ян (західнослов'янські племена північної частини межиріччя Ельби та Одера), і міфології східних слов'ян (племенні центри – Київ і Новгород). Припускається існування й інших варіантів (зокрема– південнослов'янських на Балканах і західнослов'янських у польсько-чесько-моравській області), але свідчення про них скупі.

Власне праукраїнські міфологічні тексти не збереглись: релігійно-міфологічна цілісність «язичництва» була знищена в період християнізації. Можлива лише реконструкція головних елементів праукраїнської міфології на основі вторинних писемних, фольклорних і речових джерел. Головне джерело свідчень з праукраїнської міфології – середньовічні хроніки, аннали, написані сторонніми спостерігачами німецькою або латинською мовами. Цінні свідчення є в творах візантійських письменників (починаючи з Прокопія (VI ст.)) і географічних описах середньовічних арабських та європейських авторів. Багатий матеріал з праукраїнської міфології дають пізніші фольклорні та етнографічні зібрання, а також мовні дані (окремі мотиви, міфологічні персонажі й предмети).

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

Разом з тим, незважаючи на всі проблеми, пов'язані із збереженням міфологічних текстів наших предків, на основі реконструкції можна зазначити, що праукраїнська словесність знала вже й міфи, оформлені в жанри, пов'язані з природою і поетичними історичними упорядкованими текстами. Виникають запитання: якою була форма міфу в цей період, чи був міф повним або хоча б відносно закінченим наративним цілим, про яке ми судимо за його уламками – частковими і більш або менш відображеними, такими, що випадково збереглися, або ж реальністю був не сам міф

як такий, а окремі мотиви, образи, мовні елементи (слова), що являли собою основу, на якій викристалізувався – потенційно (у багатьох версіях) або реально – міф, причому – і це необхідно враховувати – реально міф міг отримати своє завершення і оформлення вже в якомусь іншому жанровому типі, наприклад, у легенді, казці тощо. Цей другий член альтернативи потребує більш детального обговорення: саме припущення альтернативи і саме з таким розумінням її другого «або» є новим.

Якщо виходити з цього припущення, то виявляється, що міф для його носіїв був результатом такої ж реконструкції цілого у формі пучка варіантів, яка виробляється дослідником-«реконструктором». У будь-якому разі в живій українській традиції, як і у всій слов'янській, міф у строгому розумінні слова, міф як жанрова конструкція, міф як цілісний текст відсутній. Можливі лише перекази (і тоді сам переказ утворює певний новий «мета-жанр»). Реальна картина, з якою мають справу дослідники, така, що ні міф не складається у вірогідну «міфову» конструкцію – сюжет з реально засвідчених мотивів і образів, ні міфи не утворюють цикли, пов'язані єдністю міфологічних персонажів і хоча б відносною безперервністю дії.

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

Ця тенденція сходження, прояснення, переходу на рівень персонажів, циклізація різного, окремого, випадкового в єдине, спільне, необхідне, одне слово, в щось ціле і завершене, настільки містке, щоб умістити у собі якісь головні змісти, і настільки ефективне, щоб стати в майбутньому силою, що протистоїть тенденції, – ентропія, передаючись з рівня на рівень, якраз і могла привести до створення міфу як вищого досягнення міфопоетичного періоду розвитку. Як далеко зайшов цей процес у праукраїнському і наскільки повно він був відображений у джерелах більш пізнього часу або навіть у реконструкціях, сказати з достовірністю навряд чи можна, але саме припущення про формування міфу в його словесно-текстовій, мовній формі з ізольованих і «випадкових» елементів або їх мінімальних сполучень, які в телеологічному ланцюгу з точки зору майбутнього виявились заготовкою, з яких склався міф, видається небезкорисним.

У світлі до цього часу сказаного треба врахувати і можливості – у праукраїнську епоху міф є особливим жанром словесності, однак судити про нього з достатньою вірогідністю важко, тим більше, що не можна не врахувати можливість «дегенеративного» варіанту розвитку, при якому втрати і псування істотно затемнюють початкову картину, або ж міф не сформувався у певний канонічний жанр – він тільки приміряв до себе різні форми, які могли б претендувати надалі на статус жанрових

утворень, але не змогли (не встигли) стати ними. Ці особливості ситуації з праукраїнським міфом краще можуть бути зрозумілими при врахуванні культурно-історичної ситуації. Як відомо, «міфопоетичне» начало доросло до форми міфу або цілої серії (циклу) міфів у тих культурних традиціях, де рання поява писемності сприяла фіксації «міфопоетичного» і створила особливо вигідні умови для доведення його до рівня міфів (грецька, італійська, хетська та інші традиції), або ж були вироблені наднадійні мнемонічні засоби, які значною мірою компенсували відсутність писемності (давньоіндійська, почасти давньоіранська традиції). Ні того, ні іншого не було в праукраїнській культурній традиції. Навпаки, була одна вкрай несприятлива обставина для збереження язичницької традиції і завершення процесу міфологізації – збігу в часі виникнення писемності і прийняття християнства, що означало крах язичницької міфології і перекреслення (зрозуміло, практично не абсолютне) того, що було вже зроблено на шляху становлення міфологічного жанру. І ще одна обставина повинна бути взята до уваги – припущення про дегенерацію старої індоєвропейської міфопоетичної спадщини і припущення, що відновлена картина формування праукраїнського міфу вторинна, і що їй могла передувати інша, більш цілісна картина, спроба відновлення якої, однак, неминуче примусила б дослідника ступити на досить хисткий грунт.

Розглядаючи далі проблему праукраїнського міфу, можна було б із деяким припущенням говорити про такий нарратив, як «передказка» (відповідно можна говорити і про «передміф»), в якій відтворюються і за «казковою» логікою аранжуються багато мотивів, актуальних для міфа. Тією мірою, якого казкові функції можуть «перераховуватися» (співвідноситись) з мотивами, можна говорити і про мотивну структуру «передказки», в якій розігрується, по суті, один з варіантів «головного» міфу. Таким чином, з'являються деякі підстави розуміти єдність «передказки» в тому ж плані, що і єдність міфу.

Якщо ж взяти до уваги й оповіді «квазіісторичного» характеру в тому їх різновиді, який можна охарактеризувати як оповіді про предків-засновників, що багатьма особливостями (композиційними, мотивними, персонажними тощо) перегукуються і з міфом, і з «передказкою», то не можна не помітити певного взаємозв'язку між єдністю «змісту» всіх цих жанрових конструкцій і певною незалежністю їх складових частин (до речі, мотивів і навіть інколи персонажів) у кожному з названих жанрових типів. Складається враження, що підкреслена «змістова» єдність певною мірою компенсує «слабкість», а почасти і оказіональність внутрішніх зв'язків у кожному з цих типів.

Правда, слід зазначити, що реально про жанр «квазіісторичної» оповіді можна судити найчастіше за пізніми прикладами, де персонажі, їхні імена і просторово-часові обставини виступають як змінні, а функції і мотиви – як постійні. Тому проблема «історичності» персонажів і подій, з ними пов'язаних, у цьому випадку не настільки важлива, важливіша сама інтерпретація автентичності, історичності, установка на те, що так «було насправді». Крім того, необхідно пам'ятати, що саме значення елемента «квазі» у визначенні жанру оповідей як «квазіісторичного» в ряді випадків досить умовне. Нерідко, коли персонажами таких оповідей виступають епоніми певного реального локусу, саме ім'я відсилає до реальності, хоч і іншої, ніж реальність персонажа.

Ілюструє дане відображення «київський» міф про Кия, його братів Щека, Хорива та сестри Либідь. Якщо ім'я Кия відображає елемент, пов'язаний з позначенням,

зокрема, божественного коваля, помічника Громовержця у поєдинку із Змієм (українська легенда пов'язує походження Дніпра з ковалем, що переміг Змія, впрягши його в плуг і примусивши його зорати землю; з борозни виник Дніпро, його пороги і вали вздовж Дніпра – Змійові вали), то в цьому разі можна побачити зв'язок заснування міста з мотивом змієборства і перемоги над Змієм.

Деякі види праукраїнських міфів у жанровому контексті були надзвичайно ритуалізованими та жорстко прив'язаними до ритуалів. Мова йде про пісні річного та життєвого циклів, а також про гадання та загадки. І ті, й інші, поза сумнівом, довгий час були прив'язані до ритуалів переходу, ніби гарантуючи його успішність, передбачаючи майбутнє, перевіряючи, наскільки засвоєна «логіка» світу і наскільки випробуваний відповідає їй.

Взагалі, через операційність визначення об'єктів у міфічному мисленні (як це зроблено? як відбулось? тощо) актуальна картина світу неминуче й нерозривно співвідноситься з космологічними схемами та «історичними» переказами, які розглядаються як прецедент, який служить зразком для відтворення вже тільки тому, що він мав місце у початкові часи, «на початку». Для архаїчної свідомості наших предків міфічної епохи все, що існує, – результат послідовних відтворень прецеденту, першоподії, експлікація вихідної ситуації (творення) стосовно до нових умов космологічного «ущільнуваного» буття. У цьому розумінні всі події міфу творення – лише повторення того, що було у загальному вигляді маніфестовано у вихідному акті творення. Так, всередині космологічного міфу утворюється досить щільна, тотальна сітка ототожнень з правилами переходів (трансформацій) від однієї події до іншої, від одного героя до іншого. Ця ситуація пояснює високий ступінь орієнтації на необхідність постійного звернення з приводу розв'зання проблеми тотожності й різниці.

Для міфічної свідомості все космологізовано, оскільки все входить у склад світу-космосу, притаманне йому, саме він і утворює вищу цінність. Зрозуміло, в житті людини міфічної епохи можна виділити й аспект злободенності, «низького» побуту, профанічного існування. Але життя у цьому аспекті не входить у систему справжніх цінностей: з точки зору вищих інтересів вона невідповідна і досить профанічна. Істотне і насправді реальне лише те, що сакрально зазначене, сакралізоване, а сакралізоване тільки те, що породжене в акті творення, входить до складу Космосу як його частина, вихідне з нього. Ця «всесакральність» складає одну з найхарактерніших рис міфічної моделі світу. Тільки у сакралізованому світі існують правила його організації, що належать до структури простору і часу, до співвідношення причин і наслідків, окремого й загального. Поза цим світом – хаос, царство випадковостей, розклад. Але сакральність світу потребує охорони й підтримки, періодичного оновлення, особливо у кризові моменти, коли світ-космос старіє і виникає загроза його загибелі. Цим ентропічним тенденціям може протистояти тільки ритуал, який відновлює вихідну цілісність, гармонію та сакральність. Саме в ритуалі знову й знову відтворюється вихідна ситуація «початку» – і певним набором дій попереджується хаос і відновлюється наступність цього світу і того, що було створено «на початку». Крім «випадкових» загроз цілісності світу, що долаються ритуалами часткового характеру, інколи своєрідними імпровізаціями ритуальної дії, існують і періодичні тотальні кризи. Вони відбуваються на зіткненні Старого і Нового року, *у свято*, тобто в той «святковий» порожній час, коли Старий рік-світ майже повністю відійшов, а Новий – ще не виник, і існує загроза, що в цю порожнечу увірветься стихія хаосу. Ця ситуація

крайньої невизначеності передусім характеризує драматичну напругу «великого» (головного) ритуалу, що приурочується до переходу від Старого року до Нового, яка «знімає» напружену колізію в ході свого розгортання.

Стрижневе становище ритуалу в житті архаїчних колективів і заповненість самого життя ритуальною діяльністю як формою творчості, що розцінювалось як головна і вища (можна нагадати, що в ряді культур свята займали до половини всього річного часу), значною мірою зберігалось і для наших предків, про що можна судити з кількості тих свят, які успадкували українці від язичницької пори, лише частково адаптувавши християнством. Тому для міфічної епохи саме ритуал є не тільки реальною основою релігії, а й найбільшим її актуальним втіленням у двоєдиному ритуальному слові-ділі, священнодійстві. У багатьох випадках ритуал підпорядковує собі міф, визначаючи його роль у мотивуванні самого себе, відсиланні до прецеденту, мовному коментарі тощо. Але і в тих випадках, коли міф утворює самостійну систему, він, як правило, не пориває зв'язків з ритуалом та ідеями, що лежать в його основі, стаючи іншим способом їх вираження. Однак і в ситуації «рівноправності» ритуалу і міфу перший характеризується як більшою інтимністю пов'язаних з ним переживань, так і більшою прагматичністю, організуючим началом і цілеспрямованістю. Один з проявів цих особливостей в тому, що в принципі ритуал загальнообов'язковий і втягує у себе весь колектив («всенародність» свята), і з його допомогою вирішуються завдання, які стоять перед колективом у цілому. Згуртовуючи людей в соціум, виявляючи цінності, актуальні для колективу, і намічаючи свого роду програму виходу з кризи до «стійкого» життя, ритуал породжує і те колективне слово, яке звернене до всіх і яке, навіть уже помітно відірвавшись від ритуалу, що його породив, продовжує залишатися голосом усього колективу. Саме це і становить основу «соціалізації» почуттів і ментальних можливостей людини через внутрішньоритуальні «діяння» і відповідні їм знакові протосистеми, які дають початок мистецтву, науці, філософії, праву. Зрозуміло, що ця спроба розкрити особливості формування праукраїнського міфу не може бути завершеною. Всі уточнення при висвітленні цього питання, як і більш або менш синтетичний підхід можливий лише після повного дослідження у сфері праукраїнського міфу.

2.5. Міф створення

Міфологічні стадії еволюції свідомості починаються з того, що Его повністю належить несвідомому, і ведуть до такого стану, коли Его не тільки усвідомлює своє власне становище і героїчно його відстоює, але також знаходить можливість розширювати та співвідносити свої пізнання через зміни, що здійснилися в результаті його власної діяльності.

Перший цикл міфу – це міф створення. Тут міфологічна проекція психічного матеріалу проявляється у космогенічній формі, як міфологія створення. Панування світу та несвідомого і утворюють предмет міфу. Его та людина перебувають поки що в стадії виникнення, і їх народження, страждання і звільнення складають фази міфу створення.

На стадії розділу Прабатьків Світу зародок свідомості особистості нарешті утверджує себе. Все ще залишаючись у рамках міфу створення, він вступає у другий цикл, а саме у міф героя, в якому Его, свідомість і людський світ починають усвідомлювати самих себе і свою гідність.

На початку існує досконалість, цілісність. Ця початкова досконалість може бути «окреслена» або описана лише символічно, її сутність не піддається ніякому іншому трактуванню, крім міфічного, адже те, що трактує Его, і те, що трактується – початок, який передує будь-якому Его, є невідповідними величинами, як тільки Его намагається охопити свій предмет концептуально, як сутність свідомого.

Саме тому на початку завжди знаходиться символ, найбільш характерною ознакою якого є невизначеність, невирішеність та багатозначність.

Початок можна визначати по-різному: його можна уявити як початок історії людства і як раннє дитинство індивіда. Образ світанку людської історії можна уявити за його відображенням в обрядах і міфах. Раннє дитинство, як і зоря людства, відтворюється в образах, що піднімаються з глибин несвідомого та відкриваються вже індивідуальному Его.

Світанок, як стадія початку, проектується міфологічно у космічну форму, проявляючись як початок світу, як міфологія створення. Міфологічні оповіді повинні незмінно починатись із зовнішнього світу, тому що світ і психіка все ще єдині. Поки що не існує мислячого, усвідомлюючого себе Его, яке могло б що-небудь співвідносити з собою, тобто думати.

Ернест Кассірер показав, що у всіх народів і у всіх релігіях створення проявляється як створення світла. Таким чином, поява свідомості, що проявляє себе як світло на противагу пітьмі несвідомого, є істинним «предметом» творення міфології. Е.Кассірер подібним чином також показав, що на різних стадіях міфологічної свідомості спочатку виникає суб'єктивна реальність, починається формування Его та індивідуальності. Початок цього розвитку міфологічно уявляється як початок світу, виникнення світла, без якого ні один процес, що відбувається у світі, не був би помітний взагалі.

Питання початку є також запитанням «Звідки?». Це вихідне і важливе запитання, на яке космологія та міфи про створення постійно намагались давати нові й різні відповіді. Це вихідне запитання про походження світу одночасно є і запитанням про походження людини, походження свідомості та Его, це фатальне запитання «Звідки я з'явився?», яке постає перед кожною людською істотою, як тільки вона з'являється на порозі шляху до самосвідомості.

Міфологічні відповіді на ці запитання є символічними, як і всі відповіді, що виходять з глибин психіки, з несвідомого. Одним із символів початкової досконалості є коло, яйце – аспекти «замкнутого у собі», того, що не має ні початку, ні кінця. У своїй первозданній досконалості воно передує будь-якому процесу, воно вічне, тому що у своїй коловій формі не має ні «до», ні «після», не має часу; в ньому немає ні верху, ні низу, ні взагалі простору. Все це може з'явитись лише з приходом свідомості, світла, якого поки що немає; зараз усе перебуває під владою ще не проявленої божественності, символом якої тому і є коло.

Коло – це яйце, філософське Яйце Світу, ядро початку і зародок, з якого, як скрізь вчить класична література, виникає світ. Пригадаймо з цього приводу так добре відому нам усім з дитинства казку «Яйце-райце» і епізод, коли герой казки випадково розбиває його: «як узяв же скот вернути з того яйця. Верне та верне». Будь-які спроби загнати худобу в яйце ні до чого не призвели, і тільки змія (звернімо увагу) «гарненько загнала той скот у яйце, заліпила славно й дала йому (герою казки) в руки»[48]. Яйце – це також досконала структура, в якій об'єднуються протилежності. Досконалість того, що знаходиться само у собі, ніяким чином не суперечить доско-

налості того, що обертається всередині себе. Хоча абсолютний спокій є щось статичне, вічне й незмінне, а тому як таке, що не має історії, в той же час воно є місцем виникнення і початковою клітиною творення. Це змія, що згорнулась у кільце і що живе у своєму власному життєвому циклі, первісний дракон, який кусає свій хвіст, що сам себе народжує – уроборос. Я повертаюсь до казки «Яйце-райце». Саме змія-уроборос змогла загнати всю живність у яйце, тому що сама є синонімом яйця. Уроборос можна знайти в Откровениях Іоанна і серед гностиків, його зображення на піску є в індійців навахо і в Джотто; його знаходять у Єгипті, Африці, Мексиці, Індії тощо.

Існує історичне підтвердження, яке пов'язує праукраїнського бога Велеса з уроборосом. У Радзивилівському літописі є мініатюра, що зображує клятву воїнів Олега Перуном і Велесом. На ній Перун зображений антропоморфним ідолом, а Велес – змією, що згорнулась колом біля ніг Олегових супутників[49].

Уроборос характеризується тим, що все ще перебуває в «зараз і назавжди» вічного буття; сонце, місяць і зірки – ці символи часу, а отже, і смертності, ще не створені; день і ніч, завтра і вчора, генеза і розпад, постійний рух народження, життя і смерті ще не прийшли у світ. Цей доісторичний стан буття є не час, а вічність; також і час до зачаття, народження і появи людини є вічність.

На запитання «Звідки?», яке є одночасно і початковим запитанням про походження, можна дати лише одну відповідь, яка, однак, має дві інтерпретації. Відповіддю буде коло, а дві інтерпретації – лоно й прабатьки.

Уроборос виступає як такий, що вміщує у собі коло, тобто материнське лоно, але також і як з'єднання чоловічої та жіночої протилежностей – Прабатьки Світу, що злилися у вічному єднанні. Відповіддю для людини міфічної епохи про її походження завжди було поняття «лона», тому що з незапам'ятних часів вона переконана, що кожне знов народжене створіння виходить з лона. Фактично вся міфологія повторює знову і знову, що лоно – образ матері, а звідси все глибоке – прірва, долина, земля, море та морське дно, фонтани, озера та басейни, грунт, потойбічний світ, печера, церква, дім, город – є частинами цього архетипу. Все велике й охоплююче, яке утримує, оточує, закриває, захищає щось мале, належить до початкової матріархальної сфери.

Уроборос, велике коло, є символом не тільки лона, а й Прабатьків Світу, і вони неподільні. Вони все ще підпорядковані початковому закону: верх і низ, батько й мати, небо і земля, Бог і світ, відображають одне одного і не можуть бути поділені. Яким ще чином міфологічно може бути представлена єдність протилежностей початкової стадії буття, якщо не символом Прабатьків Світу, що злились. Так, Прабатьки Світу, які відповідають на запитання про початок, самі є Всесвітом і головним символом вічного життя. Вони – завершеність, з якої все починається; одвічне створення, яке починає, виношує та народжує саме себе; вбиває та відроджує до життя.

На зорі розвитку свідомості, коли слаборозвинуте Его все ще перебуває під владою несвідомого, крім символізму, діє й інший ряд образів, що відповідають образу магічного тіла в психіці. Певні групи символів співвідносяться з певними частинами тіла. Зв'язок світу та богів з будовою тіла є ранньою проявленою формою «антропоцентричної картини світу», де людина розташовується в центрі або в «серці» світу. Сам центр поєднує в собі Небо, Землю й нижні сфери (царство мертвих), які сполучаються між собою. Сполучення виражається в образі Вселенської Вісі, яка з'єднує і в той же час

підтримує Небо й Землю, а основа її занурена у «нижній світ», який називається пеклом. Під Космічною Віссю часто розумілось Світове дерево, яке виступає як знак ключового місця – часу в розвитку сюжету «головного» міфу і одночасно як символ світового порядку, космічної організації, яка поєднує все, що є в світі. У наших предків Троїстість Світового дерева (Космічної Вісі) згідно з вертикаллю підкреслювалась співвідношенням з кожною його частиною певного класу тварин: з верхньою – птахи (часто дві симетрично або одна на вершині, часто це орел); з середньою – копитні, рідше бджоли; з нижньою – земноводні (жаби), плазуни (змії) та інші тварини.

У слов'янських версіях сюжету «головного» міфу добре відомий мотив Змія (змії), що знаходиться в гнізді під дубом. «На полі, на кияні стоїть дуб Рокитан, під тим дубом кущ рокитовий, а в тому кущі рокитовому комора, а в тій коморі кущ явора, а в тім у кущі, біля явора гніздо, а в тім гнізді яйце, а в тім яйці три змії».[50] При цьому орел, житель вершини Світового дерева, є супротивником, що веде постійну боротьбу з тваринами – маркерами його низу[51].

А ось як спогади про символічний центр світу збереглися в українських обрядах. «В Україні, в так звану зелену неділю (Трійцю) готовлять гральний дуб, тобто встановлюють на вигоні або площі довгу жердину з прикріпленим зверху колесом, всю увиту травами, квітами, стрічками тощо. Ця жердина називається сухим дубом, навколо якої здійснюються обрядові ігри[52].

Концепція розташування в самому центрі заснована на відчуттях людиною власного тіла, зарядженого маною. Заряд мани, що асоціюється спочатку з усім, що відноситься до тіла, виражається у страхові людини примітивної культури перед магічним втручанням, тому що будь-яка частина тіла, від волосся до екскрементів, може представляти тіло як ціле і заворожити його. Символізм міфів творення, в яких все, що виходить з тіла, є творчим, також отримує силу з його мани. Не тільки сім'я, й сеча та слина, піт, фекалії, дихання та слова повні творення. З усього цього виникає світ, і «поява» всього цього є «народженням».

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

Як не згадати у цьому випадку жертвоприношення, які робились князем Святославом і його дружинниками у 972 р. в Болгарії під час війни з візантійським імператором Іоаном Цимісхієм, коли на честь Перуна у р. Дунай топились немовлята і півні,[53] чи постійні людські жертвоприношення цьому ж богу при спробі князя Володимира запровадити свою особливу релігію, відмінну від інших відомих світових релігій, де б на чолі всього язичницького пантеону повинен був бути Перун[54]. Що це, як не проекція влади Перуна, яку він отримував через їжу (жертвоприношення) на його підданих князів Святослава, Володимира тощо.

Необхідно зазначити, що на стадії материнського їжового уробороса завжди акцентуються груди, як, наприклад, у міфологічних зображеннях Великої матері з багатьма молочними залозами або в статуях богині, що видавлює молоко з грудей. Тут годуюча Велика мати є більшою мірою генеративною, ніж народжуючою. Груди і виділення молока є генеративними елементами, які можуть з'являтися у вигляді фалоса, тому що в цьому випадку молоко символічно сприймається як запліднюючий фактор. Молоко, яке дає мати, найпоширенішим символом якої є корова, дає народження і може мати навіть батьківський характер.

Ось образ Великої матері, який поставав в уяві наших предків: «На самому початку була тільки Велика мати, і новонароджений світ лежав на її теплих колінах, а можливо, біля грудей.

Коли юний світ трохи зміцнів і зміг за собою пригледіти, Велика мати віддалилася. Треба думати, її покликали інші світи, які також чекали любові та турботи. На щастя, боги і перші люди ще встигли запам'ятати Велику матір та її божественний образ: ясне чоло, що піднімалося до зіркової висоти, очі схожі на два ласкавих сонця, брови і волосся, схожі на літні хмари, і великі груди, якими вона годувала все живе»[55].

Треба нагадати, що у східних слов'ян серед трьох основних божеств – Перуна, Велеса і Мокоші образ Великої матері втілювала остання, для якої характерні були саме великі груди, і саме вона часто-густо зображалась у вигляді короваю, що співвідносився з образом корови. Сам коровай прикрашався рогами, вим'ям тощо[56].

Акцентування грудей Матері, їх фалічного характеру, однак, уже вказує на стадію перехідного періоду. Початковий стан – це довершене знаходження в уробоpосі. Коли з'являється фалічний образ грудей, або Мати постає як носій фалосу – це ознака того, що інфантильний суб'єкт починає диференціювати себе. Поступово погляд індивіда на світ змінюється, а трансформація архетипів і символів, богів і міфів є одночасно і вираженням, і інструментом цієї зміни. Відділення від уробороса означає народження і перехід у нижчий світ реальності, повний небезпеки і перешкод. Его, що народжується, починає усвідомлювати існування таких якостей, як біль і задоволення, а через них відчувати свої власні біль і задоволення. В результаті світ стає подвійним. Несвідоме життя природи, яке є також і життям уробороса, втілює вищою мірою бездушне руйнування з великою усвідомленістю інстинктивного творення. Світ, що сприймається пробудженим Его, – це світ матріархату з його богинями материнства і долі. Зла, поїдаюча мати і добра мати, яка щедро дарує свою любов, – дві сторони великої уробоpичної Матері Богині, що володарює на цій стадії. Ця зростаюча подвійність породжує таку ж подвійну позицію Его щодо архетипу, під владою якого вона ще перебуває.

Переважаюча сила несвідомого, тобто поїдаючий, руйнівний аспект, в якому воно також може проявитися, відображається в образі злої матері або покритої плямами крові богині смерті, чуми, голоду, потопу, сили інстинкту або насолоди, що тягне до руйнування. Але в образі доброї матері ця сила зображує добробут; дарувальницю життя і щастя, родючу землю. Досить цікаво цей аспект ілюструє Б.А.Рибаков у своїй праці «Язичництво у Стародавній Русі». У процесі дослідження він звертає увагу на деякі українські вишиванки. «На таких вишиванках, – вказує автор, – всередині, на всю висоту показаної ніби у розрізі будівлі, зображується великий ідол Мокоші з опущеними до землі руками; календарно ця поза богині може бути приурочена до купальської обрядовості, до часу початкового дозрівання ко-

лосся і появи перших плодів цього року (горох та інші бобові). Мокош вказує на землю, з якої вже виросли рослини, тоді як на вишиванках, пов'язаних з весняними обрядами, Мокош здіймає руки до неба, до верховного божества з молитвою про сонце і дощ для тільки що посіяного зерна»[57].

Велика мати виражає інстинктивне знання людства про глибину і красу світу, великодушності і милосердності Матері-Природи, яка з дня в день виконує обіцянку спокутування і воскресіння нового життя і нового народження. У порівнянні з нею Его (свідомість), індивід залишається маленьким і безпомічним. На цій стадії Его поки що не відвоювало для себе ніякої стійкої опори з потоку несвідомого буття. Життя у психічному космосі людини примітивної культури – це життя, повне небезпеки та невизначеності. І демонізм зовнішнього світу, наповненого хворобами і смертю, засухами і землетрусами, голодом тощо, незмірно посилюється, коли в нього привноситься вплив того, що ми називаємо внутрішнім світом. Від страхіть світу, якими керує нерозважний випадок, не звільняє ніяке знання від законів причинності. Світ стає ще зловіснішим завдяки душам померлих, демонам і богам, відьмам тощо. Від усіх цих створінь виходять невидимі виливи, і реальність цих всепронизуючих еманацій проявляється у страхах, емоційних вибухах, оргіастичних безумствах і психічних епідеміях; в сезонних вибухах хтивості, кровожерливих імпульсах, видіннях, снах і галюцинаціях.

Той же страх перед безіменними таємними силами знайомий і дитині, не здатній поки що до свідомої орієнтації і оцінки того, що відбувається. Цей страх вказує на ту світанкову ситуацію, коли маленька і слабка Его-свідомість стикається з космосом. Їй доводиться визнати зверхність світу предметів і світу несвідомого. Хоча в міру росту сили свідомості цей страх минає, та одночасно він забезпечує трансперсональний стимул такого росту. Істотні компоненти росту Его і розвитку свідомості, культури, релігії, мистецтва й науки виходять з бажання перебороти цей страх, надаючи йому конкретного значення.

Панування уробороса під час дитячої фази Его-свідомості – це те, що вже називалось вище періодом матріархату, і на цій стадії все ще з'являються всі пов'язані з цим пануванням символи. Стадія материнського уробоpосу характеризується зв'язком дитини з матір'ю, яка надає їжу, але водночас ця стадія є історичним періодом, протягом якого залежність людини від землі і природи – найвища. З цими двома аспектами пов'язана залежність Его і свідомості від несвідомого. Залежність послідовності «дитина – людина – его – свідомість» від послідовності «мати – земля – природа – несвідоме» ілюструє ставлення особистісного до трансперсонального і те, як одне спирається на інше.

На цій стадії розвитку править образ Матері Богині з Божественною Дитиною. Він підкреслює безпомічну сутність дитини і захисну функцію матері. В образі кози мати вигодовує критського хлопчика Зевса і захищає його від поїдаючого батька, Марія захищає Ісуса, втікаючи від Ірода. Цей зв'язок найбільш яскраво виражається в «до-людських» символах, де Мати є морем, озером або річкою, а дитина – рибою, що плаває у воді, її оточує.

Однак цю дитину чекає така ж доля, що й закоханого підлітка, який слідує за нею: його вбивають. Його жертвопринесення, смерть і воскресіння є ритуальним центром усіх культів жертвопринесення дітей – народжена, щоби померти, помираюча, щоби відродитися, дитина співвідноситься із сезонним життям рослинності й кліматичними умовами. Чи не з цим жертвопринесенням пов'язаний існуючий до

наших днів у деяких регіонах України ритуал поховання ляльки під час засухи як символу дитини. А вбивство дитини і покладення її тіла під фундамент будинку (саме ця частина будівлі звалась дитинцем), яке існувало в Київській Русі, що повинно було б символізувати народження нових дітей, достаток і захист від усіх нещасть.

Пошлюся знову на Б.А.Рибакова. Так, він вказує на те, що в землі полян під Києвом відома Бабина гора із зарубинецьким жертовником і могильником з трупопокладеннями і трупоспаленнями. Найменування цього городища може говорити про присвяту цієї гори якомусь жіночому божеству – це могла бути Мати-Богиня Мокош, богиня урожаю і долі, уособлення всієї земної природи.

Особливістю цього могильника є поховання тут дитячих черепів без ритуального інвентарю[58].

Припущення щодо ритуального характеру Бабиної гори і наявності дитячих поховань у некрополі примушують мене згадати слова середньовічних письменників про стародавні язичницькі жертвопринесення. Кирило Туровський ув проповіді на Хомину неділю писав: «Отселе (відтепер) бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, ни смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие»[59]. Це не поодиноке свідчення про існування таких «треб». Інший автор, дещо ранішній (на початку XII ст.), перераховуючи нелюдські язичницькі звичаї, згадав і «Таверское деторезанье идолом от первенец...». Подальший текст говорить про кривавий культ античної Гекати: «лаконьская требищьная кровь, просвящаемая ранами, ею же машут Екатию богиню и Мокошь чтут»[60]. Автор «Слова Григория... о том, како первиє почані суще языца кланялися идолам...», поставив поряд ритуальне вбивство дітей і культ похмурої хтонічної Гекати (Єкатії), оточеної «страшними і похмурими привидами» та душами померлих. Коментуючи слово Григорія, книжник Стародавньої Русі доповнив до написаного про Гекату давньоруську деталь: «и Мокошь чтут».

Підсумовуючи ці розрізнені та різноголосні свідчення, слід зазначити, що могильники язичницької доби, схожі на Бабину гору, можна уявити як святилища жіночого божества Мокоші, де відбувалося згадане Кирилом Туровським «ідолопоклоніння».

Повертаючись до проблем розвитку свідомості, слід зазначити, що в архетипі дитини свідоме Его поки що не повністю відокремлене від несвідомого «Я», і скрізь бачаться ознаки його в уроборосі, початковому божестві, але поступово його свідомість починає ставати незалежною системою: свідомість стає свідомістю, а мисляче, усвідомлююче себе Его проявляється як центр свідомості.

Ця рання стадія взаємовідносин свідомо-несвідомого відображена в міфології Матері-Богині та її зв'язку із сином-коханцем. Такі персонажі, як Аттіс, Адоніс, Таммус та Осіріс ближньосхідних культур не просто народжені матір'ю, вони є коханцями своєї матері: їх люблять, вбивають і ховають, мати оплакує їх, а потім відроджує через себе. Постать сина-коханця замінює стадію зародка і дитини. Відокремлюючи себе від несвідомого і знову підтверджуючи свою чоловічу відмінність, він мало не стає учасником материнського несвідомого; він є як її сином, так і коханцем. Але поки що він недостатньо сильний, щоб протистояти їй, він поступається їй, помираючи, припиняючи своє існування. Мати-коханка перетворюється у страшну Богиню Смерті. Вона все ще грає з ним і затіняє навіть його відродження. Там, де його пов'язують з родючістю землі і рослинністю, як бога, який помирає, щоб відродитися знову, влада Матері-Землі настільки ж очевидна, наскільки сумнівна його

власна незалежність. Чоловіча основа поки що не є батьківською тенденцією, що урівноважувала б материнсько-жіночу основу; вона все ще юна і є всього лише початком незалежного руху від місця свого народження і дитячої залежності.

Молоді чоловіки, вибрані Матір'ю як коханці, можуть запліднювати її, вони навіть можуть бути богами родючості, але фактично вони залишаються всього лише фалістичними чоловіками Великої Матері, трутнями, що служать бджолиній матці. Їх убивають, як тільки вони виконують свій обов'язок запліднення. Змія та її таємнича сутність також є символом запліднюючого фалоса. Саме тому Велика Мати так часто пов'язана із зміями. Не тільки в крито-мікенській культурі та її грецьких відгалуженнях, а й навіть ще в Єгипті, Фінікії та Вавилоні, а також у Біблійній історії про рай змія є супутницею жінки.

Уроборичною формою найдавнішої Матері Богині є змія, володарка землі, глибин і підземного світу. Ось чому дитина, яка все ще прив'язана до неї, є змією, як і вона сама. З часом їм обом була надана людська форма, але збережені зміїні голови. Потім лінії розвитку розходяться. Повністю закінченій антропоморфній постаті, людській Мадонні з людським немовлям, передують постаті людської матері з її супутником – змією у вигляді дитини або фалоса, а також фігури людської дитини з великою змією.

Коли Велика Мати набуває людської форми, чоловіча частина уроборосу – змієподібний фалос-демон – з'являється поряд з нею як залишок початкової двостатевої сутності уроборосу.

Характерно, що фалічні юнаки, боги рослинності є не тільки богами родючості; як породження землі, вони уособлюють собою саму рослинність. Їх існування робить землю родючою, але тільки-но вони досягають зрілості, то повинні бути вбиті, скошені й зібрані у вигляді врожаю. Велика Мати з пшеничним колосом – її сином-злаком – є архетипом, сила якого простягається включно до Елевсинських містерій, Християнської Мадонни і пшеничної Гостії, коли поїдається пшеничне тіло сина. Юнаки, що належать Великій Матері, є богами весни, яких необхідно вбити, щоб Велика Мати змогла оплакати й відродити їх.

Всі коханці Матерів-Богинь мають деякі спільні риси: всі вони юнаки, краса й привабливість яких так само дивовижні, як і їхній нарцисизм. Вони – ніжні квіти, символічно зображені в міфах і матеріальних культових пам'ятках (пригадаємо фрески крито-мікенської культури) анемонами, нарцисами, гіацинтами або фіалками, які наша явна чоловіча патріархальна ментальність охочіше пов'язала б з молодими дівчатами. Єдине, що можна сказати про цих юнаків, хоч би якими були їхні імена, – це те, що вони надавали задоволення велелюбній богині своєю фізичною красою. Не враховуючи цього, на противагу героїчним персонажам міфології, вони позбавлені сили і характеру, їм не вистачає індивідуальності та ініціативи. Вони у всіх відношеннях є юнаками для прислуги, нарцисична самозачарованість яких очевидна.

Культ фалічної родючості, як і фалічні сексуальні оргії, скрізь є типовими для Великої Матері. Свята родючості, ритуали весни й переходу сонця є священними для юного фалоса і його нестримної сексуальності. Або, точніше, фалос молодого бога є священним для Великої Матері, тому що спочатку її зацікавив зовсім не юнак, а фалос, володарем якого він є.

Раннім зображенням такого свята родючості може послужити картина часів неоліту в Когулі (Іспанія), на якій зображено дев'ять жінок, які танцюють навколо юнака з ерогованим фалосом. Число дев'ять, якщо воно не випадкове, ще більшою мірою підкреслює характер родючості[61].

У світлі сказаного є необхідність знову повернутись до наших предків та їхньої богині Мокоші. Походження Мокоші дуже давнє. Прообраз богині знаходимо у стародавньому культі Великої Богині, статуетки якої з'явились ще в часи неоліту. Відома ця богиня і в трипільській культурі. Можна припустити, що Мокош походить від давнього культу води богині Дани. Можливо, жінки і символи дощу на трипільському посуді є зображенням цієї богині. Зображення Мокоші дійшли до нас на рушниках: богиня стоїть під відкритим куполом святилища з піднятими вгору руками (поза Оранти). Жінка з піднятими руками зображується і в християнських храмах.

Образ Мокоші був поширеним серед багатьох слов'янських народів і пов'язувався передусім з культами води, плодючості худоби та родючості землі. Виступаючи богинею плідності, вона опікувалася також вагітними жінками, допомагала у пологах тощо. У першому тисячолітті н.е., коли в суспільстві дедалі більшої ваги набували соціальні чинники, виразно простежується тенденція до перетворення Мокоші на богиню-берегиню окремої сім'ї, будинку, сімейного вогнища тощо. Образ Мокоші часто пов'язується також з вівчарством. Можна зробити висновок, що ця богиня перейняла дуже багато рис від різного роду божеств і духів епохи Неоліту, коли прядіння і ткацтво мали яскраво виражений характер. За народними переказами, що дійшли до наших днів, первісне ім'я Мокоші – Мати Коша. У цьому – відгомін культу жінки-матері часів матріархату[62].

Поряд з поданою характеристикою Мокоші хотілося б звернути увагу ще на один аспект її образу, в якому підкреслюється яскраво виражена сексуальність (великі груди, розплетене волосся). У «Словах» проти язичництва ця тема у варіанті велелюбства підкреслюється особливо. В одному з «сповідальних питань», що дійшли до нас, священику приписувалось запитувати у жінки, яка сповідалась: «ли сплутила еси з бабами богомерскыя блуды, ли молилася еси виламъ... и Мокаши».[63] Не випадково, що включно до нашого часу пам'ять про цю велелюбність Мокоші збереглась у опелятиві мокосья, що означає жінку поганої поведінки.

Таким чином, можна з усією впевненістю говорити, що Мокоша була саме тією Матір'ю Богинею у наших предків з усіма їй притаманними рисами, які й були наведені вище.

Що ж до її коханців, молодих юнаків-богів, то їх зв'язок з Матір'ю Богинею можна простежити за таким святом, як Івана Купала, що було присвячене початку збору злакових і повороту сонця на зиму. Сама назва Купала означає квітку, вогонь, що підтверджує думку про існування у наших предків ритуальних сезонних свят, що перетворювались у оргії, де молодий фалос в образі квітки зі своєю невтримною сексуальністю, подібною до вогню, повністю віддавався своїй Матері Богині.

Мене з дитинства постійно цікавило одне питання. Чому саме на Івана Купала дівчата плетуть віночки з квітів, пускають за водою і таким чином вишукують свою долю? Ось вона відгадка. Який далекий відгомін! Але я ще повернуся до цього свята.

Продовжуючи розмову щодо поступової персоналізації зародження свідомості у наших предків, як і в інших народів світу, треба зазначити, що ці, подібні до квітів, юнаки були недостатньо сильними, щоб протистояти Великій Матері. Вони належали їй. Вони – її раби, її власність, тому що вони – народжені нею сини. У результаті вибрані служителі та жерці Матері Богині стають євнухами. Вони пожертвували найважливішим для неї – фалосом. Кастрація, пов'язана з цією стадією, вперше з'являється тут у своєму істинному значенні, як така, що відноситься до статевого органа. Небезпека кастрації з'являється разом з Великою Матір'ю і є смертельною. Для

цієї богині кохання, смерть і кастрація – одне і те ж. І тільки жерці, принаймні у пізніші часи, уникають смерті, тому що, каструючись добровільно, піддаються символічному вмиранню заради неї.

Стадія сина-коханця і його ставлення до Великої Матері мають фалічний акцент, тобто активність юнака символізується фалосом, а його світом править ритуал родючості. Тому небезпека, для нього загрозлива, пов'язується із символізмом кастрації, що часто-густо практикувалось у реальному ритуалі.

Істотний нюанс характеристики цієї юнацької стадії Его в тому, що жінка в аспекті Великої Матері сприймається як така, що володіє негативною зачарованістю. Особливо поширеними і добре вираженими є дві її риси: перша – кривава і дика сутність Матері Богині, друга – її могутність як чарівниці й відьми. Пригадаємо образ відьми та злої мачухи з українських народних казок. Ця передусім кривава сутність Великої Матері Землі лише робить ще більш зрозумілим, чому юнаки, любимі нею, повинні боятися кастрації.

Лоно землі вимагає добрив, а криваві жертвопринесення і трупи – їжа, яка їй найбільше подобається. Це – страшний аспект, смертельний бік сутності землі. В ранніх культурах родючості закривавлені шматки вбитої жертви роздавались як дорогоцінні дари і підносились землі, щоб зробити її родючою. Скрізь у ритуалах родючості та людських жертвопринесень провідну роль відіграє кров. Великий земний закон – не може бути життя без смерті – був рано засвоєний і ще раніше представлений у ритуалі. Це означало, що зміцнення життя можливо купити тільки ціною жертовної смерті. Кров означає родючість і життя, так же, як кровопролиття означає смерть. Відповідно, спочатку пролиття крові було священною дією, незалежно від того чи то кров тварини, чи людини. Щоб бути родючою, земля повинна пити кров, і тому для збільшення її сили здійснювались криваві пролиття. Але володаркою кривавої зони є жінка. Тому одна і та ж богиня дуже часто є повелителькою родючості, війни та мисливства.

Спочатку жертвою був чоловік, запліднюючий фактор, тому що запліднення можливе тільки через пролиття наповненої життям крові.

Тут, як ніде більше, можна бачити значення жіночого божества. Емоційний, жагучий характер жінки, що віддається нестримній пристрасті, є страшним для чоловіка і його свідомості. Однак міфологія свідчить, що жіноча нестримність і справа крові підпорядковуються вищому закону природи, закону родючості. Оргіастичний елемент зустрічається не тільки в сексуальних святах, що являють собою свята родючості. Жінки також практикують оргіастичні обряди. Ці обряди, часто знайомі нам тільки з більш пізніх містерій, головним чином крутились навколо оргіастичного розчленування священної тварини або тваринного божества, закривавлені шматки якого поїдались, і смерть його служила родючості жінки, а відповідно, землі.

Смерть і розчленування або кастрація є долею юного бога, володаря фалоса. І те, й інше виразно простежується в міфі та обряді, і те, й інше пов'язане з кривавими оргіями культу Великої Матері. Розчленування трупа Сезонного Царя і поховання частин його тіла є віковічною частиною магії родючості.

За архетипом страшної Матері Землі проглядається переживання смерті, коли земля забирає назад своє померле породження, розділює та розкладає його, щоб стати родючою. Це переживання закладено в обрядах Страшної Матері, яка у своїй земній проекції стає такою, що поїдає плоть, і в кінцевому підсумку – саркофагом – останнім залишком віковічних культів родючості людини, що здавна практикувались. На цьому рівні кастрація, смерть і розчленування рівнозначні.

Пожертвування жерців волоссям також є символом кастрації, і навпаки, густе багате волосся вважається ознакою підвищеної статевої потенції. Пожертвування чоловіка своїм волоссям – це стародавній знак святості, починаючи від повністю лисої голови єгипетських ієрофантів до тонзури католицьких священиків і буддійських монахів. У народній уяві слов'ян волосся було зосередженням життєвих сил людини. Воно завжди символізувало багатство, щастя й статеву силу[64]. Незважаючи на велику різницю в релігійних поглядах, відсутність волосся завжди асоціювалась із статевою стриманістю та безшлюбністю, тобто із символічною самокастрацією. У жінки еквівалентом служить пожертвування невинністю.

У використанні жіночого одягу, який, як нам відомо, носили Галлі, кастровані жерці Великої Матері в Сирії, на Криті, в Ефесі тощо, а також в одязі католицьких і православних священиків (але зверніть увагу: останні ходять з довгим волоссям, як право на шлюб), що зберігся сьогодні, таке жертвопринесення виражається через ототожнення. Чоловік не тільки приноситься в жертву Великій Богині, а й стає її представником, жінкою, що носить її одяг. Принесення в жертву своєї мужності через кастрацію чи чоловіча проституція – є лише модифікаціями. Тоді як уроборичний інцест означає розчинення і зникнення, тому що мав всезагальний, а не статевий характер, інцест в юнацькій фазі носить статевий характер. Велика Мати стає великим лоном, юний коханець – великим фалосом, і весь процес повністю розгортається на статевому рівні.

Тому фалос і фалічний культ були супутниками сексуальності юнацької стадії, а смертельний аспект цієї стадії проявляється як вбивство фалоса, тобто кастрація. Оргіастичний характер культів Адоніса, Аттіса та Таммуза, не кажучи вже про Діоніса, є частиною цієї сексуальності. Юний коханець бере участь у розгулі сексу, і його Его розчиняється в оргазмі, розширюється в смерті. На цьому рівні оргазм і смерть ідуть разом, так само як оргазм і кастрація.

Для юного бога з його слабо розвинутим Его позитивні й негативні аспекти сексуальності перебувають у небезпечній близькості один від одного. У стані збудження він губить своє Его і повертається в лоно Великої Матері, регресуючи до стану, що передував появі Его. Він не завершує блаженний уроборичний інцест попередньої стадії, а переживає смертельний екстаз статевого інцесту, що належить до попередньої фази.

Сексуальність означає втрату Его і придушення жінкою, що є типовим, або швидше архетиповим, переживанням статевої зрілості. Оскільки секс сприймається як всемогутні надособистісні фалос і лоно, Его щезає і поступається вищому зачаруванню відсутності Его. Мати все ще дуже сильна, несвідоме все ще перебуває дуже близько для того, щоб Его могло опиратись хвилям крові.

Жахлива Мати є спокусницею, яка приводить почуття в замішання і позбавляє чоловіків розуму. Ні один юнак не може протистояти їй; він підноситься їй як фалос. Він або захоплюється силою, або зламаний Великою Матір'ю, безумний юнак калічить себе і підносить свій фалос як жертву. Безумство є розчленовуванням індивіда, точно так само, як у магії родючості розчленування тіла символізує розчинення особистості.

Оскільки розчинення особистості та індивідуальної свідомості належить до сфери Матері Богині, то безумство є постійно повторюваним симптомом підкорення її владі або владі її представників. Тому що – і в цьому полягає магічна й страшна сила Матері-Богині – юнак горить бажанням навіть тоді, коли йому загрожує смерть,

навіть якщо задоволення його бажання поєднане з кастрацією. Тому Велика Мати є чарівницею, яка перетворює чоловіків у тварин – Цирцеєю, володаркою диких звірів, яка приносить чоловіка в жертву і роздирає його. Справді, чоловік грає для неї роль тварини і не більше, тому що вона править тваринним світом інстинктів, які служать їй та її родючості. Це пояснює теріоморфність чоловіків-коханців Великої Матері, її жерців і жертву. І ось чому, наприклад, чоловіків-служителів Великої Богині, які проституювали заради неї і носили жіночий одяг, називали *келабім*, «пес»[65].

Разом з тим, сам страх перед Великою Матір'ю є першою ознакою центроверсії, формування «Я» і стабільності Его. Центроверсія – це вроджена тенденція цілого до створення єдності своїх частин і до синтезу їх в об'єднанні системи. Єдність цілого підтримується компенсаторними процесами, що контролюються центроверсією, за допомогою якої ціле стає самостворюючою системою, що розширюється. Під час своєї першої свідомої фази центроверсія проявляється як нарцисизм, узагальнене тілесне відчуття, в якому єдність тіла є першим вираженням індивідуальності. Це магічне ставлення до тіла – істотна характеристика центроверсії, і любов до свого власного тіла, його прикрашання та освячення є найпримітивнішою стадією самоформування. Це видно з поширеної у примітивних народів практики нанесення татуювання. Характерним є і той факт, що індивідуальне татуювання не підпорядковується стереотипному колективному зразку, є одним з ранніх способів вираження власної індивідуальності. Індивід пізнається і відрізняється завдяки особливій формі, яку він надає собі своїм татуюванням (до речі, вишивки сорочок в українців є також архетипом індивідуальності). Особливості татуювання індивіда вказують на його ім'я, а також назву близького кола людей, з яким він ототожнюється – клану, касти, секти або професійної гільдії. Залишивши стадію нарцисичного тіла, Его просувається до фалічної стадії, де усвідомлення власного тіла і себе збігається з активно бажаючою маскулинністю, що пробуджується. Тільки поступово чоловік усвідомлює своє власне значення і свій власний світ. Він починає як совокупник, а не як батько. Поклоніння фалосу спочатку може з'явитися поряд з поклонінням запліднюючому богу. Сексуальне задоволення і фалос сприймаються оргіастично, при цьому не обов'язково відчувається прямий зв'язок з відтворенням.

Міфологічно фалічно-хтонічні божества є супутниками Великої Матері, а не представниками специфічно маскулинного. Такими божествами, як відомо, є культ Діонісія, а в Україні – Івана Купала. Крім уже зазначеного вище значення Купали як квітки, він ще розуміється як такий, що злучається[66]. Тобто саме розуміння цього діонісійського культу Купали вказує на те, що період, який відповідає розвитку Его на даному етапі, є періодом переходу від фемінного до маскулинного і характеризує двостатеві та гермафродитні фігури богів, жреців і культів, що підкреслює початкову бісексуальність уроборичної Великої Матері. Психологічно це означає, що фалічна маскулинність усе ще обумовлюється тілом і тому перебуває під владою Великої Матері, інструментом якої залишається.

Я повертаюсь до свята Івана Купала. Жодне з народних свят не збереглося у слов'ян з його очевидними язичницькими ознаками настільки, після прийняття християнства, як купальське. У Синожисі говориться, що в Малоросії ввечері напередодні Різдва Іоана Христителя, зібравшись надвечір, юнаки і чоловіки, жінки й дівчата сплітають вінки з якогось певного зілля, одягають на голови та обперезуються ними. Ще ж на тому бісівському грищі розкладають вогнище, і навколо нього, взявшись за руки, нечестиво ходять і скачуть, і пісні співають, поганого Купала часто повторюючи і через вогонь перескакуючи[67]. Густинський літопис оповіщає, що вве-

чері напередодні Різдва Іоанна Предтечі збирається проста челядь обох статей, сплітають собі вінки з відомого зілля і, підперезавшись бадиллям, роздмухують вогонь і навіть ставлять зелену віть та, взявшись за руки, швидко обертаються довкола того вогню, співаючи свої пісні, потім через той вогонь перестрибують[68].

А ось що пише з приводу цього свята літописець Нестор на початку XII ст. Проводилось воно не в селах, а на природі, «межю селы» (що відображало екзотичні уявлення): «И срамословие в них пред отьци и пред снъхами. И браци не биваху в них, нъ игрища межю селы. И съхяжахуся на игрища, на плясания и на вся бесовскыя песни и ту умыкаху жены себе, с нею къто съвещавъся. Имеяху же по дъве и по три жены...»[69]. Тобто мова йде про оргіастичний аспект цього свята. Акцентую увагу на соціальній функції купальського свята. У своїй вихідній формі це було загальнонародне релігійне дійство, що відтворювало міфічну історію вбивства стародавнього фалічно-хтонічного бога Купала та його наступного воскресіння в новій якості – в образі священного козла. Саме слово «купала», як зазначалося вище, означає квітку. А ось як зображували бога: «Купала-божество, бовван стояв у Києві. Це веселий і прекрасний бог, одягнутий у легкий одяг, тримає в руках квіти та польові плоди, на голові має вінок з яскравих жовтих квітів – купальниць, бог літа, польових плодів і літніх квітів»[70]. І справді, як пише М.Костомаров, «зображення цього бога кидають у воду»[71], а «потім водять козла».

У чому ж справа? В тотемізмі тотем або бог перебуває в родинних стосунках з тими, хто йому поклоняється: вони однієї плоті й крові; мета ритуалу жертвопринесення – підтримувати й оберігати надихаючі людей зв'язки з тотемом, які їх з'єднують. Стародавня ідея родинності тотемічної жертви і богів збереглась для пояснення щорічних жертвопринесень: під час жертвопринесень згадували та знову розігрували драму, в якій бог був жертвою. Д.Д.Фрезер визнав подібність між цими богами-жертвами та аграрними циклами. Він зіставив із тотемічним жертвопринесенням ритуальне вбивство богів рослинності[72]. Щоби бог міг опуститись до ролі жертви, необхідно, щоб між його природою і природою жертви було щось спільне. Щоб він піддав себе знищенню як жертву, потрібно, щоб саме жертвопринесення його породжувало. Зазвичай певною мірою така умова виконується при всіх жертвопринесеннях: адже в жертві завжди є щось божественне, що звільняється в момент принесення в жертву. Але для того, щоб жертвопринесення стало реальністю, недостатньо, щоби бог вийшов з жертви. Необхідно також, щоб у момент, коли він повертається в жертву, щоб самому стати жертвою, він зберігав і свою божественну природу. Тобто персоніфікація, з якої він виникає, повинна стати постійною та незмінною. Цей нерозривний зв'язок між живими істотами (або якимось їх видом) і надприродною силою – наслідок періодичності жертвоприношень. Повторення цих церемоній, під час яких за звичаєм або з іншої причини через регулярні проміжки часу знову з'являлась та ж сама жертва, створювало ніби безперервно існуючу особистість. Оскільки в процесі жертвопринесення зберігаються всі його результати, то створення божества є результатом попередніх жертвопринесень. І це не випадковий і маловідомий факт. Навіть у такій абстрактній релігії, як християнство образ пасхального ягняти, звичайної жертви землеробів і скотарів, зберігся і служить до цього часу символом Христа, тобто Бога. Елементи божественної символіки виникли з жертвоприношень.

Для того, щоб Купала (як і Діонісій) міг знову народитись, необхідно йому в жертву принести козла, який був раніше тотемом і який став символом цього фалічно-хтонічного божества, але вже в сакральній якості.

Я повертаюсь до свята Купала як драматичного соціального дійства. Перший акт цієї стародавньої «трагедії» (вбивство бога) здійснюється як всенародна нестямна оргія, на час якої скасовувались усі статеві обмеження, в тому числі й кревнородинні (цей момент яскраво показав Андрій Тарковський у фільмі «Андрій Рубльов»); люди пили кров і поїдали сире м'ясо вбитих тут же священних тварин, відкрито віддавались нестримним статевим зносинам; нерідко були й людські жертви. Про це, до речі, згадує і Б.О.Рибаков у вже згадуваній праці.

Але нестямність згасає, настає болісне каяття – акт другий – плач за померлим богом і зробленим «гріхом», всенародна туга. І, нарешті, кульмінація – повернення в світ відновленого бога, загальне примирення та радість.

Відомо багато спроб «раціонально» пояснити зміст цієї кривавої оргіастичної драми – початку наймогутнішого людського мистецтва.

Безперечно одне: найважливіша функція цієї страшної містерії, її блага мета – той ефект примирення людини із самою собою, «очищення» душі (катарсис), який досягається шляхом важкої напруги та реального відтворення прямо протилежних, страшних і руйнівних сил. Загадка трагедії, таким чином, полягає в тому, що мета (моральне очищення) і засоби досягнення цієї мети – прямо протилежні. І тим не менш необхідний ефект – катарсис – тут наявний.

Але вникнемо в конкретне змістове розуміння міфу, що відтворюється в містерії. Річ у тому, що ця містерія, на думку її учасників, безпосередньо відтворює первородну сутність людей. Адже згідно з міфічними уявленнями наших предків люди – це не просто пасивні спостерігачі божественної трагедії (боротьба Білбога з Чорнобогом). Трагедія – це їхня власна родова доля, тому що згідно з міфічними уявленнями вони, «сертні», є прямими нащадками Чорнобога, які в доісторичні часи розірвали та з'їли бога. Таким чином, усі члени людської общини в цілому – нащадки великого «гріха», зробленого предками; вони – безпосереднє породження цього «гріха», тобто самі, по суті, ті ж боговбивці, перетворені в «смертну» людину – у людський рід, приречені віднині на муки вічного повторення первородної трагедії, вічне відновлення: смерть, перетворення на порох і народження нових людей з пороху. Згадаємо Біблію, де чітко вказано, що Бог-отець забороняв Адаму статеві зв'язки з Євою. Але чому? Чи не тому, що Єва належала самому Господу? Можливо, те горезвісне «яблуко», яке за намовою змії-спокусниці з'їли злочинці перед статевою близькістю було ... з м'яса? Але замінюють символічно сучасні християни тіло Бога хлібом, кров його – виноградним соком. Крім того, самопожертвування сина (Христа), який саме смертю спокутував первородний гріх людини, явно вказує на кровну провину, на вбивство. Психоаналітична інтерпретація саме такого роду звичаїв і міфів наштовхнула З.Фрейда на концепцію тотема, що виходить з реальності «первородного гріха».

У суб'єктивному плані – це життя індивідуальної людської душі, її вічне колообертання між хаосом і катарсисом: через оргіастичну нестямність і породжуваний нею душевний розлад – до «очищення» і примирення людини з самою собою та життям. «Вічне повернення», «колообертання людських душ» – нав'язливі ідеї наших далеких предків та й не тільки їх.

Якоюсь мірою класичним прикладом відтворення фатальної долі у формі подій індивідуального класичного життя є трагедія Софокла «Цар Едип». Функція трагічного мистецтва тут полягає в тому, щоб допомогти «глядачу» розпізнати страшне обличчя цієї долі, яка ховається за фасадом «випадкового» збігу обставин. В даному

разі ця доля розуміється як пророцьке прокляття, що впало на весь рід Лайя – батька Едипа; у наступній трагедії циклу («Едип в Колоні») відтворюється катарсис героя, який усвідомив «первородну» провину батька власною своєю трагічною провиною, що дає сліпому Едипу чудовий дарунок провісника людських доль взагалі.

Але, на відміну від мистецтва, заснованого на співпереживанні глядачем «приватної» долі героя, стародавня ритуальна містерія наших предків не допускає ні форми зовнішньої випадковості, ні тим більше принципу пластичної індивідуалізації цієї загальної долі. Зрозуміло, що у своїй вихідній релігійній формі трагічна містерія Купали – це зовсім не театралізоване дійство, яке можна було б «співпереживати» як «сторонній» глядач. Тут немає глядачів; кожен – діюча особа, тому що мета оргіастичного дійства в тому й полягає, щоб кожного зробити безпосередньо причетним до родової сутності, тут кожен зобов'язаний безпосередньо відтворити родову долю.

Учасники ритуальної оргії – це не «глядачі» і не «артисти». Це все вони самі, нестямні боговбивці, серйозно й насправді порушують священні табу – екзогамні передусім. Потім вони будуть так само серйозно каятись, будуть оплакувати жертву, рвати на собі одяг, дряпати тіло, сипати на голову попіл. І, нарешті, мукою каяття «очистившись» від заподіяного «гріха», знайдуть щасливе вирішення трагічного конфлікту: з радістю та просвітленим серцем помиряться з божеством; не з тим божеством, звичайно, яке втопили самі (його вже просто немає), але з новим його втіленням у вигляді священного козла.

Таким чином, принципова відмінність релігійної містерії від трагічного видовища в театрі полягає в тому, що перша вимагає від кожного безпосереднього виживання страшної «родової долі». Для чого це було потрібно? Кому і для чого могло б знадобитися зобов'язувати нашого предка, прикриваючись вимогами обряду, здійснювати в певний час і в певному ритуальному місці такі «богоугодні» вчинки, про які сам він особисто, на свій страх і ризик, не посмів би, можливо, навіть подумати?

Залишимо на совісті З.Фрейда буквальне тлумачення міфу про «первородний гріх». Але уявімо, що у стародавніх слов'ян справді проявлялись деякі потяги, що суперечили як власним моральним принципам, так і всім загальновідомим «божественним» законам, та все ж вимагали якогось виходу. Уявімо до того ж, що у цих відносно «нерозвинутих» людей було значно менше «гальмівних центрів» і можливостей для ілюзорно-фантастичної «компенсації». Чи не буде логічним уявити, що стародавні оргіастичні культи були свого роду «стічними канавами» для відводу антисоціальних нечистот? Саме цей висновок нав'язується нам психоаналітичною теорією. Але цьому випадку він дещо спрощує справу.

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

На противагу цій ідеологічній установці фрейдизму, розуміння катарсису у наших предків, як і в стародавніх греків, виходило з упевненості, що глибинне ядро

справжньої людської натури складають усе ж таки не сили природно-тваринних устремлінь, а «спрага неба». Той факт, що кожна людина несе в собі й темні сили Хаосу, підкреслювався міфом про родову долю, якої ніхто не може й не сміє уникнути. Однак справжню сутність людини складають її вищі – «надприродні», альтруїстичні устремління. Ці устремління – теж доля, ще більш глибинна, ніж «родове прокляття», і про нього не можна забувати людині, тому що за забуття вищого в собі ця доля мстить зсередини муками совісті. Звичайно, альтруїстичні устремління рідко бувають «чистими», оскільки в людини «подвійна природа», і моральне в ній викривлюється темними егоїстичними помислами. Останні можуть бути настільки інтенсивними, що людина стає «засліпленою», «одержимою»; в засліпленні своєму вона може уявити, що все вище – обман, насильно нав'язані ланцюги, що сама вона в глибині душі своєї зовсім і не бажає нічого високоморального... Зняти цю катаракту з очей, примусити людину побачити істину – справжню «надприродну» сутність свою – ось мета катарсису («просвітлення»), що здійснюється засобами оргіастичної містерії, яка була справжньою трагедією. Саме розуміння катарсису у стародавніх слов'ян виходило з того, що тільки через справжні переживання може розкритися справжня істина, а саме: найбільш глибинними і справді людськими є потяги альтруїстичної природи. Мета катарсису – осягнення цієї істини. Засіб – трагедія, не залежно від того, чи здійснюється вона ритуально-оргіастично, реально-історично чи втілюється у творах мистецтва.

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

Старослов'янська купальська містерія застосовувала, по суті, той же метод, але не в раціональній його формі, а в ритуальній. Необхідність у цьому диктувалась, очевидно, тією обставиною, що висока істина, яка підносилася як авторитарна догма (моральна чи релігійна), виявлялась малоефективною. Необхідно було примусити кожного члена общини відчути цю істину як власну сутність. Хочу підкреслити, що недостатньо було б осягнути цю істину логікою роздумів чи самоаналізу (здатність до такого була невеликою); потрібно було саме відчути її, так би мовити, на «власній шкурі», шляхом свого роду «доказом від протилежного». Маючи на увазі цю мету, ритуал купальської містерії стверджував законність «богоугодних» бажань одержимої пристрастями людини; на час святкування він легалізував і навіть «освячував» ці «підземні» потяги і, більше того, вимагав від кожного безстрашного та послідовного виявлення всіх потаємних потягів такого роду, їх крайнього оголення і здійснення! «Засліпленим» людям ніби говорилось: вам здається, ніби боги (чи веління моралі) примушують вас до чогось протилежного сутності вашій? Так нехай буде «все дозволено»: уб'ємо, утопимо бога, переступимо найстрашніші заповіді його, і в муках каяття ви зрозумієте, що вбиваєте самих себе, гвалтуєте власну душу, натуру. Така наївна «механіка» оргіастичних містерій – «очищення», яке досягається ціною кра-

ху всіх форм самообману та ілюзій. Підкреслюю: всіх і всіляких, тому що «високі» пориви теж потребують трагічної перевірки; такі пориви псевдоальтруїстичного, моралістського чи ідеологічного порядку не менш ворожі катарсису, ніж однобічна фіксація на «відверто» егоїстичних спонуканнях.

Продовжуючи розмову про діонісійський культ Івана Купала та проектуючи його на сьогоднішній день, точніше на менталітет українського народу, хотів би зазначити, що ознаки цього культу (саме поняття діонісійства) так і залишились більшою мірою притаманними нашому народу, на відміну від культу Аполлона, який прийшов спочатку у Грецію на зміну Діонісію, а потім і в Західну Європу. Та про це детальніше нижче.

Повертаючись до подальших проблем розвитку Его у наших предків, хочу нагадати, що спочатку все було подвійним і мало подвійну природу, як ми бачили з уроборичного змішання чоловічого й жіночого, доброго й поганого.

У початковій картині світу людини цілісність світу була незайманою. Уроборос жив у всьому. Все було повним змісту або могло стати таким. Цей світовий континіум почав розпадатися на окремі фрагменти життя.

Світ починається тільки з приходом світла, яке встановлює протилежність між небом і землею як основними символами всіх протилежностей. До цього панує «безмежна темінь». Із сходом або, мовою Стародавнього Єгипту, з утворенням небосхилу, що відділяє верхнє від нижнього, починається день людства, і всесвіт з усім, що він містить у собі, стає видимим. А ось як про це говориться у східнослов'янській міфології: «...Велике Дерево, з тим, щоб воно обвило корінням плідні глибини Землі, а гілками обняло безмежну висоту Неба, пов'язуючи їх воєдино. І коли її воля виповнилась, у світі, подібного до великого яйця, відособились і прокинулись дві суті: чоловіча в Небі та жіноча в Землі. Прокинулись і здивовано розплющили очі: в той же час загорілись тисячі зірок і відобразились у джерелах та лісових озерах... Земля і Небо ще не знали свого призначення, не знали, для чого народжені. Але потім побачили один одного, одночасно потяглись одне до одного, і все зрозуміли, і не стали питати ні про що. Земля велично підносилась до Неба горами, стелила розкішну зелень лісів, відкривала сором'язливі конвалії. Небо обгортало Землю теплими хмарами, проливалось тихим дощем, дивувало жагучими блискавками. Тому що в ті часи грозу не називали грозою – її ніхто не боявся. Гроза була святом весілля: золоті блискавки зароджували нове життя, а грім звучав урочистим закликом, закликом любові»[73]. І далі: «Посередині розкинулась Земля, що підтримувалась Світовим Деревом, і її з усіх боків оточував Океан. Знизу лягла Нічна Країна..., а вище Землі починались дев'ять різних небес: найближчі – для хмар і вітрів, інші – для зірок і місяця, далі – для Сонця. Вдень Сонце пливе над Землею зі сходу на захід; потім переправляється через Океан і із заходу на схід виміряє нижнє небо, світячи в нічній, Нижній Країні»[74].

Щодо людини та її Его створення світу й народження сонця пов'язані з розділенням Прабатьків Світу і позитивними та негативними наслідками цього для героя, що роз'єднує їх.

Е.Кассірер, використавши достатньо підтверджуючого матеріалу, показав, як протилежність між світлом і темрявою наповнила духовний світ людей і надала йому форму. Священний порядок світу та священний простір – Храм або територія навкруг нього – «орієнтувались» згідно з цією протилежністю[75]. Не тільки людські теологія, релігія та ритуал, а й правові та економічні порядки, які пізніше зародилися з них, структура держави і весь спосіб життя, включно до поняття власності та її сим-

волізму, беруть початок від цього установлення різниці й визначення межі, яке стало можливим з приходом світла.

Структура світу, планування міста, схема храмів, просторовий символізм Християнської Церкви – все це є відображенням початкової міфології простору, що класифікує та вибудовує світ у безперервні ряди протилежностей, починаючи з протилежності між світлом і темрявою.

Шляхом героїчного акту створення світу та розділення протилежностей Его виходить з магічного кола уроборосу й опиняється в стані одинокості та розладу. З появою цілком оформленого Его райське становище речей припиняється. Можна подивитись на це райське становище з точки зору релігії і сказати, що все контролював Бог, або можна уявити його узагальнено і сказати, що все ще було добром, і що зло ще не прийшло у світ.

Спільним фактором для всіх цих ранніх стадій є те, що психологічно вони дещо розповідають нам про стадію до появи Его, коли не було поділу на свідомий і несвідомий світ. З цього погляду всі ці стадії є доіндивідуальними і колективними. Не було почуття одинокості – обставини, що відповідала розвитку Его на даному етапі. Ось цей рай в уяві східних слов'ян: «Сьоме небо зробилося твердинею, міцним прозорим дном для невичерпних потоків живої небесної води. Світове Дерево проросло його зеленою маківкою; і там, під розкинутими гілками, в потоках небесних народився острів. Його назвали Ирієм – непохитним місцем Життя, Світла, Тепла. А ще його називали островом Буяном за плідне буяння Життя, за те, що там почали жити прабатьки людей і всіляких тварин, птахів, риб, змій»[76].

Его-свідомість не тільки тягне за собою почуття одинокості; воно також приносить у життя людини страждання, важку працю, тривогу, зло, хворобу та смерть, як тільки Его починає розрізняти їх. Відкривши себе, одиноке Его одночасно розуміє негативне й визначає своє ставлення до нього, так що воно тут же встановлює зв'язок між цими двома фактами, приймаючи своє власне виникнення як гріх, а страждання, хвороби та смерть як заслужену кару. На все сприйняття життя примітивної людини накладають відбиток негативні впливи, що оточують її, а також усвідомлення того, що у всьому негативному, що відбувається, винувата вона сама. Це все одно, що сказати, що для примітивної людини випадковостей не існує; все негативне з'являється через порушення табу, навіть якщо це порушення несвідоме. Пригадаємо на підтвердження сказаного одну із казок, де Іван-царевич, порушуючи табу, спалив жаб'ячу шкіру своєї дружини царівни-жаби, і скільки випробувань йому довелось пережити за скоєний гріх, щоб тільки повернути собі дружину[77]. Інший приклад можна навести, звернувшись до одного з міфів наших предків. «Люди, які завжди жили в слухняності Роду і Матері Ладі, соромлячись матерів, сестер і невісток, оберігаючи честь чужих подруг і наречених – деякі з цих самих людей раптом ніби забули, що є на світі Любов, стали водити по кілька дружин, зазіхати на будь-яку дівчину та жінку, силою брати, яка сподобається. Не відставали й дружини: безсоромно шукали обіймів чужих чоловіків... Дійшла слава про людське неподобство до Богів. Запальний Перун готовий був зібрати хмари і потопи, змити поганих людей з лиця Землі.

– Ні, – сказав Батько-небо, Свароч. – Не годиться людей губити всіх. Потрібно встановити їм закон.

– Люди! – схилив вікові дуби, зірвав дахи сильний голос неба. – Установлюю вам закон: одній дружині мати одного чоловіка, одному чоловікові володіти однією дружиною.

Люди в жаху лежали вниз обличчям, праві й неправі. Ніхто не смів підняти голови.

– Більше не стану говорити їм, як нині, – сказав Свароч. – Це ще гірше від розпусти. Що за честь, коли від безчестя рятує тільки страх.

Однак повернути зроблене не під силу навіть богам. І ось з того часу прийшов до людей страх. Страх перед небом, страх покарання за гріхи. Почали люди притримувати нескромні розмови біля вогню не з однієї поваги до святого Вогню, але ще й із остраху: як би не розгнівався і не спалив усієї хати, і повзли чутки – вже так бувало. Почали класти багаті треби, замолюючи зроблене... і знову все повторювали.

З цього часу, хто замислив незаконну справу, намагались зробити її вночі, коли йде з неба Даждьбог, щезає всевидяче око»[78].

Таким чином, початкове уроборичне сприйняття життя відійшло, тому що чим більше відокремленим і самостійним стає Его-свідомість людини, тим більше воно відчуває свою власну незначущість і безсилля. Через це пануючим почуттям стає залежність від сил, що існують. Іншими словами, втрата цілісності та загальної несвідомої інтеграції зі світом переживається людиною як перша втрата; це справжня втрата, що відбувається на початку еволюції Его.

Можна назвати цю первинну втрату первинною кастрацією. Однак необхідно підкреслити, що первинна кастрація, на відміну від кастрації на матріархальному рівні, не має відношення до статевих органів. У першому випадку розділення і втрата подібні до відсікання від великого контексту; на персоналістичному рівні, наприклад, ця втрата відчувається як відділення від материнського тіла, через відрізання пуповини, що призводить до роз'єднання, зникнення тотожності матері та дитини.

Загроза матріархальної кастрації нависає над Его, яке не порвало ще своїх зв'язків з Великою Матір'ю, і вже показувалось, яким чином для такого Его втрата себе була символічно ідентичною втраті пеніса. Але первинна втрата на стадії розділення Прабатьків Світу торкається всього індивіда: він стає незалежним. Тут втрата має емоційний відтінок, виражається в почутті провини.

Первинна кастрація збігається з первородним гріхом і втратою раю. Згідно з іудейською концепцією Бога і світу, на передній план тепер виходить моральний елемент, знання добра і зла розглядається як гріх, а відмова від початкового уроборичного стану призводить до вигнання з раю. Але чи не говорить наведений вище один з міфів наших предків про той же первородний гріх і чи не збігається з тією ж іудейською концепцією?

Розділення Прабатьків Світу є не просто припиненням початкового співжиття та знищенням досконалого космічного стану, що символізується уроборосом. Вирішальним моментом тут є те, що це розділення переживається не тільки як пасивне страждання і втрата, а також як активно деструктивне діяння. Символічно воно тотожне вбивству, жертвопринесенню, розчленуванню та кастрації.

Звільнення юного коханця від уроборосу починається з дії відверто негативної, з акту руйнування.

Аналіз цього стану відкриває почуття провини, першопричина якого трансперсональна, тобто виходить за межі складнощів персоналістичного «сімейного роману». Відразливе діяння розділення Прабатьків Світу розуміється як первородний гріх. Але (і це важливий момент) у певному розумінні звинувачення висуває не Его, а Прабатьки Світу, саме несвідоме. Як представник стародавнього закону, уроборичне несвідоме бореться за те, щоб не допустити звільнення свого сина, свідомості, і,

таким чином, ми знову перебуваємо у сфері діяльності Великої Матері, яка хоче знищити сина. До того часу, поки Его-свідомість погоджується з цим звинуваченням і приймає смертний вирок, воно поводиться як син-коханець і подібно до нього закінчить самознищенням.

Зовсім інша ситуація, коли син міняється із Страшною Матір'ю та займає її деструктивну позицію, тільки не щодо себе, а щодо неї. Цей процес розуміється як боротьба зі змієм. Констатуючи зміну особистості (до чого я повернуся пізніше) як наслідок цієї боротьби, можна сказати, що психологічно даний процес відповідає формуванню свідомості у наших, і не тільки у наших, предків-слов'ян, «вищого Его», героя і відкопуванню заритого скарбу – знання. Іншими словами, мова йде про поступову маскулінізацію Его-свідомості.

2.6. Міф про героя

З міфом про героя починається нова фаза поетапного розвитку Его-свідомості всього людства і наших предків зокрема. Відбувається радикальне зрушення центру тяжіння. Тепер міф або казка фокусує увагу на світі як на центрі Всесвіту, на місцізнаходження людини. З точки зору стадіального розвитку це означає, що Его-свідомість людини стала незалежною, але також і те, що вся її особистість відокремилась від природного контексту навколишнього світу й несвідомого.

Процес маскулінізації нарешті остаточно кристалізується і стає визначальним для структури Его-свідомості. З народженням героя починається головна боротьба – боротьба з Першими Батьками.

Реальне значення битви зі змієм або, швидше, вбивства Прабатьків Світу можна зрозуміти, тільки якщо дослідити сутність героя, яка тісно пов'язана з його народженням і з проблемою його двоїстого походження.

Центральний момент у каноні міфу про героя – те, що герой має двох батьків і двох матерів. Крім власного батька, у нього є ще «вищий», тобто архетипічний батько, і поряд з його власною матір'ю з'являється постать архетипічної матері. Це подвійне походження, існування контрастуючих особистісних і трансперсональних батьківських фігур і складає драму життя героя. І в кінцевому підсумку його сутність полягає в тому, що він не має батька чи матері, що один з його батьків часто божественний, і що мати героя часто є самою Матір'ю Богинею або заручена з богом. Ці матері є непорочними матерями. Як і скрізь у стародавньому світі, так і серед слов'ян, непорочність просто означає відсутність приналежності будь-якому чоловіку персонально, непорочність, по суті, священна не тому, що є станом фізичної незайманості, а тому, що є станом психічної відкритості Богу. Непорочність притаманна Великій Матері, її творчій силі, що не залежить ні від якого чоловіка. Але у Великій Матері присутній і породжуючий чоловічий елемент. На уроборичному рівні цей елемент анонімний; пізніше він стає підпорядкованою Великій Матері фалічною енергією, а ще пізніше з'являється поряд з нею як її чоловік, який у патріархальному світі скидає її з престолу, і вона опиняється у підпорядкуванні.

Народження героя відбувається через непорочність. Непорочність, символом якої є Велика Мати, і Левіафан, якого повинен перемогти герой, – це два аспекти архетипу матері: поряд із світлою та милосердною матір'ю стоїть інша – темна та страшна. Ось як цю страшну матір зображено в «головному» слов'янському міфі:

«І підняла Морена (богиня підземного царства) очі, і очі були, що дві дірки – ні світла, ні дна»[79]. В іншому місці: «Красуня (мова про Морену) обернулась великою ікластою свинею і почала клацати щелепами»[80].

Важливий момент щодо народження героя – це виняткова, надлюдська або нелюдська сутність, що виходить з чогось виняткового, надлюдського або нелюдського – іншими словами, вважається демоном чи божеством. Це бог-герой Перун, який у тому ж «головному» міфі є богом-переможцем. Водночас сутність міфу чи казки полягає у повному поглинанні матері подією народження й особливо народження героя. Її здивування з приводу того, що вона народила дещо виняткове, тільки підкреслює факт народження як такий. Підкреслює, зокрема, незвичайність того, що жінка здатна народити з себе чоловіка. Це диво спочатку приписувалось жінкам примітивної культури нумінозному вітру, родовим духам або іншим силам чи речам. Пригадаємо українську народну казку «Котигорошко», герой якої справді відповідає всім якостям новонародженого героя. «От одного разу пішла жінка на річку прати, коли ж котиться горошина по дорозі. Жінка взяла горошину та й з'їла.

Згодом народився в неї син. Назвали його Котигорошком.

Росте та й росте той син, як з води – не багато літ, а вже великий виріс. Одного разу батько з сином копали колодязь – докопались до великого каменя. Батько побіг кликати людей, щоб допомогли камінь витягнути. Поки батько ходив, а Котигорошко узяв та й викинув. Приходять люди, як глянули – аж поторопіли. Злякались, що в нього така сила, та й хотіли його вбити. А він підкинув того каменя та й підхопив. Люди й повтікали»[81].

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

Народження героя та битву зі змієм можна зрозуміти лише тоді, коли осмислено значення мужності. Тільки з міфом про героя Его займає достойне місце як носій мужності. Тому й необхідно пояснити символічне його значення.

Его, що народжується, сприймає свою мужність, тобто свою все більш і більш активну самосвідомість як добре й погане одночасно. Воно виштовхується з материнського лона і знаходить себе, відрізняючись від цього лона. У соціологічному розумінні чоловік, виростаючи й стаючи незалежним, також виштовхується з початкового середовища так сильно, що починає відчувати й акцентувати свою власну відмінність та неповторність. Одне з фундаментальних переживань чоловіка полягає в тому, що рано чи пізно він повинен сприйняти середовище, в якому спочатку жив як «Ти», не-Его, щось відмінне й чуже. Тут необхідно передусім позбавитись від упередження патріархальної сімейної ситуації. Початковий стан людської групи можна назвати допатріархальним, якщо не хочеться вживати термін «матріархальний».

Первинна матріархальна сімейна група матерів і дітей з самого початку передбачає, що молодий чоловік буде мати велику схильність до мандрувань. Навіть якщо він залишається в матріархальній групі, то буде об'єднуватись з іншими чоловіками, щоб утворити групу мисливців або воїнів, яка координується з жіночим центром

матріархату. Ця чоловіча група відповідно до обставин є рухливою й енергійною; більше того, вона перебуває в ситуації постійної небезпеки і тому має додатковий збуджуючий стимул для розвитку своєї свідомості. Можливо, вже тут виникає контраст між психологією чоловічих груп і матріархальною психологією жінки.

Матріархальна група в зв'язку із загальною емоційністю матерів і дітей, прив'язаністю до місця та сильною інерцією значною мірою пов'язана з природою та інстинктами. Менструація, вагітність і періоди лактації активізують інстинктивний бік і посилюють вегетативну сутність жінки, що властиво і психіці сучасної жінки. Крім цього, існує сильний зв'язок із землею, який виник з розвитком сільського господарства й городництва – традиційно жіночих занять, які в свою чергу залежать від природних ритмів. Всі ці фактори посилюють занурення в несвідоме, що є характерною рисою жіночої групи.

З другого боку, чоловіча група, подорожуючи, займаючись полюванням і війнами, являла собою кочову групу воїнів.

Матріархальна система екзогамії перешкоджає формуванню чоловічих груп, тому що чоловіки змушені одружуватись за межами свого племені, через що вони розсіюються та змушені жити матрилокально, як чужинці в племені дружини.

Чоловік є чужим у тому клані, куди переходить після одруження, але і як член свого власного клану він також віддаляється від свого будинку. Тобто, коли він живе матрилокально, там, де живе його дружина (а спочатку так було завжди), він є чужинцем, його тільки терплять, а в своєму рідному клані, де його права все ще залишаються дійсними, він живе тільки від випадку до випадку. Зрештою це призводить до виникнення чоловічих союзів.

З часом чоловіча група неухильно набирає сили, а політичні, воєнні й економічні міркування врешті-решт призводять до утворення організованих чоловічих груп. Всередині цих груп становлення дружніх стосунків важливіше за суперництво, більше наголос ставиться на подібність чоловіків і на відмінність від жінки, ніж на взаємну підозрілість.

Місце, де чоловік вперше справді відкриває себе – це юнацька група, яка складається з чоловіків одного віку. Коли він відчуває себе чужинцем серед жінок і своїм серед чоловіків, виникає соціологічна ситуація, яка відповідає відкриттю Его-свідомістю самої себе. Але «чоловіче» не тотожне «батьківському», і менше всього – персоналізованій постаті батька, щодо якого не можна уявити, що він мав великий вплив у допатріархальні часи. Жіночу групу очолюють старі жінки, тещі й матері; і, як у багатьох тварин, вона утворює замкнуту організаційну одиницю. Їй належить усе, включаючи й хлопчиків до певного віку. Екзогамне прийняття чоловіка в цю групу внаслідок підкреслення його «сторонності» відкриває його для впливу зловредної тещі – фігури сильного табу, в той час як з боку чоловічого авторитету будь-який вплив відсутній. У своїй початковій формі – як системі союзів між членами різних вікових груп – чоловіча група була організована на суворо ієрархічній основі. Обряди, які офіційно переводили чоловіка з однієї вікової групи в іншу, були відповідно обрядами ініціації. Скрізь і, зокрема, серед наших предків, ці чоловічі спільноти мали велике значення не тільки для розвитку мужності та для усвідомлення чоловіком самого себе, а також для розвитку культури в цілому.

Будь-яка ініціація має міфологічний контекст. А в епоху язичництва, та й пізніше, в період раннього християнства слов'янські міфологічні уявлення були реальністю, і чоловіча ініціація теж, безперечно, мала свою міфологічну інтерпретацію. Будь-який ритуал у рамках міфологічного мислення має свою сакральну модель архетип-дію, яка виконувалась спочатку Богом, героєм або предком[82].

Дослідження показують, що подію, яка сталася у міфічну епоху та стосувалася у наших предків Бога-Громовержця, «ілюстрував ритуал, в якому головний персонаж проходив ритуал ініціації»[83]. Як відомо, Перун, який у міфічній битві з Велесом фактично проходив ініціаційне випробування, був богом воїнів, якому вони поклонялися і дії якого наслідували. Тому можна припустити, що участь ініціантів у військових походах, де вони перемагали своїх перших супротивників, осмислювалась як аналог давньослов'янського міфу про поєдинок Громовержця-Перуна та Змія-Велеса[84]. І недарма міф про поєдинок Громовержця з Велесом покладено в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських воїнів-богатирів. Не випадково Ілля Муромець, Добриня, Альоша Попович мають змієподібних супротивників, виступаючи як аллоперсонажі Перуна. Після певних випробувань отроків (так називали юнаків, прибулих до воїнської дружини) посвячували в дружинники. Про сам ритуал посвячення поки що відомо дуже мало, тому що літописи опису його не дають. Відомо, що в країнах Західної Європи до ритуалу рицарського посвячення входило одягання шпор, а також перепоясання себе мечем. Потім той, що посвячує – один із найстаріших рицарів – завдавав ініціантові удару долонею по потилиці чи по щоці. У деяких країнах на потилицю посвячуваному клали плоским боком клинок меча[85]. Завершувався ритуал показом спритності нового лицаря. Є підстави вважати, що давньоруський воїнсько-дружинний ритуал був подібним до західноєвропейського. Про перепоясання мечем молодих дружинників, яке здійснив у 1149 р. польський князь Болеслав під час перебування в Луцьку, повідомляє Галицько-Волинський літопис: «Посаше Болеслав сыны боярськи мечем многы»[86]. М.Грушевський вважав, що тут мова йде про перепоясання мечем польських синів боярських[87]. Проте інші дослідники (М.Дашкевич, М.Владимирський-Буданов) бачили в цій розповіді свідчення запозичення рицарських звичаїв, зокрема ритуалу посвячення давньоруськими дружинниками із західноєвропейських країн[88]. Д.Лихачов також вважав, що на Русі побутував звичай перепоясання мечем посвячуваних у дружинники, недарма для нього існував і спеціальний термін – «пасти мечем»[89].

До посвячення у дружинники входило вручення ініційованому атрибутів дорослого мужа-воїна: коня та збруї, зброї, обладунку. Про вручення посвяченому цих воїнських атрибутів свідчать билини: «По своей силы имей ты палицю тяжелую», «не забудь ищеда саблю вострую. Ты тово имме ножа да свет буланого»[90]. Одержував воїн і «копье – то брузаменское», а також «стрел колчан и тугой лук»[91]. Одягали ініціанти і нові строї та воїнський обладунок, тому що раніше вони не мали права носити строї та повне спорядження дорослих воїнів. Про це свідчать билини: «Одевается Илья в доспехи богатырские»[92]. Ритуальне переодягання посвячуваних символізувало їх нове народження. Це ж означали й обряди одержання ними нових імен[93]. Про одержання посвяченим нового імені читаємо у билинах: «Теперь будь-ко ты, Илья, да по имени, (Имме будь – то ты свет да Муромець). Потому мы тебя назвали .... Муромець» [94] – говорять, посвячуючи, Іллю каліки-перехожі. Існування обрядів переодягнення та перейменування у давньоруських дружинників підтверджується й відповідними обрядами в українських цехових ремісників, запорізьких козаків та в інших соціальних групах середньовічного суспільства, в яких вони входили до складу ініціаційних церемоній[95].

Сліди ініціації можна віднайти і в українських народних казках: «... Зараз Протиус взяв ту воду, помазав нею шматки хлопця-молодця, вони й зцілились. Влив йому в рот живущої води, він і ожив. Дав йому з'їсти молодого яблучка, він помолодів і зробився ще кращим, ніж був»[96].

Як уже зазначалося вище, ініціація – це символічна смерть і народження в новій якості. Казки й міфи цей факт ілюструють найяскравіше. Іншими словами, ініціація – той поворотний момент соціального зчеплення, та темна кімната, де народження і смерть перестають бути крайніми членами життя і реінволюціонують одне в одне не для якогось містичного злиття, а для того, щоб, наприклад, зробити з посвячуваного справжню соціальну істоту. Непосвячена дитина народилася лише біологічно, у неї ще є тільки «реальні» батько й мати; щоб стати соціальною істотою, їй необхідно пройти через символічну подію ініціаційного народження.

Ініціація магічно стримує розрив між народженням і смертю, а заодно і пов'язану з ним долю, що тяжіє над розірваним життям. Адже саме при такому розриві вона приймає форму біологічної невідворотності, абсурдно-фізичної долі, саме при такому розриві життя виявляється наперед загубленим, оскільки приречене на згасання разом з тілом. Звідси ідеалізація одного з двох членів опозиції – народження (що дублюється у воскресінні) за рахунок іншого – смерті. Але це лише один з глибоких забобонів з приводу «сенсу життя». Адже народження як подія індивідуальна й невідворотна настільки ж травматична, як і смерть. Психоаналіз формулює це інакше: народження і є по-своєму смерть. Та й християнство своїм обрядом хрещення – колективним священнодійством, соціальним актом – завжди намагалось саме поставити межу цій смертельній події народження. Виникнення життя – це свого роду злочин, якщо тільки його не перейняти і не викупити колективним симулякром смерті. Життя є самоцінним благом тільки в плані вичислюваних цінностей. У символічному ж плані життя, як і все інше, є злочином, якщо воно виникає одноосібно, якщо його не перейняти і не знищити через дар і повернення, якщо не «повернути» його смерті. Ініціація саме й відмінює цей злочин, вирішуючи окрему подію народження та смерті в єдиному соціальному акті обміну.

Повертаючись до героя та його Его, слід зазначити, що самосприйняття й усвідомлення цим Его своєї особливої близькості зі світом чоловіків і своєї відмінності від жіночого середовища є вирішальною стадією в його розвитку й обов'язковою умовою незалежності.

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

Духовний колектив, присутній у всіх ініціаціях й у всіх таємних спільнотах, сектах, містеріях і релігіях, по суті, є чоловічим і, незважаючи на суспільний характер, істотним чином він є індивідуальним у тому розумінні, що кожен чоловік приймаєть-

ся в нього індивідуально, а те, що він при цьому переживає, унікальне й накладає відбиток на його індивідуальність. З ростом сили свідомості чоловічого Его біологічна слабкість жіночої групи вагітних або годуючих матерів, дітей тощо має тенденцію збільшувати усвідомлення влади у групи воїнів, яка захищає. Полювання й війна сприяють розвитку індивідуального Его, здатного відповідально діяти в небезпечній ситуації, а також розвитку лідерства. З появою та зміцненням лідерства група стає ще більш індивідуалізованою. Висувається не тільки лідер як герой, з розпливчастого примітивного тотемного образу починають викристалізовуватись постаті духовного прародителя, бога-творця, предка, ідеального лідера тощо. Для «бога-джерела» – дуже ранньої постаті в історії релігії – характерно, що його розглядають не як прабатька, а більшою мірою як батька, «творця всіх речей». Ця постать творця є надприродною проекцією, з неї виводиться образ героя Бога-Царя. Інакше кажучи, герой з'являється як син бога, якщо сам не є богом. У наших предків, як вже підкреслювалось вище, це Перун, який розумівся не просто як головний з богів, а як бог за перевагою, в принципі здатний замінити інших богів. У будь-якому разі тільки Перун мав відношення до всіх функціонально-соціальних кіл – магіко-юридичного, військового та природно-виробничого, і тільки Перун був героєм-переможцем у сюжеті «чоловічого міфу».

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

Коли уроборос розділяється на пару протилежностей, а саме на Прабатьків Світу, а між ними стає їхній «син», тим самим зміцнюючи свою мужність, тоді успішно завершується перша стадія його звільнення. Его, яке стоїть у центрі між Прабатьками Світу, кидає виклик обом сторонам уроборосу і цим ворожим актом налаштовує проти себе два принципи: верхній і нижній. Тепер воно опиняється перед обличчям того, що називається битвою зі змієм, активною боротьбою з цими протилежними силами. Битва зі змієм має три основних компоненти: герой, змій і скарб. Перемагаючи змія, герой отримує скарб – кінцевий результат процесу, який символізується боротьбою. Характер цього скарбу, що називається «багатством, яке важко здобути», заручником, коралами високої ціни, живою водою або травою безсмертя, буде обговорюватись нижче.

Для Его і для чоловіка жінка – синонім несвідомого та не-Его, а тому синонім темряви, порожнечі, небуття, бездонної ями. К.Г. Юнг з цього приводу пише: «... слід зазначити, що *порожнеча* є великою жіночою таємницею. Це щось абсолютно чуже чоловікові; прірва, незвідані глибини»[97].

Мати, лоно, яма й пекло тотожні. Лоно жінки – це місце, з якого з'явилася людина, і тому кожна жінка є первинним лоном Великої Матері всього породженого, лоном несвідомого. Вона загрожує Его небезпекою самознищення, втрати самого себе. Звідси боротьба героя завжди пов'язана з загрозою для духовного чоловічого принципу з боку уроборичної змії і з небезпекою бути проковтнутим материнським несвідомим.

У фізичному аспекті сама боротьба проявляється по-різному: як безпосередня битва зі змієм, вхід у печеру або дім, спуск у підземний світ тощо. «... Стиснув Іван, – розповідається в одній з казок, – в руках свою довбню семипудову, причаївся біля

щілини, бачить, Змій одну голову висовує. Як вдарить Іван по ній довбнею, так і одбив голову. Змій другу голову висовує, а Іван і цю відбив. І так усі шість голів відбив»[98]. В іншому місці: «... Проїхали ще тиждень – бачать: стоїть великий дім – мідна огорожа навколо, – і веде до нього мідний міст. Дивляться – палиця через паркан перевалилася і ріг дому одбила. А в цьому домі жили страшні змії, тільки їх дома не було – воювали десь далеко.

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

- Сьогодні ти підеш на міст на варту, а ти, – каже другому, – ляжеш коло коней, а я піду в будинок»[99].

Але найпоширенішим архетипом боротьби зі змієм – міф про сонце, яке герой визволяє, проходячи через певну послідовність: небезпека, боротьба і перемога – світло, значення якого для свідомості вже підкреслювалось, є центральним символом справжньої сутності самого героя. Герой – це завжди постать, що несе з собою світло, Хранитель світла.

З цього приводу я хотів би нагадати зміст «головного» слов'янського міфу. Основний його сюжет полягає в тому, що жадібний Змій вкрав дружину Бога Грози, а заодно і Сонце, земні та небесні води, стада худоби. Самого Бога Грози, переможеного в нерівному бою, злі сили зачиняють у темному підземеллі, позбавляють божественної сили, забирають у нього очі й серце, заковують у важкі ланцюги... Довгі роки триває його полон, а тим часом на Землі гинуть люди, а на небі дуже погано богам. Але нарешті син, подорослішавши, повертає батькові очі й серце, допомагає вирватися з неволі. Відбувається новий поєдинок зі Змієм, і тепер уже він утікає, намагається ховатися то в дереві, то під каменем, то за спиною людини. І ось Змія переможено, Сонце повернено на небеса, води проливаються дощем, а врятована дружина Бога Грози повертається до коханого чоловіка.

Як відомо, під Змієм, з яким бореться Громовержець, у східнослов'янській міфології розуміється Бог худоби Велес, що протиставляється Перуну, а злі сили уособлює вже згадувана Морена.

Таким чином, у міфі про героя показано розвиток системи свідомості, в центрі якої перебуває Его, що перебороло деспотичну владу несвідомого. Потім несвідомі сили цієї, тепер уже віджилої психічної стадії, виступають проти героя – Его як страшні чудовиська та змії, демони та нечисті духи, які загрожують проковтнути його знову. Таким чином, Страшна Мати, всеохоплюючий символ цього пожираючого аспекту несвідомого, є Великою Матір'ю всіх чудовиськ. Усі небезпечні афекти та імпульси, все зло, яке йде від несвідомого й придушує Его своїм динамізмом – це її потомство. Саме це має на увазі Ф.Гойя, використовуючи як девіз для своїх праць серії *Капрічос* слова: «Сон розуму породжує чудовиськ», саме про це йдеться в грецькій міфології, де Геката, первозданна й всемогутня богиня, виступає як мати поїдаючих людей Емпуси і Ламій, які їдять плоть хлопчиків. Вона є запеклим ворогом героя, що приборкує коня несвідомого, несе із собою світло, форму й порядок із темного хаосу Матері Природи.

У «головному» слов'янському міфі таким несвідомим виступає Морена, морова діва (смерть), Змій та його діти, ведмідь як «товариш Змія»[100].

Але в даному разі боротьба зі змієм – це тільки один аспект звільнення героя від несвідомого, від його злої матері, що, до речі, відображає допатріархальний період. Та є ще батько. Адже, як підкреслювалось вище, проти героя виступають обидва його перші Батьки, і він повинен побороти як жіночу, так і чоловічу частини уроборосу. Зведення всіх цих образів до постаті батька відповідно до теорії З.Фрейда – це свавільне й насильницьке викривлення фактів. Становище героя передбачає більш

складні «родинні взаємини», ніж припускає спрощений сімейний роман основоположника психоаналізу.

Перш ніж інтерпретувати вбивство батька, необхідно фундаментально прояснити батьківський принцип. Структура «батька», як особистісного, так і трансперсонального, двобічна, також як і структура матері: позитивна і негативна. У міфології поряд з творчим, позитивним батьком стоїть руйнівний, негативний батько, і обидва образи батька такі ж живучі в душі сучасної людини, як і в проекціях міфології.

Однак між ставленням Его до батька й образу батька та його ставленням до матері й образу матері існує різниця. Його значення для чоловічої і жіночої психології не слід недооцінювати. Відносно Его образ матері має як плідний, так і рушійний аспект, але, крім того, він зберігає певну незмінність і непорушність. Хоча він двоїстий і може прибирати різних форм, для Его й свідомості він завжди залишається світом початку, світом несвідомого. Тому в загальному мати являє собою інстинктивний бік життя. Порівняно зі станом Его і свідомості, що змінюється, вона є постійною і порівняно незмінною, незалежно від того, добре це чи погано, корисно й результативно чи погано і страшно. У той час, як Его людини і його свідомість за останні шість тисяч років змінились кардинально, несвідоме, Мати є психічною структурою, що визначилась навічно, і є майже незмінною. Навіть коли образ матері набуває характеру духовної матері Софії, він зберігає свою незмінність, тому що є уособленням вічного й всеосяжного, зцілюючого, підтримуючого, люблячого й рятівного принципу. Він вічний у тому розумінні, що абсолютно відрізняється від того, в якому вічний образ батька.

З другого боку, поряд з архетипічним образом батька, образ земного батька також має значення, хоча воно меншою мірою обумовлено його власною особистістю, ніж характером культури та культурними цінностями, що змінюються і виражаються в ньому. Існує значна подібність між постатями матері первіснообщинної, класичної, середньовічної і сучасної епох; вони залишаються злитими з природою. А постать батька змінюється залежно від типу культури, яку він відображає. Хоча в цьому разі також на задньому плані стоїть невизначена архетипічна постать духовного батька або бога-отця, вона є пустою формою. Вона наповнюється тільки образами батька, що змінюються з розвитком культури. Джеймс Дж.Фрезер пише: «Коли, наприклад, міфи називають бога «Батьком», вони роблять це не на основі батьківства, яке справді існувало, а встановлюють образ батька. До нього повинна пристосовуватись кожна конкретна постать батька»[101].

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

Становлення патріархату призводить до переоцінки. Матріархат, як панування несвідомого, тепер стає негативним. Відповідно, мати приймає характер змія і

Страшної Матері. Вона – старий порядок, який необхідно перебороти. Замість неї з'являється старший брат , дядько з материнської лінії, носій комплексу влади при матріархаті.

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

Вбивство батька в міфології є частиною проблеми Перших Батьків, і його не слід пов'язувати з особистими батьками, а тим більше виводити з сексуальної фіксації сина на матері. Із запереченням цієї тези розвалюється теорія вбивства батька, а разом з нею й Едипів комплекс і антропологічні докази, які З.Фрейд використовує у *«Тотемі і табу»*.

У примітивних суспільствах, заснованих на матріархальному законі, існує бажання вбити не батька, а брата матері, який «уособлює дисципліну, авторитет і виконавчу владу в сім'ї». Тому намір убити або радше амбівалентність, що лежить у його основі, ніяким чином не обумовлена сексуально і не має на меті володіти матір'ю.

Чим же тоді спричинено бажання смерті? Тим, що дядько з материнського боку є носієм того, що називається «небом», що символізує мужність. Він приносить «обов'язок, заборону й примус» у дитяче життя. «Він володіє владою, його ідеалізують, йому підкоряються мати й діти». Через нього хлопчик усвідомлює такі поняття, як «соціальне честолюбство, репутація, хвилювання за своє плем'я, сподівання на майбутній достаток і соціальне становище». Саме проти цієї влади, яка підтримує колективний закон, спрямоване бажання хлопчика заподіяти смерть або тому, що його дитяча сторона відчуває цю владу як таку, що надто пригнічує, або ж його героїчна сторона знаходить її такого, що дуже обмежує. Таким чином, колективний компонент, що визначає Супер-его архетипу батька – свідомість сприймається саме через дядька з материнського боку. Його вбивство ніяким чином не пов'язане з суперництвом за матір, тому що такого суперництва не існує. Зрозуміло, що на термін «архетип батька» наклала відбиток наша власна патріархальна культура, але все ж краще зберегти його, оскільки він допомагає пояснити дану точку зору.

З розвитком влади чоловіка посилюється суперництво в чоловічих групах, яке росте пропорційно розширенню окремих сіл, племен і держав та накопиченню власності. Примітивна культура характеризується строгою ізоляцією відокремлених груп, яка інколи доходить до такого абсурду, що різні племена, які населяють один і той же острів, не знають одне про одного і залишаються в стані доісторичної ксенофобії. Поширення цивілізації тягне за собою все більше і більше перехресних зв'язків та конфліктів. Так починається політичне життя людини, яке майже завжди тотожне піднесенню патріархату, і з ним приходить інше зрушення в принципі протилежностей, а саме – чоловіче протистояння між молодими і старими, хоча спочатку воно ніякою мірою не означало конфлікту між батьком і сином.

Спочатку при принесенні в жертву сезонного царя [102] в обрядах родючості представник старого року або річного циклу був таким же молодим, як і новий цар, що приходив йому на зміну після смерті. Тільки внаслідок його ототожнення з роком він був символічно старий, а тому приречений на смерть. У слов'янській міфології це був бог-цар Ярило, який, до речі, відповідав єгипетському Осірісу. Про це також говорив і Б.О.Рибаков[103]. Ось таким він уявлявся нашим предкам, що відображалося в «головному» міфі: «Одного разу люди зустріли в тільки що засіяному полі босоногого, дуже гарного юного Бога верхи на білому коні, в білому плащі і у вінку з трави і квітів. У лівій руці він тримав віхоть стиглого колосся. Придивившись уважніше, вони побачили у нього в правій руці череп і запитали, хто він такий.

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

– А нащо тобі череп? – запитали допитливі люди.

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

Іншого разу його зустріли кількома днями пізніше. І знову здивувались: їхав на коні уже не безбородий юнак – дорослий хлопець, широкий у плечах, золоте волосся, що хміль.

Через деякий час Ярило приїхав зрілим чоловіком, вже трохи пониклим, уже з сивиною в півбороди... і нарешті – старим дідом з погаслими очима і серцем, з руками, що втратили силу і тряслися. І кінь під ним ледве ноги переставляв.

– Поховайте мене в землі, – прошепотів старець-Ярило і повалився на руки людям, розсипаючись порохом на льоту.

Люди виконали його прохання. Поховали у вологій землі, напекли млинців, збирались пом'янути. Але чомусь нікому не хотілось плакати і горювати на цих похоронах. І раптом чи то з вогнища багаття, чи то з самої Землі почувся знайомий юнацький голос:

– Чому дивуєтесь, люди? Ви ховаєте в землю зерно, та хіба воно помирає? Воно проростає високим стеблом і дає нове насіння. Немає смерті, поки народжуються діти, поки не переривається рід! Я знову прийду весною ярити все живе на світі»[104].

Таким чином, у «головному» міфі вказується, що влада бога Ярила як царя природи відновлюється щорічно. Цей аспект переносився і на суспільні відносини, які починають набирати патріархального характеру. Поряд з царем природи з'являється племінний цар, життєва сила якого була уособленням плодючості групи, племені. Але він міг постаріти, і йому на зміну приходив молодий цар-герой, який кидав йому виклик. Поки він отримував перемогу, він залишався царем. Якщо він зазнавав поразки, його приносили в жертву, як приносили жертви в честь бога Ярила, а переможець змінював його.

Ця рання стадія патріархату мала велике значення для міфу про героя, тому що в цей і тільки в цей період виникає конфлікт між старим царем і молодим героєм. У казці це виглядає так: «Їде Іван-мужичий син, бачить – назустріч шкутильгає на дерев'янці такий поганий дід.

– Ну, – говорить, – молодець, та й кінь же у тебе! Але хоч я такий поганий, ти мене однаково не випередиш!

– Ну, та я не стану з тобою сперечатись, ні, то й ні...

Та тільки сказав це Іван-мужичий син, а той дід поганий своєю дерев'янкою в стремено, а Івана якоюсь гострою стрілою збив з сідла та й полетів на коні... Іван-

мужичий син і озирнутись не встиг... А це був ні хто інший, як сам цар Ірод – батько зміїв і зміїх»[105].

Але цей конфлікт не закінчується, тому що за сюжетом казки її герой Іван-мужичий син усе ж таки отримує перемогу і стає царем.

Таким чином, Страшний Чоловік, якого необхідно вбити, і його кінцева форма – Страшний Батько, має передісторію, що не характерно для Страшної Матері. Це підтверджує вже сказане мною про вічну й незмінну сутність архетипу матері та культурний характер архетипу батька. Порівняно з однорідним страхітливим характером змії-матері, змій-батько уособлює собою культурно стратифіковану структуру. З цього погляду вона являє собою природу, а він – культуру. Страшний чоловік, подібно до Страшної Жінки, завжди старий, зловмисний і повинен бути скинутий, вбитий героєм, який покликаний здійснити щось незвичне. Повернімося до вже згаданої казки «Котигорошко». «...Пообідали, а тоді Котигорошко й каже:

– А ходіть лише, я вам таке диво покажу, що ну!

Приходить до того дуба, коли ні дідка, ні дуба нема: вивернув дідок дуба з корінням та й потяг за собою. Тоді Котигорошко розповів товаришам, що йому було, а ті вже й про своє призналися, як їх дідок за губи чіпляв та реміння з спини драв.

– Е, – каже Котигорошко, – коли він такий, то ходімо його шукати.

А де дідок того дуба тяг, – там так і знати, що волочено – вони тим слідом і йдуть. І так дійшли аж до глибокої ями, що й дна не видно.

Котигорошко й каже:

– Лізь туди, Вернигоро!

– А цур йому!

– Ну ти, Вернидубе.

Не схотів і Вернидуб, не схотів і Крутивус.

– Коли ж так, – каже Котигорошко, – полізу я сам. Давайте плести шнури.

Наплели вони шнурів, намотав Котигорошко на руку кінець та й каже:

– Спускайте!

Почали вони спускати, довго спускали, – таки сягнули дна, – аж на інший світ. Став там Котигорошко ходити, – аж дивиться: стоїть палац, коли так і сяє золотом та дорогим камінням. Іде він покоями, – аж вибігає йому назустріч королівна – така гарна, така гарна, що й у світі кращої нема.

– Ой, – каже, – чоловіче добрий, чого ти сюди зайшов?

– Та я, – говорить Котигорошко, – шукаю діда маленького, що борода на сажень волочиться.

– Е, – каже вона, – дідок бороду з дубка визволяє. Не йди до нього, він тебе вб'є, бо вже багато людей повбивав.

– Не вб'є! – каже Котигорошко. – То ж я йому й бороду защепив. А ти ж чого тут живеш?

– А я, – каже, – королівна, та мене цей дідок украв і в неволі тримає.

– Ну, то я тебе визволю. Веди мене до нього!

Вона й повела. Коли справді: сидить дідок і вже бороду визволив з дубка. Як побачив Котигорошка, то й каже:

– А чого ти прийшов? Битися чи миритися?

– Де вже, – каже Котигорошко, – миритися – битися!

От і почали вони битися. Бились, бились, і таки вбив Котигорошко дідка своєю булавою»[106].

Як уже зазначалося вище, сама боротьба може проявлятися по-різному: в даному разі – це одночасно і спуск у підземний світ і битва із Страшним Чоловіком, якого уособлює дідок. Цей же момент можна простежити і на іншій українській казці «Ох». Таким чином, навіть на основі казок можна побачити, що Страшний Чоловік, в нашому випадку «дідок», функціонує не тільки як принцип, який дезінтегрує, але навіть більшою мірою як принцип, який закріплює свідомість у неправильному напрямку. Саме він перешкоджає подальшому розвитку Его і підтримує стару систему свідомості. Він є руйнівним інструментом матріархату, він – його зброєносець; він уособлює його владу як дядько з материнського боку; він – негативний бік самознищення, і, нарешті, він уособлює владу патріархату як Страшний Чоловік.

Таким чином, у боротьбі зі змієм завдання героя полягає не тільки в перемозі над матір'ю, але й над батьком. Конфлікт ніколи не буває особистим, він завжди надособистий. Навіть там, де власні родичі грають певну роль – а на практиці це завжди так – їх особистий внесок порівняно невеликий, в той час як внесок надособистих батьківських образів, діючих через них, має велике значення.

Тільки зустріч Его з цими надособистими факторами створює особистість і закладає її «владні структури». Для цього моделлю служить герой. Його діяння та його страждання ілюструють те, що пізніше випадає на долю кожного індивіда. Формування особистості символічно зображується в його житті – він є першою «особистістю», і його приклад наслідує кожен, хто стає особистістю.

Трьома основними елементами міфу про героя є герой, змій та скарб. Сутність героя і змія вже пояснена, залишається проаналізувати третій елемент, мету боротьби зі змієм. Ця мета – чи то кохана дівчина, яка потрапила в біду, чи «скарб, який важко здобути», тісно пов'язана з тим, що відбувається з героєм під час битви.

Тільки в цій битві герой проявляє себе як герой і змінює свою сутність, тому що чи є він вершителем, який позбавляє, або переможцем, який звільняє, те, що змінює він, перетворює також і його самого.

Міфологічною метою битви зі змієм майже завжди є дівчина, полонянка або, більш широко, «скарб, який важко здобути». Слід зазначити, що в міфології (і слов'янській також), в ритуалі, релігії, як і в містичній літературі, так і в казках, золото та дорогоцінне каміння спочатку були символічними носіями нематеріальних цінностей. Так само, як і жива вода, зцілююча трава, елексир безсмертя, крилаті плащі тощо – все це також символи скарбу. Існує одне явище, яке має велике значення у психологічній інтерпретації, і це явище можна назвати типологічним подвійним фокусом міфу і символу. Це означає, що характерним для міфів і казок є однаковий вплив, хоча і різним чином, на протилежні психологічні типи. Тобто як екстраверт, так і інтроверт знаходять «себе» зображеними у міфі і бачать у ньому звернення до себе. Тому для екстраверта міф потрібно інтерпретувати на об'єктивному рівні, а для інтроверта – на суб'єктивному, але обидві ці інтерпретації необхідні і взаємодоповнюючі.

Наприклад, «полонянку» на об'єктивному рівні слід розуміти як реальну живу жінку. Проблема взаємовідносин чоловіка й жінки, її складності на шляху вирішення будуть зрозумілі й недалекому розуму, якщо він знайде аналог цьому в міфі. Але в примітивні часи, коли питання партнера не було такою проблемою, якою воно є сьогодні для нас, завоювання та визволення полонянки означало набагато більше. Боротьба за неї була формою зустрічі чоловіка і жінки, але, подібно до Першої Ма-

тері й Першого Батька, ця жінка є надособистою і символізує колективний психічний елемент людства.

Таким чином, поряд з об'єктивною інтерпретацією з самого початку існує інша, настільки ж обгрунтована інтерпретація, яка бачить полонянку як щось внутрішнє, тобто саму душу. Міфи зачіпають ставлення чоловічого Его до цієї душі, пригоди й небезпеку боротьби та її кінцеве звільнення.

Чарівне й нереальне в подіях, досягнення мети боротьби зі змієм висувається на таке видне місце, що те, що відбувається на психічному задньому плані – а для інтроверта саме це є центром уваги – безперечно повинно відобразитися у міфологічному символізмі.

Природно, реакції різного типу, коли акцент ставиться то на психічному підгрунті, то на світі як зовнішньому об'єкті, завжди залишаються несвідомими. Події, що відбуваються на задньому плані душі, проектуються назовні і сприймаються через об'єкт як штучна єдність, яка складається із зовнішньої реальності і психічної активації цієї реальності.

Міф, що є проекцією надособистого колективного несвідомого, зображує трансперсональні події, і незалежно від того, інтерпретувати їх об'єктивно чи суб'єктивно, особиста інтерпретація ніякою мірою не буде адекватною. Крім того, суб'єктивна інтерпретація, що сприймає міф як надособисте психічне явище, є справедливішою, ніж спроба інтерпретувати його об'єктивно, наприклад, як метеорологічне або космічне явище, тому що міф зародився в колективному несвідомому. Відповідно, міф про героя ніколи не має відношення до особистої історії індивіда, а завжди пов'язаний з будь-яким протилежним і надособовим явищем колективного значення. Навіть особисті риси мають архетипічне значення незалежно від того, наскільки можуть відрізнятися одні від одних окремі герої, їхні долі та мета їхніх битв зі змієм.

І знову ж, навіть коли інтерпретується битва та її мета суб'єктивно, як процес, що відбувається всередині героя, то в дійсності цей процес виявляється надособистим. Навіть як внутрішнє явище перемога й трансформація героя мають силу для всього людства; вони приводяться для наших внутрішніх роздумів для того, щоб ми пережили їх у наших внутрішніх життях або в принаймні відчули їх знову.

У великій кількості міфів метою боротьби героя є визволення полонянки з-під влади чудовиська. Архетипічно це чудовисько – змій або, якщо архетипічні й особистісні риси змішані, – відьма , старий поганий дід або, особистісно, злий батько чи зла мати.

Повернемось до «головного» міфу, а саме до боротьби Перуна зі Змієм-Горинич ем Велесом і визволення дружини Перуна. «...Кажуть, Велес намагався врятуватись, сховавшись за каменем, але блискавка в порох розбила валун. Тоді змій сховався за стовбуром могутнього дуба – і його спалив Перун... Зрештою загнав Бог грози Змія-Велеса у підземне царство... А свою дружину Перун знайшов за залізними горами у темній країні. Схилився над нею, поцілував її, чи то вітаючи, чи то прощаючись навіки. І диво! З громовим тріском розпалася, розсипалася льодяна труна.

Затремтіли вії Богині Весни, вдихнули груди, і відкрилися її очі»[107].

Інший аспект цієї боротьби відображений у билинному епосі. Як уже згадувалось вище, міф про поєдинок Громовержця з Велесом ліг в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських воїнів-богатирів. Тут мова йде про Добриню, який уперше перемігши змія, домовляється з ним про те, що «змій зобов'язується не літати на Святу Русь». В іншій битві, після порушення домовленості з боку змія,

Добрині допомагає голос з неба Бога-батька, що вказує місце розправи над змієм: «бий списом та в сиру землю». Характерно, що Добриня, слухаючись голосу з неба, сміливо йде в нори до змія, визволяючи з полону русичів, очищаючи «матір сиру-землю» від зміїних дітей. Одружується Добриня на полонянці Настасії, яку визволив від змія[108].

Ще один приклад цієї боротьби героя і визволення полонянки розкривається в уже не раз згадуваній казці про Котигорошка. «... Як убив Котигорошко дідка, тоді удвох із королівною забрали все золото й дороге каміння у три мішки та й пішли до тієї ями, якою він спускався»[109].

До цього часу була спроба інтерпретувати битву зі змієм як зустріч з архетипом матері-батька. Залишається визначити ставлення полонянки і скарбу до темних сил, які їх охороняють, і пояснити, що означає мета для самого героя. Наприкінці полонянка завжди виходить заміж за героя: союз з нею є завжди кінцевим фіналом боротьби зі змієм.

Завоювання і визволення полонянки є подальшою стадією в еволюції чоловічої свідомості. Трансформація, якої зазнає чоловік під час битви зі змієм, включає зміну в його ставленні до жінки, символічно виражене у визволенні полонянки з-під влади змія. Іншими словами, жіночий образ звільняється з обіймів Страшної Матері, процес, відомий в аналітичній психології як кристалізація аніми з архетипу матері.

Вище вже говорилось про вічний страх чоловіка перед жінкою, що виникає після подолання дитячої залежності від щедрої Доброї Матері, коли він стає відособленою істотою. Це відділення є природним і необхідним. Тобто внутрішні тенденції, спрямовані на самозвільнення, сильніші, ніж зовнішні, що вимагають цього звільнення й зміцнюють його. Немає ніякої злої особи батька, який залишає дитину матері; навіть якщо цей образ справді з'являється, то він завжди є проекцією внутрішнього, «небесного» авторитету, який наполягає на самозвільненні Его, так само, як в образі батька він спонукає героя до битви. Як юнацький страх перед поїдаючою Великою Матір'ю, так і дитяча віддача себе уроборичній Добрій Матері є первинними формами пізнання чоловіком жінки, вони не повинні бути єдиними. До того часу, поки чоловік любить у жінці тільки щедру матір, він залишається інфантильним. І якщо він боїться жінку як каструюче лоно, то він ніколи не зможе з'єднатися з ним і відтворити себе. Герой вбиває тільки страшну сторону жінки і робить це для того, щоб звільнити плідну й радісну її сторону, після чого вона з'єднується з ним.

Звільнення позитивного жіночого елемента та відділення його від страшного образу Великої Матері означає визволення полонянки і вбивство змія, в ув'язненні у якого вона страждає. Велика Мати, до того єдина і повновладна форма сприйняття жінки, повалена і вбита.

Поряд з міфами й казками про визволення та вбивство змія, існують інші, де присутня дружня жіноча постать, як правило, це сестра. Ось, наприклад, «Казка про сімох братів гайворонів і їхню сестру». «...Жила сестра з братами у лісі так років зо три. Аж по трьох роках сталося у тім лісі нещастя. Раз убили брати дику козу, а то не коза була – то була дочка баби-яги. От баба-яга і поклялася відомстити їм. Одного разу, коли дівчина була сама вдома, прийшла туди погана баба, принесла з собою яблуко та й каже:

– Може, ти бажаєш яблук, дівчино, то на тобі оце одно!

Дівчина дістала грошей та віддала бабі за яблуко. Потім одкусила шматочок його та й подавилася: упала на долівку, та по одному тільки й можна було помітити, що вона жива, бо ще дихала, хоч і дуже рідко.

Прийшли брати з поля, почали оглядати її, щоб довідатись, що то таке вдруге пошкодило їх сестрі. Пошукали, та нічого й не знайшли. Дуже шкода їм стало сестри, та що ж мають діяти? Зробили вони з кришталю труну із срібними ланцюжками, поклали туди мертву сестру, але не ховали труни в землю, а повісили у лісі, неначе колиску, поміж двома деревами на тих ланцюжках, а самі з жалю та туги за сестрою померли.

А один царський син, ще не жонатий, пішов із своїм челядинцем на полювання у той ліс й заблудився там. Так проблукали вони по лісі аж три місяці і за цей час ані однієї живої людини не бачили тут. Ненароком якось наблизилися вони до того місця, де між деревами висіла кришталева труна, і заночували там недалечко. Уночі той царський син побачив, що між деревами неначе щось миготить, та й каже челядинцеві:

– А ходімо лиш та подивимось, що то таке мигтить між деревами!

Пішли на те місце, аж бачать, що то кришталева труна, і як розкрили її, то побачили, що там лежить дуже гарна мертва дівчина. Почали вони прислухатись, чи не дише часом, і довідалися, що вона ще не зовсім умерла, бо у неї під плечима ще було тепло.

Звелів царський син челядинцеві відв'язати від дерев ланцюжки, щоб спустити труну на землю. Як відв'язав він один ланцюжок, то той якось несподівано вислизнув у нього з рук, і труна впала, та так сильно вдарилася, що у дівчини той шматочок яблука відразу вискочив. Встала вона та й розповіла їм, як це трапилося з нею.

Потім поховали вони у землю братів, що тут недалеко лежали, та й пішли всі троє геть з лісу до міста, де жив царевич.

Незабаром після цього царевич одружився з дівчиною»[110].

Сестринський бік взаємовідносин чоловіка й жінки – це та їх частина, яка підкреслює людський елемент; відповідно, вона дає чоловікові образ жінки, найбільш близький до його Его і більш дружній щодо його свідомості, ніж сексуальний бік. Це не реальна форма взаємовідносин, а символічна. Мати, сестра, дружина й донька є чотирма природними елементами в будь-яких взаємовідносинах чоловіка й жінки. Вони не тільки відрізняються типологічно, але кожен з них має своє законне місце в розвитку – і в неправильному розвитку – індивіда. Однак на практиці ці основні типи можуть бути змішаними, наприклад, у відносинах чоловіка з сестрою можуть бути присутні материнські або подружні риси. Але важливим компонентом є те, що сестра, жіночий образ душі є душевною істотою, який уособлює жінку як відособленого, усвідомлюючого себе індивіда, який абсолютно відмінний від жіночого колективного аспекту «Матерів».

Таким чином, визволення полонянки героєм відповідає відкриттю психологічного світу. Визволяючи полонянку і здобуваючи скарб, герой оволодіває скарбами власної душі, які є не просто «бажаннями», тобто образами чогось, чого у нього немає, але що він хотів би мати. Завдання героя полягає в тому, щоб «пробудити ті сплячі образи, які можуть і повинні вийти з ночі, щоб надати світу кращий образ».

Реальність усієї культури, включаючи нашу власну, українську, полягає в усвідомленні цих образів, прихованих у психіці. Самостворююча сила душі є дійсною і кінцевою таємницею людини, завдяки якій вона влаштована за образом і подобою до Бога-творця. Ці образи, ідеї, цінності й потенціальні можливості скарбу, схованого у несвідомому, здобуваються та реалізуються героєм у різних його масках: спасителя й енергійної людини, провидця й мудреця тощо.

Здається очевидним, що проблема творення лежить в основі міфологічного канону, який колись панував не тільки на Близькому Сході, а й у наших предків: скрізь драма помираючого й воскресаючого бога, яка супроводжувалась викладенням поточної історії про створення.

Якщо прийняти це драматичне подання міфологічних подій за проекцію психологічних процесів, що відбуваються в герої, тоді зв'язок між створенням, ритуалом Нового Року і відродженням стає очевидним. Тепер можна відповісти на запитання: чому людство (і наші предки також) так невинно, так пристрасно і зовнішньо так безглуздо «відтворюють» у своїх культурах та ритуалах природний процес. Якщо примітивна людина вважає ритуал необхідним для родючості землі і вбачає магічний зв'язок між першим і другим, то ми, поза сумнівом, повинні поставити запитання: чому вона це робить? Чому, наприклад, помираючий і воскресаючий слов'янський бог Ярило наказував щороку в день своєї смерті, щоб весною з його відродженням «сіяли жито-хліб одні тільки чоловіки, не підпускаючи жінок і близько. Щоби босими ступали в теплу ріллю, щоб виносили зерно в особливих мішках, зшитих зі старих штанів» [111] тощо. Бачити в цьому тільки утвердження патріархату – замало.

Магіко-релігійна поведінка людини, яка антропоцентрично включає свої власні дії як істотну частину природного процесу, є першоджерелом всієї культури. Неправильно говорити, що вона «відтворює» природу; швидше, через посередництво ряду аналогічних символів вона відтворює у своїй власній душі той же творчий процес, який знаходить поза собою у природі. Це рівняння творчості всередині і творчості іззовні можна бачити в ототожненні Великого Індивіда, який уособлює людство або групу з богом родючості. Герой – це людина, яка несе культуру, рівна богу. Вважається, що Осіріс вивів єгиптян з дикості, навчив їх сіяти пшеницю, збирати фрукти й вирощувати виноград. Але ж ті самі функції і особливості притаманні й східнослов'янському богові Ярилу. Як уже зазначалося вище, тільки особливості розвитку східнослов'янського язичництва й знищення його християнством не дає нам змоги у повному обсязі оцінити значення кожного бога. Та в цілому можна сказати, що Ярилу нашими предками, як і Осірісу єгиптянами, приписується заслуга розвитку сільського господарства, а відповідно, й культури. Але чому саме йому? Тому що він не просто бог родючості в тому розумінні, що він контролює природну рослинність. Поряд з цим його творчість, включаючи цю здатність, нею не обмежуються.

Кожен культурний герой досягає синтезу між свідомістю і творчим несвідомим. Він знаходить у собі плодотворчий центр, місце відновлення і відродження, яке в новорічне свято родючості ототожнюється з творчим божеством, завдяки чому світ продовжує існувати. Через обряд наші предки і не тільки вони «розуміли», що навколо пізнання цього творчого місця, прихованого скарбу, якими є жива вода, безсмертя, родючість і життя після смерті, злиті в єдине, безперервно обертаються всі їхні намагання. Кристалізація цього місця є не «відтворенням», і символічне повторення історії створення напередодні нового року набуває в цей момент свого законного місця. Ця внутрішня мета ритуалу є не природним процесом, а контролем над природою через відповідний творчий елемент у людині.

Однак скарб знайти неможливо, доки герой спочатку не знайде і не врятує свою власну душу, свою власну жіночу половину, яка зачинає й народжує. Цей внутрішній рецептивний бік на суб'єктивному рівні є визволеною полонянкою, незвабливою матір'ю, яка зачинає від святого духа-вітру, і одночасно є натхненням чоловіка, його коханою і матір'ю, чаклункою і провідницею так само, як герой виступає її кохан-

цем і батьком. Об'єднання Его-свідомості героя з творчою стороною душі, коли він «знає» і розуміє як світ, так і аніму, дає справжнє народження, синтез першого й другого.

Символічний шлюб Его-героя й аніми поряд з тим, що він є попередньою та обов'язковою умовою родючості, також дає особистості стійку основу для битви зі змієм, незалежно від того, чи є цей змій свідомим, чи несвідомим. Герой і принцеса, Его й аніма, чоловік і жінка утворюють пару і утворюють особистісний центр, який, змодельований за прикладом Перших Батьків, але, однак, такий, що протистоїть їм, становить власне людську сферу дій. У цьому шлюбі герой уособлює «небо» і є архетипом батька, так само, як плідну сторону архетипу матері уособлює омолоджена й олюднена постать урятованої непорочної дівчини. В результаті спасіння полонянки з-під влади уроборичної матері, в якій змій і непорочна мати все ще були одним цілим, звільняються непорочна дружина, молода мати; але тепер завдяки активованій чоловічій свідомості героя вони нарешті диференціюються одне від одного. Та треба зазначити, що героєм у цьому священному шлюбі завжди є чоловік. Як видно із східнослов'янських міфів та епосу українських казок, як і міфів інших народів, шлюб є «причиною» та «прототипом» родючості, тобто творчого життя. Ця родючість творчого начала, відзначена в наказі «народжуйтесь і розмножуйтесь», належить до етапу вже сформованого Его як завершеної стадії формування свідомості.

Але тут треба звернути увагу на одну деталь. Проникнення на європейську територію ірано-маніхейських впливів з їх дуалізмом, про що говорилось у першому розділі, посилює войовничий компонент героя, надаючи його діям гностичного забарвлення, а це в свою чергу призводить не до повного синтезу протилежностей: Его і несвідомого, чоловічого і жіночого, Неба і Землі, а до перемоги божественної сторони людини і жертовності земної.

Таким чином, на основі міфів, казок, епосу у цьому розділі мною була зроблена спроба, опираючись також на міфи інших народів, простежувати розвиток свідомості наших предків, українців, показавши, що цей розвиток відповідає розвиткові інших народів, які пройшли через ті ж етапи становлення свідомості, що й стародавні слов'яни.

Примітки

1. *Губин В.Д.* Жизненный мир. Культурология. XX век.–С.–Пб.:Университетская книга,1997.–С.116.
2. *Петренко В.Ф.* Основы психосемантики. – М.: МГУ,1997. – С.309.
3. *Шкуратов В.А.* Историческая психология.–М.: Смысл,1997. – С.201.
4. Там же.–С.285.
5. *Якобсон Р.* Два аспекта языка и два типа афатических нарушений //Теория метафоры.–М.: Прогресс,1990.–С.131.
6. *Леви–Стросс К.* Структурная антропология.–М.,1983.–С.206–207.
7. *Лакан Ж.* Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа.–М.: Гнозис //Логос,1998.–С.67–68.
8. Tulviste P. The Celfural–Historical Development of Verbal Thinking. Commack (N.Y.): Nova Sciences Publishers,1991.–P.24–25.
9. *Кассирер Э.* Сила метафоры //Теория метафоры.–М.:Прогресс,1990.–С.41.
10. *Росс Л., Нисбет Р.* Человек и ситуация.–М.: Аспект пресс,1999.–С.289–292.
11. Там же.–С.290.
12. *Мэй Р.* Любовь и воля.–М.: Рефл–Бук,1997.–С.219.
13. Там же.–С.374–375.

14. Там же.–С.319.
15. Там же.–С.326.
16. *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс //Теория метафоры.–М.: Прогресс,1990.–С.124–125.
17. *Мэй Р.* Любовь и воля.–М.: Рефл–Бук,1997.–С.346.
18. *Лакан Ж.* Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа.–М.: Гнозис //Логос,1998.–С.51.
19. Братья Гримм. Сказки.–М.: Художественная литература,1978.–С.5.
20. *Фрейд З.* Психология бессознательного.–М.: Просвещение,1989.–С.57.
21. Там же.–С.78–79.
22. Там же.–С.81.
23. Там же.–С.87.
24. *Юнг К.Г.* Архетип и символ.–М.: Ренесанс,1991.–С.27.
25. *Юнг К.Г.* Либидо, метаморфозы и символы.–С.–Петербург,1994.–Т.2.–С.179.
26. *Юнг К.Г.* Архетип и символ.–М.: Ренесанс,1991.–С.56.
27. Там же.–С.137.
28. *Юнг К.Г.*Тэвистонские лекции.–М.: Рефл.–бук, Ваклер,1998.–С.117.
29. *Гете М.В.* Фауст.–М.: Гос. Изд. Детской лит.,1956.–С.53.
30. *Юнг К.Г.* Человек и его символы.–М.: Серебряные ритмы,1997.–С.131.
31. *Юнг К.Г.* Архетип и символ.–М.: Ренесанс,1991.–С.173.
32. *Юнг К.Г.* Либидо, метаморфозы и символы.–С.–Петербург,1994.–Т.2.–С.173.
33. *Юнг К.Г.* Алхимия снов. С.–Петербург: Timothy,1997.–С.78.
34. *Левиє Брюль Л.* Мистический опыт и символы первобытных людей. В кн. Мистика, религия, наука.–М.: Канон,1998.–С.342.
35. Там же.–С.342.
36. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии.–М.?: Рефл.–бук., Ваклер,1996.–С.27.
37. *Кримський С.Б.* Архетипи української культури //Феномен української культури.–К.,1996.–С.97–98.
38. *Букалов А.В.* Архетипы, принцип синхронистичности К.Г.Юнга и феномен периодичности человеческой истории //Соционика, ментология и психология личности.–1997.–№5; Букалов А.В. О связи психоинформационного пространства со структурой событий в физическом пространстве–времени. Синхроника //Там же.–1999.–№4.
39. *Фоменко А.Т.* Глобальная хронология.–М.,1997.
40. *Шпенглер О.* Закат Европы.–М.,1993.–Т.1.
41. *Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Указ. соч.–С.28–31.
42. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса.–М.,1986.–С.270; Курдюмов С. Интервью //Знание – сила.–1988.–№11.–С.40
43. *Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б.,* Павленко Ю.В. Указ. соч.–С.28–29.
44. *Юнг К.Г.* Психология архетипа ребенка. В кн. К.Г.Юнг. Структура психики и процесс индивидуации.–М.: Наука,1996.–С.54.
45. Алегорія є парафраза свідомого змісту; символ, навпаки, є найкращим вираженням лише передчуттєвого, але ще невидимого несвідомого змісту.
46. Теории личности в западноевропейской и американской психологии.–Самара,1996.–С.136.
47. Там же.–С.138.
48. Українські народні казки.–Львів: Каменяр,1977.–С.48.
49. *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян.–М.,1998.–С.82.
50. Там же.–С.120.
51. Див. Яйце–райце //Українські народні казки.–Львів: Каменяр,1997.–С.45–46; також Иванов В.В., Топоров В.Н. Орел //Мифы народов мира. Энциклопедия. 2–е изд.–М.,1991.–Т.2.–С.261.
52. Див. Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев. В кн. Обряды и обрядовый фольклор.–М.: Наука,1982.–С.157.
53. *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь.–М.,1992.–С.160.
54. Там же.–С.180.
55. *Семенова М.А.* Поединок со змеем (славянские мифы).–С.–Пб.: Нева,1998.–С.5.
56. *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян.–С.123.
57. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси.–М.: Наука,1987.–С.127.
58. Там же.–С.145.
59. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь.–М.: Наука,1982.–С.238.
60. *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.–М.,1913.–Т.II.–С.34.
61. Hoernes, Urgeschichfe der bildenden Kunst in Europa, pl. on p.154 b p.678.

62. Див. Шостак В. Дохристиянські вірування українського народу /Рідна школа.–№12,1997.–С.52.
63. *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян.–С.90.
64. *Толстой Н.И., Усачева В.В.* Волосы //Славянские древности. Этнолингвистический словарь.–М.,1995.–Т.1.–С.420.
65. Ісайя. 66:3
66. Див. Костомаров М. Слов'янська міфологія //Хроніка–2000.–К.: Довіра,1993.–С.43.
67. Синожис. 48.
68. Див. Костомаров М. Слов'янська міфологія //Хроніка–2000.–К.: Довіра,1993.–С.50.
69. *Шахматов А.А.* Повесть временных лет.–Пг.,1916.–С.13.
70. *Карагарова А.* Славянские древности.–М.: Абрис,1997.–С.71.
71. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія //Хроніка–2000.–К.: Довіра,1993.–С.51.
72. Див. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь.–М.: Изд–во политической литературы,1983.–С.159–165.
73. *Семенова М.* Поединок со змеем.–С.5.
74. Там же.–С.6.
75. *Кассирер Э.* Эссе о человеке. В кн. Мистика, религия, наука.–М.: Канон,1998.–С.271.
76. *Семенова М.* Поединок со змеем.–С.5.
77. Див. Царівна–жаба. В кн. Українські народні казки.–Львів: Каменяр,1977.–С.62–69.
78. *Семенова М.* Поединок со змеем.–С.18–19.
79. Там же.–С.48.
80. Там же.–С.72.
81. Дивна сопілка. Українські народні казки.–Львів.: Каменяр,1985.–С.122.
82. *Элиаде М.* Космос и история.–М.,1987.–С.45–46.
83. *Пріцак О.* Походження Русі //Хроніка – 2000.–№1–2 (3–4).–С.22.
84. Див.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследование в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.–М.,1974.
85. *Ястебицкая А.Л.* Западная Европа XI – XIII веков.–М.,1987.–С.135–137.
86. ПСРЛ.–Т.2.–Стлб.386.
87. *Грушевський М.* Історія України–Руси.–Т.Ш.–К.,1993.–Т.III.–С.254.
88. *Дашкевич Н.П.* Рыцарство на Руси – в жизни и поезии //Чтения в историческом обществе Нестора–летописца.–К.,1902.–Кн.15.–Вып.4.–С.137–138; Владимирский–Буданов М.Ф. Обзор истории русского права.–Спб.–К.,1888.–С.56.
89. *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени.–Л.,1985.–С.212.
90. Былины (Составитель, автор предисловия и вводных текстов В.И.Калугин). Классическая библиотека современника.–М.,1986.–С.215.
91. Былины Печеры и Зимнего берега. Издание подготовили А.М.Астахова, Э.Г.Бородина–Морозова, Н.П.Колпакова, Н.К.Митропольская и Ф.В.Соколов.–М.–Л.,1961.–С.208.
92. Там же.
93. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор.–Л.,1991.–С.30,139–140.
94. Былины (Составитель В.М.Калугин).–С.106.
95. Балушок В.Г. Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI – середина XVII в.) //Советская этнография.–1987.–№2.–С.48; Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків.–К.,1990.–С.147–148.
96. Дивна сопілка. Українські народні казки.–С.114.
97. *Юнг К.Г.* Душа и миф.–К.: Port–Royal,1996.–С.231.
98. Дивна сопілка. Українські народні казки.–С.120.
99. Там же.–С.132.
100. Див. Семенова М. Мы – славяне.–С.–Пб,: Азбука –Терра,1997.
101. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь.–М.: Изд–во политической литературы,1983.–С.273.
102. Див.: Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь.–М.: Изд–во политической литературы,1983.
103. Див.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.–М.: Наука,1987.–С.155,327.
104. Див. Семенова М. Мы – славяне.–С.–Пб,: Азбука –Терра,1997
105. Дивна сопілка. Українські народні казки.–С.137.
106. Там же.–С.127–128.
107. *Семенова М.* Поединок со змеем.–С.84–86.
108. Див.: Киселева М.С. Эпический герой и феномен «двоеверия» в культуре Древней Руси // Человек.–№3,2000.–С.78.
109. Дивна сопілка. Українські народні казки.–С.128.
110. Там же.–С.100–101.
111. *Семенова М.* Мы – славяне.–С.–Пб,: Азбука –Терра,1997.–С.23.

РОЗДІЛ III

СОЦІОДИНАМІКА УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

3.1. Парадигма історичної обумовленості української держави

На початку п'ятого акту «Гамлета» блазні розмірковують, чи заслуговує Офелія, для якої вони копають могилу, християнського поховання. Справа вирішується залежно від того, утопилась вона чи просто потонула. Можливо, якщо дивитись на речі досить пильно, ось, власне, і вся різниця між вільною доцільністю та історичною необхідністю.

Перший гробар викладає суть проблеми з певним проникненням у стилістику вченого дискурсу. «Скажімо, я тепер утоплюся з наміром. Тоді це справа трояка. Одна – я її зробив, друга – призвів до виконання, третя – здійснив (it is act, to do, to perform). З наміром вона, отже, й утопилась». Шекспір пародіює юридичну формулу, згідно з якою вчинок складається з наміру, рішення і здійснення.

«Ні, без сміху. Ось тобі, скажімо, вода. Добре. Ось, скажімо, людина. Добре. Ось, скажімо, іде людина до води й топиться. Хочеш чи не хочеш, а вона іде, ось у чому суть. Інша річ – вода. Якщо нахлине на неї вода і потопить, вона своєму кінцю сторона. Таким чином, хто у своїй смерті не винен, той свого життя не губив».

Припустимо, встановлено, що вода ринула на божевільну. Чи треба дошукуватися відповіді на запитання: чи могла вона сама шукати загибелі? Що б це змінило у розв'язці п'єси?

Прошу пробачити за сумну алегорію. Однак будь–якому відповідальному міркуванню про шляхи людства не обминути визнання детермінізму. В граничності необхідність логічно чиста, тобто абсолютна. Але саме тут будь–який історик її заперечує. Вірогідний і альтернативний характер історії легше показати на рівні подій. Але якою мірою той чи інший хід подій відображається на макросистемі? Та про що, власне, мова?

У наш час для пояснення змісту історичного розвитку починають використовуватись ідеї філософської синергетики, згідно з якими історичний розвиток розуміється як хаос, тобто цілісність, що об'єднує багатофакторність проблем. Ознакою хаосу є, наприклад, наявність всередині цієї цілісності систем, що спонтанно розвиваються (саморегульованих); зв'язуючи різносторонні фактори причинність не бінарна, а численна. Хоча в цілому вона не має статичного характеру, однак у просторово–часовому діапазоні, між двома точками біфуркації (термін, що використовується у синергетиці і який відзначає точки, де вченням констатується зміна тенденцій історичного розвитку), може існувати статистична тенденція, для виміру та вивчення якої з успіхом використовуються відповідні методи).

Таке уявлення про розвиток поширюється тепер і на фізико–хімічні й біологічні процеси. Такий характер розвитку постулюється і для історичного процесу, причому вважається, що неперервність і вірогідність у даному разі посилюються втручанням у казуальний взаємозв'язок факторів індивідуальної і колективної волі людини.

У логіко–методичному плані історичний розвиток трактується в контексті подій, відібраних істориком у результаті здійснюваного ним евристичного вибору. В цій евристиці відображається багатофакторність історичного процесу, діалектика потенційності (можливості) та дійсності, а також враховуються елементи суб'єктивності в дослідницькому підході. Названа суб'єктивність обумовлена взаємодією джерела й індивідуальності історика, що проявляється у виборі ним аспекту вивчення та концепції дослідження, а також суб'єктивністю самого джерела. Багатофакторність, багатоаспектність і суб'єктивність історичного аналізу передбачають використання модальної багатознакової логіки, що включає не тільки оцінки «правдиво–неправдиво», «так–ні», а й такі, як «можливо», «не визначено», «не доведено», «бажано» тощо. Висновки, до яких приходить історик, будуються за правилами правдоподібного висновку з прийнятих у дослідженні евристичних посилань, не відкидаючи при цьому умовності історичного процесу. Постулюючи умовність цього процесу, ми тим самим визнаємо такі його риси, як варіабельність і альтернативність, зворотність, можливість вибору з боку історичних суб'єктів і поліморфізи.

Повертаючись до вірогідного й альтернативного характеру історичного процесу на рівні мікросистеми, необхідно зазначити, що в міру зростання масштабу розгляду, включно до всесвітньої історії в цілому, роздуми стосовно «історії, що не відбулася», її віртуальності, «контрфактичного розвитку подій» тощо виявляються дедалі безпредметнішими та фантастичними.

Проте чим конкретніше поле дослідницького огляду, тим чіткіше випливають обмеження і парадокси, що дозволяють сформулювати ідею відкритості історичного процесу. Доведена до протилежного логічного кінця, тобто абсолютного панування випадку, історії як абсурдного хаосу, ця ідея в свою чергу повинна бути відкинута. Тому що легко встановлюються паралелі й подібності, протягуються причинні зв'язки, історія рухається як зміна логічно відтворюваних систем, і сама ця зміна може бути заднім числом показана більш або менш раціонально.

Істина, однак, не «посередині». Адже вона ніколи там не лежить, це місце зручне лише для еклектики. Сучасне метаісторичне розуміння даної проблеми подібне до того, як у християнській догматиці Провидіння і людська свобода волевиявлення невизначеним чином передбачають одне одного, окремо ж те й інше – єресь (заперечуючи або теодіцею, або всемогутність Бога) .

Деякі історики вважають, що той чи інший поворот подій однак нічого не змінив би в кінцевому підсумку, що зімкнувся над головою Офелії. Вода є вода. І, як додав веселий гробар, поховали б дівчину по–християнськи у будь–якому разі, тому що вона знатного роду.

Інші історики замислюються, що було б, якщо Привид не заговорив би з принцем. Мабуть, п'єса взагалі б не відбулась. Або якщо б Гамлет не розкрив змови, доплив до Англії і був би там страчений. Приблизно той же ефект. А якщо б Полоній не задумав підслуховувати через порт'єри або принаймні стояв би там не рухаючись; якщо б Офелія не збожеволіла і не загинула, а пішла в монастир; якщо, відповідно, Клавдій не зміг би схилити Лаерта до обманного бою; нарешті, якщо б королева не випила трунок, а отруєний ніж Лаерта не з'явився в руці Гамлета. Зовсім інша п'єса.

Але чи могла бути іншою фабула? Звичайно, коли у неї є бароковий автор, який сплів її, як йому захотілось, з найчудернацькіших припущень і випадковостей. Але фабула історії, як відомо, не менш химерна, і випадок у ній – за відсутності Автора з його помислом і волею – править набагато самодержавніше.

З одного боку, кожен з нас прекрасно розуміє, що історія досконала: вона завершена й іншою бути вже не може. Відмінити або, навпаки, доповнити в минуле будь–яку подію чи обставину нам не під силу. Це можна зробити лише у фантастичному романі або в химерній «грі розуму». Однак і те, й інше лежить за межами науки як такої. Нам же іншого не дано, те, що забулося, для нас – імператив, ми з цим нічого не можемо зробити.

Тим не менш, тільки–но починаєш займатися історією будь–якого періоду або будь–якої країни, спокуса зіграти в гру «що було б, якби...» виникає. Ось, скажімо, що було б, якби Володимир Святославович вибрав не православ'я, а католицизм, іслам чи іудаїзм? Якщо б із трьох моделей соціально–культурного розвитку, які визначились після розпаду Київської Русі – ранньофеодальна монархія (південь і південний захід Русі), деспотична монархія (північний схід) і аристократична релігійна республіка (північний захід) – встановилась би не та модель, до якої ми звикли? Якщо б у межах Північно–Східної Русі Олександр Невський поступив так само, як Данило Галицький, не пішов би на тісний союз з монголами, а вступив би в антиординську коаліцію князів? Якщо б Димитрій Донський відгукнувся на заклик Великого князівства Литовського, і вони спільними силами змогли б покласти кінець ординському пануванню в Північно–Східній Русі на століття раніше?..

Що стосується конкретно України, то, на мій погляд, це «якщо» найбільше стосується двох моментів. Перший: якщо б Гадяцька угода 1658 р. була реалізована у повному обсязі, в якому б статусі та в яких умовах ми б сьогодні перебували? І другий: а якби Україна на чолі з Богданом Хмельницьким не пішла на підписання Переяславського договору?

Намагаючись відповісти на такого роду «спокусливі» запитання, я щоразу приходжу приблизно до одного й того ж висновку: якщо б це все відбулося, було б те, що маємо. Думка ця не нова. Є давня притча про Харуна ар–Рашида та його візира. Одного разу цей візир прибіг до халіфа й закричав: «Дай мені кращого коня, я хочу зараз же поїхати в Мешхед». Той запитав: «Навіщо тобі в Мешхед?» – «Я пішов у твій сад, а там сидить Смерть. Побачивши мене, вона спохмурніла й погрозила пальцем. Мені страшно. Я хочу якнайшвидше поїхати звідси». Візир тут же отримав кращого коня халіфа і поскакав у Мешхед. І тоді Харун ар–Рашид пішов у свій сад. Там справді сиділа Смерть і посміхалася йому. Харун запитав, чому вона так непривітно зустріла його візира. І та відповіла: «Так я ж його в Мешхеді сьогодні чекаю, а він тут вештається».

Думаю, думка в цій притчі дуже глибока. У кожного свій Мешхед. Існує щось таке, що досить жорстко визначає кожен конкретний вибір. А тому, чи існував (і чи існує) реально такий вибір, – це досить серйозне питання. Я вважаю, що в більшості випадків присутня лише ілюзія вибору. Є страшне слово «передумови». Воно мене завжди лякає. Однак передумови завжди існують: кожен уже зроблений крок значною мірою визначає всі наступні кроки. І ухилитися від цього раніше вибраного шляху дуже складно. Думаю, що в цьому і криється коріння іронії історії. Саме тому цілі, які ставить перед собою людина, обертаються, як правило, прямо протилежними результатами.

Тут я не можу утриматися ще від однієї літературної паралелі – це мудра новела О'Генрі «Дороги, які ми вибираємо». По ходу справи Акула Додсон розповідає Бобу Гідболу історію своєї випадкової появи на Заході: в сімнадцять років він утік з дому і хотів потрапити до Нью–Йорка, але, дійшовши до роздоріжжя, не знав, куди йти. Після довгих роздумів Акула пішов ліворуч й опинився зовсім не там, куди збирався. І ось тепер він часто думає, що було б, якщо би він вибрав іншу дорогу? На це Боб Тітбол філософськи йому відповів: «По моєму, було б те ж саме. Справа не в дорозі, яку ми вибираємо; те, що всередині нас, примушує нас вибрати дорогу».

У зв'язку з вище сказаним дозволю собі один штрих, який стосується нашого народу. Коли ми розглядаємо менталітет українців, то зазначаємо таку їх рису, як уміння пристосовуватись до різних ситуацій і обставин. Звичайно, цьому є пояснення: постійне входження через об'єктивні і суб'єктивні обставини до складу тієї чи іншої країни штовхало наших предків часто–густо до пристосування як умови виживання. Але хотілося б звернути увагу на таку деталь. При уважному вивченні історії стародавніх слов'ян у всіх її аспектах можна розгледіти таку особливість: здатність до пристосування – характерна риса слов'ян. Ні на одному етапі історичного розвитку не видно, щоб слов'яни слідували якому–небудь загальному плану або діяли за раз і назавжди встановленими правилами. Вони шукали й використовували зручні випадки, вигадували по ходу, розглядали можливість альтернативних дій. Вони пристосовували і перетворювали свої звичаї і для того, щоб досягти своїх цілей, і для того, щоб справитись з наслідками того, чого вони досягли: адже вони мали справу з соціальними й політичними результатами своїх власних успіхів у розвитку економіки та розширення території. Це був такого роду «життєвий досвід», під яким розумілись часті «невдачі»: неправильні починання, прокладені, а потім залишені шляхи. Подібні «невдачі» настільки ж важливо враховувати для пояснення «підйому», наскільки помилково розглядати їх як ознаки «занепаду». Властиве слов'янам уміння швидкого пристосування до ситуації помітно навіть при короткому висвітленні їхніх історичних метаморфоз. Але, як правило, при написанні слов'янської історії це їхне вміння затемнювалось схематичними побудовами середньовічного провіденціалізму, чи радянського детермінізму, або ж ностальгічного націоналізму. Цей відступ був зроблений для підтвердження думки щодо «дороги, яка всередині нас» та її передумови.

Взагалі проблема багатоваріантності, альтернатив в історії (нехай навіть ілюзійних) значною мірою зрештою зводиться до запитання: хто вибирає? Ми – сьогодні, коли нам уже відомі наслідки попереднього вибору, – вибрали б інше, але вони своє вже вибрали. Та й вибирали, швидше за все, з інших, часто абсолютно незрозумілих нам, а тому не видимих сучасному досліднику альтернатив. А чи варто сьогодні заднім числом вибирати за них? І знову виникає запитання: хто і як вибирав ту чи іншу долю («модель розвитку»)? Тут спрацьовує, мабуть, і теорія великих чисел, і дуже глибокі внутрішні фактори, і, поза всіляким сумнівом, його Величність Випадок.

Думаю, головна проблема – впіймати цю логіку, що зовсім непросто. Ми намагаємось знайти її то в економічних причинах, то в політичному розрахунку, який спирається на знання наслідків зробленого в минулому вибору... Але існують і психологічні механізми редукції економічних, політичних, соціальних факторів (які найчастіше, особливо на ранніх періодах розвитку суспільства, не рефлексіюються при прийнятті рішень) у більш або менш зрозуміло сформульовані окремою люди-

ною або соціальною групою цілі й завдання. Відтворити, описати такі механізми – ось проблема, яку необхідно вирішити.

І тут мені б хотілося поглянути на висловлені роздуми дещо в іншому ракурсі. Драма історії в тому, що народна стихія прагне до самодостатності, покладає надію на устрій, традицію і звичай як регулятори повсякденних відносин, але стикається з енергіями (внутрішніми й зовнішніми), які ці регулятори не спроможні приборкати. Тоді настає «покликання варягів» у прямому або переносному розумінні. Історію, мабуть, можна описати в межах християнської парадигми як моральну біографію народу, додержавний стан якого нагадує біблейський рай, але раєм народ не задовольняється. Для того, щоб етнос пройшов етап початкової кристалізації, початкове середовище проживання повинно бути бережливим. У ньому розвиваються народні сили, здатності, закладаються первинні «проекти майбутнього». Зав'язка історичної драми відбувається в той момент, коли виявляється, що стихійні енергії народу, які накопичуються всередині, загрожують обійти слабкі перепони, які коріняться у патріархальній традиції: норми співжиття порушуються, наступність поколінь, пов'язаних моральною естафетою, загрожує обірватися.

Нерідко трапляється, що моменти внутрішнього розброду, дезорганізації підстерігає корисливий зовнішній опонент. Екологічна ніша етносу в принципі не буває незаперечною: вона тримається на хисткій рівновазі між внутрішнім і зовнішнім тиском. Як тільки перший падає, енергія другого призводить до геополітичного стискання. У розпал невлаштованості загроз, що з неї випливають, народ опиняється перед необхідністю важкого рішення: поміняти благополуччя, що похитнулося, на порядок. У цей момент вимовляється сакральна фраза (не обов'язково вголос): «Земля наша велика й багата, а порядку в ній немає: ідіть княжити, володіти нами». Не дай, Боже, закластися цьому архетипу, але як підтверджує історія, щодо нашого народу подібне саме й відбулося. Народу, який не справився із спокусами первинного раю, доводиться йти на посилення жорсткості політичних умов існування: погоджуватись з упокорюваними путами державності. Історія України може бути витлумачена в цьому ракурсі. На якомусь, можливо, першому витку народ починав обтяжуватись тягарем державності, виривався з пут, підштовхував долю. Це нетерпіння каралося: в результаті стихій, що вивільнялись, внутрішні, а потім зовнішні геополітичні умови існування ставали настільки критичними, що народу доводилось погоджуватись на значно жорстокішу, ніж раніше, державність і, як правило, чужу. Таким чином, ми спостерігаємо певний закон: наступ з огляду на малий виклик готує відступ перед більш грізним викликом. Архетипічний образ вередливої старої («Казка про рибалку й рибку») багатозначний, якщо використовувати його для опису народу, що втрачає відчуття міри та у відповідний момент гри з історією випрошує непомірного. У відповідь на надзвичайну вимогу історія відповідає несподіваним ударом долі.

Рух у просторі моральної драми виступає і як рух у емпіричному геополітичному просторі. Первинний пункт писаної історії України – Київська Русь. Не випадково в нашій культурі настільки стійкий ностальгічний образ київського періоду: він сприймається як багатообіцяюче дитинство України, дари якого, на жаль, не вдалося зберегти. Власне, вже тут, оцінюючи втрати, має місце роздвоєння національної історичної самосвідомості. Зрив київського періоду історії, надзвичайно сприятливого як щодо природних умов (клімату), так і умов культурних (близькість надзвичайно багатої візантійської традиції), може розцінюватись по–різному. Він

може пробуджувати відчуття образи на степовиків, «поганих татар», «азіатчину», ніби злий фатум, що переслідує Україну в образі прекрасної дівчини. Але він може аналізуватися і в більш відповідальному моральному дискурсі: як закономірний результат нескінченних уособиць, дефіциту народної солідарності, дисципліни, взаємовиручки. Мойсей протягом сорока років вів грішний народ по пустелі: неймовірна жара її спалила ті шлаки народної психології, з якими народ не міг би вижити, зажити обраності.

Цю думку можна перевести в площину стану окремої людини з певними проблемами реалізації її власного «Я». Коли у нас заболить якась частина тіла, ми, розбираючись з ситуацією, що виникла, говоримо, наприклад,: «болить палець», це «мій» палець, відповідно, у мене болить палець.

За зовнішньою формою будь–якої частини мого організму завжди стоїть «Я». Будь–яка частина тіла невблаганно, нагально звертається до мене, до мого мислячого «Я», до мене, учасника глибинної метафізики Буття.

За хворобою в будь–якій частині тіла завжди стоїть «Я», страждаюче й діюче. На жаль, більша частина людей вважає за необхідне бачити себе пасивними суб'єктами буденних справ, тієї повсякденності, якій вони покірно слідують. Одним з головних гріхів незрілості є об'єктивація своєї власної ситуації: якщо справи йдуть погано, винні інші, винен випадок. Наслідком такого ставлення є постійне відчуження сили, що перемагає, здатної лікувати рани й переборювати перешкоди. Приписувати вину іншому – отже, віддалятися, тікати від передумов вирішення питання.

А тепер, у світлі тільки що сказаного, повернімося знову до Київської Русі. Звернемо увагу на той факт, що починаючи з XIII ст. і до сьогоднішнього дня постійно звучить аксіоматичне твердження, що основні наші проблеми, які тягнуться з минулого до сьогодення, залишені нам монголо–татарами. Мається на увазі та розірваність розвитку соціально–культурного життя, яка була ними спричинена. До певної міри це так, хоча, за словами М.Грушевського, панування монголо–татар на території теперішньої України тривало не більше 50 років. Разом з тим, давно вже доведено, що міжусобні війни завдали набагато більше шкоди. Згадаємо хоча б розгром Києва Андрієм Боголюбським у 1169 р., коли майже всі його жителі були винищені, або організований у 1203 р. героєм «Слова про Ігорів похід» Ігорем Святославовичем знову ж таки похід на Київ, який так і не зміг вже відбудуватися до приходу тих самих монголо–татар. Можна ще навести приклад громадянської війни, яка відбувалася у Галицько–Волинському князівстві завдяки галицьким боярам, що були найреакційнішою силою на Русі, втілюючи найдавнішу традицію – старовинну слов'янську племінну роздробленість, як напередодні приходу монголо–татар, так і під час нього. І таких прикладів безліч. Тобто мова йде про той самий гріх незрілості, коли винуваті всі інші, тільки не ми.

Історія розвивається за законами драми, коли дія одного персонажу викликає несподівану відповідь іншого, і тим самим створює обом неординарну ситуацію. А.Тойнбі говорить, що розвиток цивілізації відбувається в логіці виклику й відповіді. Особливість нашої історії, що стосується, до речі, відносин народу й держави, полягає в тому, що кожна сторона, отримавши виклик, нерідко вважає за потрібне втікати від відповіді, поступаючись ризиком і важкістю вчинку іншій. Українська держава за ті періоди, коли вона формувалась як держава, часто–густо вела себе так, ніби мала справу не з власним, а чужим народом – малорозумним і малоцінним. Не краща ситуація і сьогодні.

Певний рівень державної відстороненості від місцевого народного «грунту» характерний для будь–якої державності. Генетично це пов'язано з тим, що в основі більшості типів державності є іноземне завоювання. Норманське завоювання лягло в основу британської державності, галльське – в основу французької, варязьке, монгольське, польсько–литовське і, нарешті, російське – в основу української. Таким чином, процес державотворення не є спонтанним продуктом народного життя, внутрішньої соціальної диференціації, як це описувала марксистська теорія. Утворення державності супроводжується сильним екзогенним фактором – втручанням у народне життя іноземних сил, як правило, краще організованих з воєнно–адміністративного нагляду. Це може видатись випадковим емпіричним фактом. Але придивившись до логіки розвитку державності уважніше, помічаєш, що екзогенне походження влади інколи виступає як одна з умов необхідної для державної відстороненості від особливостей та запитів локусів – общин, малої народної традиції. Державність є суперетнічним утворенням, їй протипоказаний етноцентризм і етнографічна чутливість, що випливає з нього, небезпечна деформаціями місництва. Однак на шляху невідворотної відстороненості від стихій народного життя, на державу чатує інша крайність – комплекс внутрішнього колоніалізму, «расизму». Цей небезпечний ухил проявляється і в українській історії, що, до речі, пов'язано з цивілізаційними колізіями України як країни, що знаходиться на рубежі культур – Сходу й Заходу. Демон державності – демон Сили і Влади – стикаючись із зовнішніми викликами, часто–густо ставиться до свого народу з позиції країни–завойовниці до бидла, як це було у традиції польської сторони, або до хитрого, ледачого, ні на що не здатного малороса – з російської. Це ставлення до свого народу з боку української держави не поділось нікуди і до сьогодні. І як відповідь самого українського народу, який століттями мріяв про свою державність, часте несприйняття цієї держави як власного гнобителя. В результаті – розкол між народом, який не може до кінця сприйняти свою державу, що уособлюється за таку поведінку з чужою, і державою, яка не сприймає свій народ за власний.

Складається враження, що українці відчувають себе чужинцями у своїй державі, випадковими, тимчасовими обивателями в будинку, що не належить їм. Масова еміграція з країни нагадує втечу від незручного власника цього будинку, яка виражає непокірність, нехай мовчазну, свідчить, що державність, не усиновлена народним духом, сприймається як зовнішня та чужа. У відповідь на цю відчуженість та паралельно з нею держава, з одного боку, під впливом певного почуття страху й одинокості йде на порушення нею ж проголошених демократичних прав і свобод, а з другого – доводить до пароксизму ідеологію патріотизму, якій значна частина суспільства присягає з натугою. І ця трансформація сталася всього лише за якихось десять років. Пригадаймо вражаючі результати грудневого референдуму1991 р. Так ось, чим більшу ізоляцію від власного народу відчуває держава, тим яскравіша перспектива «одинокості» владарюючої еліти, тим сильніша спокуса знаходити опору ззовні. Державний патріотизм здатний до моментального переростання у свою протилежність. Спеціалізовані служби та групи володарюючої еліти, що стоять за ними, які найбільше пов'язані з езотерикою нагляду й більше за інших поінформовані у власній країні, які розуміють одинокість держави, можуть виявитися найбільш схильними до раптової інверсії – готовності поміняти лад, який захищається ними, на нові привілеї, гарантії, що даються ззовні.

Таким чином, полюс, протилежний низовій безвідповідальності у сфері загальнодержавних справ, досягнувши крайньої межі одинокості, позбавленої ініціатив-

ної підтримки знизу, раптово впадає у протилежну крайність «компрадорську ініціативу» – протягування інтересів іншої держави, в даному випадку – Росії. Слава Богу, історичного досвіду не позичати. Маємо набутий власний. Коло замикається. Спочатку посилюється одинокість державного патріотизму, протиставленого очікуванням народного життя. На цьому шляху відбувається непомітна денаціоналізація держави, що втрачає зв'язок з народним грунтом. Друга, інваріантна фаза циклу, завершується з тією неочікуваною легкістю, з якою пильність держави перетворюється у протилежність – безвідповідальність у справі національних інтересів, прямого їх зрадництва.

Звідси відчуття безсилля українського народу в соціальному й політичному просторі, перед обличчям держави. Психологія соціального безсилля лежить в основі системи уявлень української державно–патерналістської політичної культури, запозиченої протягом віків від Росії. Ця культура пронизана уявленням про державу як про єдину земну силу, що здатна вирішувати долю народу. Комплекс соціальної слабкості впливає не тільки на політичну свідомість і поведінку, він чинить сильний вплив на всю структуру особистості, особливо на її самосвідомість і мотиваційну сферу. З цим пов'язаний слабкий розвиток в українському суспільстві «мотивації досягнення».

Неможливість вийти власними зусиллями за межі визначених соціальними умовами бідності та приниженості, породила цілу систему механізмів адаптації до цих умов, серед яких чи не центральним можна назвати здатність до «терпіння».

Легко любити рідну землю, свіжу й чисту як наречена. Саме ця любов зафіксована у пасторальних мотивах класичного літературного та художнього пейзажу. Патріотизм, що живиться такою любов'ю, світлий, позбавлений надриву. Але як любити зганьблену, осквернену землю, що перестала відгукуватись на потребу в Добрі, Красі, відпочинку? Але іншої немає і не буде. Тут, на межі відчаю, пошуки духу, спрямованого у просторову горизонталь, що шукає неопоганені з екологічного та соціокультурного погляду місця Вітчизни, змінюють вектор і звертаються вгору або всередину (в релігійній логіці ці напрямки тотожні) для віднайдення духовної Батьківщини. Що таке Україна як держава, її духовність, в чому її віддаленість, а в чому – тотожність зганьбленої землі батьків, історії, традиції?

3.2. До витоків Київської держави

Запитайте будь–кого з перехожих, що він знає про початок Київської держави, і перехожий, як і більшість нашого населення, неграмотний у сфері вітчизняної історії, все ж пригадає легенду про варягів, про Рюрика з братами, яких із–за моря запросили новгородці зі словами: «Земля наша велика і багата, а порядку в ній немає: приходьте княжити та володіти нами». І ось ці слова, люб'язні серцю дуже багатьох, повторюються в різних варіаціях настільки часто, що стали рефреном і символом нашої історії. В голови українців з дитинства методично забивається думка про вторинність країни, народу, ніби–то не здатного без чужої допомоги на будь–який серйозний крок. Теорія про запросини варягів–норманів з легкої руки Г.Байєра, Г.Міллера та А.Шльоцера починаючи з XVIII ст. стала називатися норманською.

Для того, щоб зрозуміти, звідки запозичені вихідні положення норманістів, на яких побудована їхня теорія, необхідно звернутись до джерел і розглянути їх у тому

соціально–історичному контексті, в якому вони складались. Основним джерелом, на який посилаються норманісти є літописи. З позиції покритого мохом норманізму, слов'яни як нездатний до автономного громадянсько–державного співжиття народ, постійно потребують іноземної опіки. Коли роль факту в роздумах надзвичайно велика, необхідно дослідити сутність факту. Спосіб отримання історією фактів двоякий – це археологія і джерела. В даному разі, оскільки факт має джерельну природу, не можна ухилитися від критики джерел. Ученими–істориками (М.Грушевським, В.Ключевським, А.Шахматовим тощо) доведено, що літописці були активними учасниками соціально–політичних подій, перебували у гущині політичної боротьби і старалися вплинути на неї, намагаючись через полеміку з опонентами або шляхом суб'єктивних тлумачень провести свою точку зору чи точку зору свого покровителя. «Так, літописець київський звичайно стоїть за своїх любих серцю Мономаховичів, чернігівський – за їхніх супротивників Ольговичів, а суздальський радий, якщо трапляється випадок, уколоти новгородців за їхнє «зле недовір'я», буйність, за їхню звичку порушувати клятву і проганяти князів. Відстоюючи своїх князів і свої місцеві інтереси, літописець не цурався бажання по–своєму відобразити хід подій, тенденційно зв'язуючи і тлумачачи їхні подробиці, причини і наслідки, у кожного з них були свої місцеві політичні інтереси, свої династичні і обласні співчуття та антипатії»[1]. Таким чином, літописці були представниками офіційної історії. А за всіх часів завдання офіційної історії одне і те ж: надати легітимність існуючій владі, йде мова про владу князя, короля, султана чи провідної партії.

Грунтовну критику джерел (головним чином «Повісті минулих літ») провів, як уже зазначалось, М.Грушевський. Не відтворюючи аргументів і підсумовуючи критику, асоціюємо роздуми М.Грушевського у дві групи доказів. Перша – джерельно–хронологічна.

А). Хронологічні вказівки в «Повісті» починаються лише з 852 р., але не тому, що вона має що–небудь сказати про слов'ян цього року: вона не пам'ятає жодної події, що стосується слов'ян у цьому році, вся стаття під цим роком вставлена у повість пізніше чужою рукою.

Б). Перша звістка, позначена у «Повісті» роком, така, що її не можна приурочити до якогось одного року: а саме під 859 р. «Повість» розповідає про те, що варяги брали данину з північних племен, а хазари – з південних. Коли почалася та й інша данина, коли і як варяги підкорили північні племена, про це «Повість» нічого не пам'ятає.

В). Ще більш незручно поставлений 862 р. Під цим роком ми читаємо цілий ряд відомостей: про вигнання варягів і уособиці між слов'янськими родами, про закликання князів із–за моря, про появи Рюрика з братами і про смерть останніх, про прибуття двох бояр Рюрика, Аскольда та Діра, у Київ з Новгорода. Тут під одним роком, мабуть, поєднані події кількох років: сама «Повість» обмовляється, що брати Рюриковичі померли через два роки після їх приходу[2].

Підсумовуючи, можна зазначити, що хронологічні позначення, що зустрічаються у «Повісті» при подіях XI ст., не належать автору оповідання, а механічно вставлені пізнішою рукою. Фактично наступні історики мали справу не з автентичним літописом, а з літописним зібранням, складеним з «Повісті минулих літ» (вірогідне написання до 1054 р.); Сказання про хрещення Русі, розміщеного у зібранні під роками 986–988, але виконаного швидше за все на початку XII ст.; Києво–Печерського літопису, що охоплював події XI та XII ст. до 1110 р. включно. Зібрання це рясніло пусто-

тами (княжіння Ігоря), використання інших текстів (хронограф Амартала, грецькі перекладні та південно–слов'янські твори, перші досліди народної оповідної писемності), інкорпораціями фольклорного, билинного, притчевого матеріалу з національного епосу (ходіння Ігоря за даниною, смерть князя, акти Ольжиної помсти тощо).

Друга група доказів – концептуально–теоретична. Основи державності з доктринальної точки зору випливають з визначення влади сили владою за правом. За А.Шльоцером, поворот від сили до права у стародавній Русі зробили варяги, які привнесли у суспільні взаємовідносини цивільну нормовідповідність. Таке трактування абсолютно безпідставне. Треба почати з того, що запрошення на княжіння – рядове, рутинне явище староруського життя, що мало загальне, народне конституювання. Деякі труднощі з цього приводу, до речі, мав Святополк, який, як старший за народженням, розраховуючи на київський престол, домагається визнання киян, що утверджували його законні претензії народною згодою. Таким чином, запрошення – досить вірогідний факт, але чому запрошення чужоземців? Повість про початок Русі дає наступну оповідь. Ще в дорюрикові часи «варяги якось втілились серед новгородців і сусідніх з ними племен слов'янських і фінських, кривичів, чуді, мері, весі і брали з них данину. Потім данники відмовились її платити і прогнали варягів... Залишившись без прийшлих володарів, туземці пересварились... не було між ними правди, один народ постав проти іншого, і почалися між ними уособиці». Стомлені ними, «туземці зібрались і сказали: «пошукаємо собі князя, який би володів нами і судив нас по праву» (так у Лаврентіївському літописі. – авт.). Вирішивши так, вони відправили послів за море до знайомих варягів..., запрошуючи бажаючих... прийти володіти великою та багатою землею, в якій немає порядку»[3]. Після звертання прийшли Рюрик, Синеус і Трувор, прийнявши владу відповідно у Новгороді, на Білозері та Ізборзьку. Далі з оповідання випливає, що князі–брати, «усівшись на місцях», почали «міста будувати і воювати повсюди». Сам характер державної діяльності запрошених (будівництво прикордонних укріплень, придушення виступів приниженого населення тощо) говорить «не про благодушне запрошення чужинців владарювати над туземцями, що не знали порядку, а швидше про воєнний найм. Мабуть, заморські князі з дружиною покликані були ... для захисту країни від ... зовнішніх ворогів і отримували певну годівлю за свої сторожеві послуги. Але наймані охоронці, мабуть, бажали мати досить ситну годівлю... почалося невдоволення серед платників годівлі, яке було придушене озброєною рукою. Відчувши ... силу, найманці перетворились у володарів ... свою найманську платню перетворили в обов'язкову данину з підвищенням платні. Ось простий прозаїчний факт ..., що ховається у поетичній легенді про призвання князів: теріторія вільного Новгорода стала варязьким князівством». Ідея влади перенесена з грунту сили на засади права, і «вийшла досить непогана комбінована побудова початку Руської держави»[4].

Які причини такої побудови?

А). Легенда про запрошення князів, як і всі древні свідчення про Руську землю, дійшла до нас у тому вигляді, як його знали і розуміли руські книжні, учені люди XI і початку XII ст., до яких належали автор «Повісті минулих літ» та ігумен Сильвестр, упорядник початкового літописного зібрання. В XI ст. варяги продовжували приходити на Русь найманцями, але вже не перетворювались у завойовників, і насильницьке захоплення влади, що перестало повторюватись, здавалось малоймовірним.

Б). Руське суспільство XI ст. бачило у своїх князях установлювачів державного порядку, носіїв законної влади, під опікою якої воно жило, і відносило її початок до

запрошення князів. Автор і редактор «Повісті» не могли задовольнитися незначними подробицями, які вціліли в переказах і спогадах, що сталося колись у Новгороді: як мислячі описувачі побутової історії, вони хотіли зрозуміти факт за його наслідками, випадок висвітлити ідеєю. Оскільки юридичним моментом виникнення державності, як зазначалося, є трансформація влади сили у владу за правом, ідея подібної правомірної влади і винесена в легенду про запрошення.

В). Легенда про запрошення князів з ідейним комплексом «володіти та судити за правом» – зовсім не народний переказ: не носить на собі його звичайних ознак: це схематична притча про походження держави, стереотипна, популярна шкільна формула правомірної, легальної, цивільної влади.

Безнадійно помилявся Аристотель, вважаючи, ніби ніщо у минулому не може бути предметом свідомого вибору: так ніхто не знищує Іліон, тому що про минуле не приймають рішень, їх приймають тільки про майбутнє і про те, що може бути, а те, що минуло, не може стати не минулим, тому, мабуть, правий Агафон:

«Адже тільки одного і Богу не дано:

Не минулим зробити те, що було зроблено» [5].

Якраз навпаки, минуле – арена боротьби. Хто контролює минуле, контролює майбутнє. Контролюючий минуле, відповідно, контролює теперішнє. Він контролює людей, які реально живуть. Звідси намагання владарюючих запускати руки в минуле, сповіщаючи присутніх про ту чи іншу подію. Така прерогатива, зазначає Оруелл, «страшніша за тортури або смерть»[6]. Влада над минулим тягне насильство над часом, дозволяє довільно руйнувати Іліон, впливати на фактичні потреби цієї ж миті. Це досить небезпечна деструктивна влада, яка повинна бути виключена з активу соціального творення.

На підтвердження сказаного хотів би зупинитись ще на такій версії норманської теорії. Я вже вказував на те, що одним з найбільших дослідників «Повісті минулих літ» був О.О.Шахматов, який зумів показати, як вийшло, що центр історичного життя Русі раптом виявився перенесеним з Києва у Новгород; як новгородська місцева легенда про запрошення варягів замінила собою відсічене закінчення втраченого оповідання про Поляно–Русь і як найважливіші сторінки початкової історії держави Русі в IX ст. є ніби антитезою пануючим поглядам XII і наступних століть, коли штучно створювалась «династія» Рюриковичів і в розріз з ранніми джерелами, що починали рахунок князів на Русі з Ігоря («Похвала Іакова Мніха»), Ігоря зробили сином варяга Рюрика, щоб саме до нього прив'язати всі наступні імена та події.

Першопричина «цензури» та нової редакції літописів виявилась достатньо простою і по–людському зрозумілою: це політичне суперництво в епоху Ярослава Мудрого і Володимира Мономаха стародавнього Києва та пізнішого Новгорода, який швидко наздоганяв у своєму розвитку Київ. Новгород завдяки своєму вигідному геостратегічному становищу дуже швидко став за рівнем розвитку другим після Києва містом. Але політичний статус його був зовсім іншого порядку: місто та його територія розглядались у XI ст. як домен київського князя, де він, як правило, садовив свого старшого сина. Для численного новгородського боярства Київ був лише збирачем данини й перешкодою на шляху до Візантії. Новгородці на чолі зі своїм князем Ярославом організовують похід на Київ (1015 р.), для чого приймають у своє військо найманців–варягів: «...варяг бяшеть тысяща, а новгородцев 3000». Київ завойований, а новгородці, зміцнивши свої сепаратистські позиції, отримують у власних очах виправдання тому, щоб поставити Новгород вище за Київ. Свою установку

вини одразу ж закріплюють у новгородському літописі («Остромировий літопис»), де автор починає виклад руської історії з побудови Києва, і тут же порівнює хронологічно з цією загальноруською подією свою місцеву північну історію: включає в текст переказ легенди про запрошення варягів.

Факт норманських набігів на північні землі у другій половині IX ст. незаперечний. Варяги – морські пірати й безстрашні воїни – переживали в цей період сплеск завойовницької активності: вони зайняли Англію, Ірландію, дійшли морем до Сицилії. Уміння воювати – це єдине, чим вони володіли. І в соціальному, і в культурному, і в освітньому відношенні вони стояли нижче народів, яких завойовували.

Грабіжницькі набіги варягів викликали опір словен, кривичів та інших племен, і «насилье деявшие» варяги виганялись за море. Як відкуп від подальших набігів їм виплачувалась данина: «А от Новгорода 300 гривен на лето мира деля». Цей літописний рядок норманісти використовують як доказ політичного панування варягів над північними землями. Водночас данина виплачувалась «мира деля», що означає «для миру» – це був відкуп від набігів, а не повинність підданих. Подібну данину київські князі пізніше виплачували половцям, щоб убезпечити себе від їхніх набігів. Візантія у X ст. відкуповувалася такою «даниною» від русів. Можна сказати, що в той час це було своєрідною міжнародною нормою. Виплата такої данини ніяким чином не може трактуватись як підтвердження політичного панування норманів у Новгороді. Навпаки, вона передбачає наявність місцевої влади у місті, здатної збирати щорічно значну суму (за цінами XI ст. достатню для закупівлі 500 великих човнів) і виплачувати її зовнішній силі заради спокою країни[7]. Руські князі наймали варягів у свої війська для участі як у внутрішніх уособицях, так і у зовнішніх походах. Варяги, ставши найманцями, швидко асимілювались, починали вважатися руськими.

Інтерпретація норманістів абсолютно протилежна і спирається вона на так звану другу й третю редакції несторівського літопису, створені при Володимирі Мономахові у 1116 та 1118 рр. Для того, щоб відтворити реальну ситуацію подій і період, що нас цікавить, необхідно зробити невелике контекстуальне генеалогічне пояснення.

Володимир Мономах, сильний і талановитий державний діяч, виявився на київському великокнязівському престолі не за правом династичного старшинства. Він був сином молодшого з Ярославичів (Всеволода), а живі ще були представники старших гілок. Останні роки життя Всеволода Володимир перебував при ньому і фактично керував державою, при цьому він зумів зіпсувати свої відносини з місцевим боярством, яке після смерті Всеволода у 1093 р. передало київський престол не йому, а його бездарному старшому брату Святополку. Володимир Мономах – талановитий і властолюбний – двадцять років безуспішно домагався престолу. Тільки в 1113 р. після смерті Святополка у розпал народного повстання боярство звернулося до Володимира із запрошенням на київське княжіння. Зійшовши на довгоочікуваний головний руський престол, Володимир багато уваги приділив увіковіченню своєї пам'яті, прославленню своїх справ та редагуванню, переписуванню історії, у світлі якої його діяння виглядали б ще значнішими. Без зайвої скромності він особисто написав знамените «Послання» – своєрідні мемуари, де, як і будь–який мемуарист, він турбувався про вигідне висвітлення своєї діяльності. Там же, як конспект для літописця, перераховуються його 83 походи в різні кінці Європи. Увага його до літописів була величезною. Познайомившись з літописом Нестора, він передав цей рукопис із Печерського монастиря у Видубицький, заснований його батьком; і там-

тешній чернець Сильвестр деякі місця в отриманій рукописній книзі змінив, зробивши так звану другу редакцію літопису (1116 р.). Новому виконавцю, невідомому нам новгородському ченцю, довіреній особі свого сина Мстислава, який узяв за основу новгородський варіант («Остромировий літопис» 1050 р.) з вписаною туди варязькою легендою.

Мономаху в цьому літописному списку імпонували наявні аналогії з ним самим: важливо було підкреслити, що вже був історичний прецедент запрошення князя зі сторони (яким був для Києва він сам), і підтвердити легітимність цього кроку; підкреслити тодішні й сучасні йому уособиці на руській землі та роль князя (і його власну) в їхньому заспокоєнні, а також показати, що запрошений князь ліквідовує беззаконня та управляє справедливо, «рядить за правом».

Прекрасним виконавцем ідей Володимира Мономаха став його син Мстислав, який мав і свою зацікавленість у зміні літописного тексту, підкреслюючи тяжіння до півночі, «намагаючись поставити Новгород вище Києва» і проводити явну проварязьку орієнтацію. Особистісні моменти, як це чудово проаналізував О.О.Шахматов, грали тут неабияку роль. Річ у тому, що Мстислав був сином доньки англійського короля Гіти Гарольдівни, одруженим першим шлюбом на шведській, варязькій принцесі Христині, а другим – на новгородській бояришні, родичка якої була видана за шведського короля Сігудра. Так що Мстислав практично виріс і формувався як особистість у Новгороді і родинними зв'язками був пов'язаний з Новгородом і північчю Європи.

Мабуть, людська природа за століття, що минули відтоді, змінилася дуже мало. Змінилося середовище проживання, спосіб життя, з'явились нові технології, але людина залишилась такою ж. Пристрасті, очевидно, вічні та незмінні. Так само, як і зараз, вчинками людей, які жили майже тисячу років тому, рухали жадоба влади, намагання увіковічити себе, піднести свої діяння, і заради цього вони йшли на все: на викривлення істини, на неправду, на випинання своїх місницьких інтересів перед інтересами країни. Як і зараз, величезний вплив на політику, а отже, і на долю країни справляли родинне оточення владарюючих, сімейні клани, непотизм.

Під пером людей, підпорядкованих Мстиславу – зятю шведського короля – невинна згадка про те, що в Новгороді й у середині XI ст. були люди варязького походження, що було в першій редакції літопису і цілком відповідало дійсності, перетворилося у фразу «от варяг прозвася Русская земля». І фраза ця як рефрен повторюється з книги в книгу, зі століття у століття. Б.О.Рибаков з цього приводу пише: «Стверджувати на основі цієї єдиної фрази, що нормани стали засновниками Київської Русі, можна було б тільки тоді, коли історія ще не стала на одному рівні з алхімією»[8].

Оцінка норманської теорії показує її повну упередженість, безпідставність. Утворення староруської держави – капітальний природний реформаційний процес на рубежі IX–X ст., який обумовив виникнення якісно нової соціальності. У східних слов'ян, які населяли Карпати у VII–VIII ст., державності не було. Вихідною формою співжиття у них виступали роди та двори. Під впливом економічних інтересів, що викристалізовувались, налагодження торгівлі, необхідності оборони, господарювання у складних погодних умовах посилюється родова згуртованість слов'ян. Виживати можна було лише спільно. Ті, хто виходив з общини, ставали легкою здобиччю кочівників, бандитів, одноплемінних князів та дружинників. Ще задовго до появи варягів, за свідченням Нестора, із заснуванням Києва визначається державна

організація князівства полян (середнє Придніпров'я). До неї тяжіють подібні заселені організації (конгломерація дворів переростає у місто з навколишнім укріпленням – особлива економічна, торгова, військово–господарська одиниця) древлян, дреговичів, сіверян, новгородських словен тощо. Навіть якщо без будь–якої критики прийняти легенду про запрошення князів у цілому, виявиться, що варяги сприяли формуванню державності лише на північно–західній окраїні. Що до ядра союзу слов'янських племен, який набрав міцності з початку будівництва міста легендарного Кия, то він складався автономно без відчутного впливу прибульців.

Основні етапи становлення старослов'янської державності наступні:

а) оформлення союзу слов'янських племен з підвищенням Києва (діяльність напівлегендарного Кия);

б) перехід княжіння в Києві та Новгороді під юрисдикцію одного князя (князь Олег);

в) розширення кордонів Київської Русі за Дністер, підкорення уличів, тиверців (князь Ігор);

г) підкорення Києву древлянської землі (княгиня Ольга);

д) приєднання земель в'ятичів, територій на Північному Кавказі, карпатській Русі (князі Святослав Ігорович, Володимир Святославович).

Остаточне формування державності стимулювало прийняте за князювання Володимира Святославовича християнство (988–989 рр.). Нова релігія, заперечуючи язичництво, залучаючи до світової культури, сприяла ідейній, духовній, культурній консолідації розселених на Східноєвропейській рівнині стародавніх слов'ян. Якщо б не християнський монотеїзм, слов'ян очікувала б неминуча світоглядна криза: плюралізм язичницьких святинь втягнув би їх у міжусобні конфлікти. Унітарна ж аксіологічна платформа життя надала імпульс державотворенню.

Водночас не можна не помічати елементів розколу, що почали проявлятися вже в цей ранньодержавний час. Поки що в Київській державі та в київському суспільстві не було сильного об'єднуючого спільного інтересу: держава і суспільство співіснували, зберігаючи свої особливості, і досить сумнівно, що вони відчували якісь взаємні зобов'язання. Для цього суспільства, як писав Р.Пайпс, характерна «глибока прірва між утримувачами політичної влади та суспільством і власництва, вотчинна манера здійснення державної влади»[9]. При всьому позитиві прийняття християнства відчувалась ворожість влади і церкви до народної культури. «Нечестива» язичницька традиція, куди входили значущі елементи способу життя, оцінювалась як загроза пануючій ідеології[10]. Християнство поширювалось не як спонтанний рух широких мас, а завдяки рішенню правлячої еліти, яке здійснювалось також і засобами насилля. Як писав авторитетний історик руської церкви Є.Є.Голубинський, держава зазнала «примусового хрещення». «Введення нової віри супроводжувалось немалим хвилюванням у народі, були відкриті опори і виступи»[11]. В подальшому цей розкол негативно вплинув, відповідно, на інтеграцію суспільства Київської Русі.

3.3. Причини та особливості настання удільної роздробленості на Русі

Перші ознаки послаблення цілісності єдиновладної монархії на Русі з'явились після смерті Ярослава Мудрого (1054 р.). Київська держава неначе раптово децентралізувалась і на другу чверть першої половини XII ст. розділилась на півтора десятка земель та князівств.

Літописи яскраво та емоційно описують і негативно оцінюють добу роздроблення держави, якій були притаманні нескінченні міжкнязівські сварки та війни. Палали міста й села, гинули тисячі руських людей, вороги, підбадьорені відсутністю єдності на Русі, плюндрували її землі. Під 1134 р. новгородський літописець з сумом записав: «А Изяслав (Мстиславович – авт.) иде к Кыеву, и раздрася вся земля Русская»[12]. «Раздрася» – розділилась. Літописці чітко провели межу між одноосібним правлінням Мстислава, старшого сина Володимира Мономаха, та смутою в державі, що настала після його смерті. Цього не змогли не помітити історики, які досліджують добу роздробленості більше двох століть. Література з цієї проблеми неосяжна, тому зупинюся на головних, на мій погляд, думках вчених.

В.Й.Ключевський спробував віднайти головну першопричину роздробленості. Подібно до інших дореволюційних істориків, він розглядав її як суто політичне явище. Роздробленість була подвійною: династичною і земельною. Ярославичі розділилися спочатку на Мономаховичів і Святославичів, далі діляться ті й інші, змагаючись між собою. «Вони дедалі міцніше всідались на постійне володіння в певній області». Все це, на думку Ключевського, й призвело до розпаду держави на «уособлені одна від іншої землі»[13].

Цьому вченому належить тонке спостереження статусу князів у землях, що здобули автономію від Києва: «Але, роблячись менш залежними згори, обласні князі ставали все більш стиснутими знизу... Князь не прикріплювався до місця володіння, до того чи іншого стола ні династичними, ні навіть особистими зв'язками. Він приходив і йшов геть, був політичною випадковістю для області, блукаючою кометою...» [14]. Варто запам'ятати цю думку.

О.Є.Пресняков враховував і політичні, й соціально–економічні рушії роздробленості. «Друга половина XII ст. є періодом різкого розвитку цього процесу, переходу до нового ладу (удільні держави. – М.Ю.)... Його соціальний бік – у розвитку землевласницького боярства, яке, вростаючи все глибше в місцеве життя тієї чи іншої землі, підкорюючи її собі, розбивається на низку провінційних, обласних суспільств, що замикаються на місцевих інтересах»[15]. На жаль, ця прогресивна, особливо для початку XX ст., ідея не була належним чином оцінена дослідниками пізнішого часу.

Багато хто з учених, і не лише дореволюційних, скептично ставився до самого існування єдиної та спільної для всіх східних слов'ян держави. Головний офіційний авторитет радянської історичної науки 20–х – початку 30–х років XX ст. М.М.Покровський просто не визнавав не те що роздробленості Київської держави, а й самого її існування, – мовляв, «розпадатися було нічому» [16].

Першим виділив соціально–економічне підгрунтя роздробленості й визнав його вирішальним у її настанні Б.Д.Греков. Це сталося в середині 30–х років XX ст. Вчений писав, що розвиток економіки та зростання феодального землеволодіння на місцях призвели до зростання автономістських тенденцій. «Ми не повинні забувати, що розчленування Давньоруської держави є насамперед наслідком піднесення її складових частин, кожна з яких стала проводити власну політику, переслідуючи свої власні цілі» [17].

Ідеї Б.Д.Грекова згодом підтримав Б.О.Рибаков, хоча і не з усіма тезами останнього можна погодитись. Він писав, що роздробленість готувалась «уже давно самим ходом історичного розвитку: росли продуктивні сили, виникали й ширилися нові міські центри, міцніла політична сила городян і місцевого боярства, посилилась класова боротьба в містах і феодальних вотчинах» [18].

Б.О.Рибаков вважає, що в XII ст. для соціального й економічного розвитку на місцях уже стали непотрібними величезні масштаби держави в цілому. «Створення півтора десятка нових князівств установило в 1130 роки повну відповідність нової політичної форми досягнутому високому рівневі продуктивних сил і цим забезпечило небувалий розквіт культури у всіх руських землях XII ст.» [19]. Разом з тим, не можу погодитися з його думкою про політичний розпад Давньоруської держави. Ті півтора десятка князів не були цілком самостійними, а входили до федеральної держави. Крім того, як породженням загалом прогресивного соціально–економічного поступу, роздробленість у політичному плані виявилась негативним явищем, адже послабила країну, активізувала напади половців.

Один з найбільших теоретичних внесків до вивчення проблеми роздробленості належить В.Т.Пашуто. Головна його теоретична теза: «Відносно єдина державна структура... виявилася недовговічною. Причина цього криється не в занепаді країни, а в її соціально–економічній еволюції, де спостерігаються два ряди причинно взаємопов'язаних явищ: розвиток феодалізму вшир і послаблення економічної та політичної могутності центральної влади» [20]. Вчений називав розвиток сеньйоріальної земельної власності тим чинником, що спричинив послаблення центральної влади та єдності країни.

Близько підійшов до визначення однієї з головних причин настання удільної роздробленості Л.В.Черепнін. Ще в 1953 р. він зауважив, що «при вивченні процесу феодальної роздробленості питання про феодальну власність набуває особливого значення». Вчений слушно вважав, що «закономірний економічний процес розвитку феодального способу виробництва призвів до розчленування відносно єдиної феодальної держави...». Воно було викликане зростанням феодального землеволодіння і зміцненням знаті на місцях, що в умовах натурального господарства і слабких економічних зв'язків призвело до змін у політичному ладі» [21].

За всієї справедливості наведених пояснень роздробленості розвитком суспільно–економічних відносин усе ж таки конкретний механізм цього явища залишається не досить розробленим. Мусили існувати ще якісь причини вступу держави у добу роздробленості. Микола Котляр вважає, що один з головних чинників цього стану лежав у сфері феодального та князівського землеволодіння[22]. Безперечно, але, на мою думку, державна роздробленість Київської Русі – це сукупність соціальних, політичних, культурних і навіть психологічних причин. До речі, чому всі літописні джерела й наукові дослідження звертають увагу на те, що цей процес почався саме після смерті Ярослава Мудрого, і не дають тому належного пояснення?

Перш ніж перейти до розгляду порушеної проблеми, я дозволю собі невеликий відступ.

На початку розповіді про події 1097 р. «Повість минулих літ» сповіщає про урочисте сімейне зібрання: «Придоша Святополк, и Володимеръ, и Давидъ Игоревичъ, и Василко Ростиславичъ, и Давидъ Святославичъ, и брат его Олегъ, и сняшася Любячи на устроенье мира, и глаголаша к собе, рекуще: «Почто губим Руськую землю, сами на ся котору деюще? А половци землю нашю несутъ розно, и ради суть, оже

межю нами рати. Да ноне отселе имеися въ едино сердце, и блюдем Руские земли; кождо да держит отчину свою: Святополк Киевъ Изяславлю, Володимеръ – Всеволожю, Давидъ и Олегъ и Ярославъ – Святославлю, а им же роздаялъ Всеволодъ городы: Перемышьль Володареви. Теребовль – Василкови». И на том целоваша крест: «Да еще на кого будем вси и крест честный». Рекоша вси: «Да будет на не хрестъ честный и вся земля Руськая» [23].

Якщо б Іларіон або Ярослав змогли перенестися на п'ятдесят років вперед і взяти участь у цьому зібранні, вони, мабуть, були б дуже стурбовані. Куди ж усе–таки щез «великий каган» землі русів? Що саме означає термін «вотчина»? Хто ці незчисленні князьки, які роздирають землі на частини, вириваючи їх один у одного? Що це за дивна консультативна процедура? І хто такі ці грабіжники–половці? З подивом і нерозумінням Ярослав дізнався б, що батько одного з тих, хто приніс клятву на хресті і син іншого впали в битві проти третього. І ще заледве замовкли солодкі слова, як ще одному учаснику ради ножем викололи очі за наказом (або зі згоди) двох інших. Чи це не славний спадок Ярослава Мудрого?

У певному розумінні це було саме так. Ярослав побачив би тут сліди того династичного порядку, який він сам же і встановив. З другого боку, він розумів, що зробився одноосібним правителем частково завдяки випадку, коли десятьох з одинадцяти його братів уже не було на світі. З іншого боку, він намагався уникнути в майбутньому повторення тієї ж братовбивчої війни, яка вибухнула після смерті його діда, а потім і батька. Тому незадовго до смерті, яка настала в 1054 р., Ярослав, судячи з усього, намагався налагодити справи наступного покоління. У літописі наведені слова, які нібито, означають його останню волю і заповіт. Порівняємо їх зміст з рішенням Любецького з'їзду князів 1097 р. «Се азъ отхожу света сего, сынове мои; имейте в себе любовъ, ноне же вы есте братья единого отца и матере. Да аще будете в любви межю собою, Бог будет в васъ и покоритъ вы противныя подъ вы. И будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще, в распрях и которающеся, то погибните сами, и погубите землю отецъ своих и дедъ своих, иже налезоша трудом своим великим; но пребывайте мирно, послушающе брат брата. Се же поручаю в себе место столъ старейшему сыну моему и брату вашему Изяславу Киев; сего послушайте, яко же послушайте мене, да той вы будетъ в мене место; а Святославу Смолинескъ». «И тако раздели имъ грады, заповедавъ имъ не переступати предела братня, не сгонити, рекъ Изяславу: «Аще кто хощеть обидети брата своего, то ты помагай, его же обидеть. И тако уряди сыны своя пребывати в любови» [24].

Положення, прийняті на Любецькому з'їзді онуків Ярослава, звучать відлунням його заповіту синам. Взяті разом, цих два тексти дозволяють визначити параметри для аналізу тієї політичної культури, яка склалася протягом другої половини XI ст. В заповіті були чітко проголошені три принципи. Перший полягав у тому, що землі Русі були власністю князівського роду і законна влада разом з випливаючими звідси обов'язками переходила у спадок від «батьків і дідів». Згідно з другим принципом увесь спадок ділився на три частини, а не переходив цілком до одного спадкоємця. Третім був принцип старшинства серед братів. Нарешті, в літописі після прямої мови Ярослава додано ще четвертий, який стверджує, що брати не повинні зазіхати на володіння одне одного. На старшого сина, Ізяслава, покладались обов'язки зберігати цей порядок і забезпечувати виконання останньої волі батька.

Тут впадає у вічі відсутність такого поняття, як «єдиновладдя». Виявляється, Ярослав, хоч і був з вигляду монархом, при цьому зовсім не був монархістом, пере-

конаним у необхідності зберігати і надалі систему одноосібного правління. Квазіімперський культурний фасад, зведений під патронатом Ярослава, так і не був підкріплений створенням відповідної форми правління. У сфері ж політичної практики була відкинута навіть видимість імперських ідеалів. Починаючи з другої половини XI ст., у політичному дискурсі провідне місце займали терміни родинності, а зусилля ідеологів еліти були спрямовані на те, щоб знаходити в християнському вченні обгрунтування для прийнятого династичного порядку. Подібна трансформація – не рідкість для ранньосередньовічних монархій. Так чи інакше, але вектор подій, заданий заповітом Ярослава, почав розкручуватись з неймовірною силою після його смерті.

Ще один момент – третій принцип із заповіту Ярослава – принцип спадкування престолу за старшинством, так звана «удільно–лествічна» система. Побутує думка, що вона була запозичена з Хазарії [25]. Так ось, чи не цей принцип, юридично закладений Ярославом Мудрим у «Руську правду», став початком міжусобних воєн і передусім відштовхуючим моментом у претензіях руських князів на київський престол. У зв'язку з цим виникає запитання: де причина і де наслідок? Що раніше: роздробленість чи міжусобні війни? Чи те й інше разом? Повернемось знову до джерел. Тепер уже до «Руської правди», де мова йде про ізгоїв. Ось буквальний текст закону: «Ізгоїв три: поповський син, що грамоти не навчився; купець, який заборгував; смерд, що відколовся від верві (общини), а є ще і четвертий – якщо князь осиротіє» [26]. Якщо говорити в цілому, то зміст закону– в утриманні людей у становищі свого соціального стану із загрозою позбавлення права на повноцінне життя. І знову запитання: звідки, на якому грунті виник принцип незмінності станового поділу на Русі? Як відомо, християнство було запозичене з Візантії в двох його культурних варіантах: езотерично–аскетичному (ісіхазм і чернецтво) та канонічно–православному. «Для однієї позиції, – відзначає російський дослідник В.М.Живов, – характерна аскетична й еклезіологічна орієнтація, певна байдужість до античного спадку та імперської ідеї, активістське сприйняття церковних установлень. Для іншої – пристрасть до античного спадку, спроба синтезувати християнський досвід і вчену традицію, універсальну імперську свідомість, при якій імперія і всезагальність церкви є двома взаємопов'язаними аспектами вселенської ролі християнства»[27]. У плані подальшого розвитку історичних подій езотерично–аскетична орієнтація християнської релігії стимулювала такі характерні для свідомості наших предків установки, як соціальне прожектування, життєоблаштування, утопізм, власне езотеризм, а канонічно–православна орієнтація – установку на світовий порядок (закони, встановлені Богом), що фактично закріплювали станову соціальну організацію, а також владу церкви і держави. Таким чином, становий поділ, внаслідок освячення його християнством, міг бути тільки незмінним.

Я повертаюсь до ізгоїв. Звичайно, можна обгрунтувати позицію Ярослава щодо попівських синів, примусивши їх таким чином вчитися грамоти, але якщо син священника схильний до військової служби (Олексій Попович), або селянин вирішив присвятити себе боротьбі з розбійниками (Ілля Муромець), або купець, ризикнувши на далеку подорож, зазнав аварії корабля (Садко) і збанкрутував, то він не доблесний невдаха, а ізгой, якому немає з чого жити. Але найжорстокішу долю закон приготував князям–сиротам. Попович, купець, селянин мали вибір: змиритися або боротися, а ці ніяк не могли продовжити життя батькам, а тим самим змінити свою долю. Вони могли або стати підлабузниками, щоби їм що–небудь з благ перепало, або боротися до загибелі чи перемоги. І закривавила руська земля.

Першими ізгоями виявились онуки Ярослава: Ростислав Володимирович, син невдахи–воєначальника походу на греків у 1043 р., померлого в Новгороді у 1052 р., Борис В'ячеславович, який однорічним осиротів у Смоленську в 1057 р., і Давид Ігорович, на рік молодший за Бориса, який осиротів дворічним.

Легко собі уявити, що відчували ці юні князі, спостерігаючи як живуть і чого чекають їхні двоюрідні брати: Мстислав і Святополк Ізяславовичі в Києві; Гліб, Роман, Давид, Олег і Ярослав Святославичі в Чернігові; Володимир і Ростислав Всеволодичі в Переяславі! У них було все: багатство, освіта, зв'язки, перспективи, а князів–ізгоїв годували, поки вони були дітьми, та й то тільки тому, що на Русі тоді не було голодних. А що далі? А далі війна за місце під сонцем проти своїх же двоюрідних братів, дядьків тощо. І, як правило, на початковому етапі міжусобиці готувались у Тмутаракані, як у найзручнішому місці для невдах, що не мали місця в житті Русі.

Русичі з'явились у Тмутаракані після успішного походу на хазар князя Святослава Ігоревича, прапрадіда Ростислава Володимировича. Життя у цьому віддаленому руському князівстві було багате на події. Гомінкі ярмарки притягували тисячі людей з навколишніх земель. Через нього проходили торгові шляхи з Північного Кавказу до грецьких причорноморських міст, що також сприяло налагодженню жвавих зв'язків з іншими народами. Сюди, у Тмутаракань, збігались холопи, які втекли від бояр і князів, раби, просто шукачі пригод, а пізніше – ізгої, серед яких були і князі. Саме тут формувались загони найманців з усіх цих невдах, яких частково «породив» сам Ярослав Мудрий, нагадуючи собою згодом західноєвропейських ландскнехтів, яких вели у бій проти своїх родичів князі–ізгої. Та це було на поверхні, а в глибині – соціальна або суспільно–політична антисистема, сформована завдяки інституту ізгойства. Вона була псевдо–етнічною цілісністю, точніше «малим народом», що склався «завдяки» цим ізгоям–ландскнехтам, які виступали проти юридично усталеної норми спадкування престолу, зафіксованої у «Руській правді», тобто проти традиції. Князі–ізгої намагалися впровадити у свідомість своїх підлеглих думку про покарання зла, яке йшло не від держави (що було досить абстрактно), а від їхніх родичів: дядьків, братів, племінників, причетних до того, що не тільки вони опинялися поза суспільством (без місця під сонцем. – М.Ю.), а й усі інші вигнанці. Через обставини всі ізгої відчували себе ізольованими від свого народу, що штовхало їх на протидію самій системі. Правда, не треба думати, що подібна ізольованість – завжди важкий хрест. Саме вона й служила психологічним джерелом сили та впевненості у правильності своїх дій проти тих, хто «образив».

Як було підкреслено вище, однією з умов виникнення антисистеми є наявність суспільної кризи. І ця криза назрівала – відсутність стабільності у суспільстві, децентралізаційні процеси тощо. Одним з моментів її попередження, зміцнення соціального стану суспільства була спроба позбутися «нестійких» суспільних елементів, які до того не завжди поводили себе відповідно до норм того чи іншого стану. Але ця спроба врешті–решт і призвела до своєї протилежності – утворення «малого народу», представники якого були класичними маргіналами, що втратили об'єктивну приналежність до свого класу чи стану і розірвали як соціальні, так і культурні зв'язки з попереднім середовищем. Треба зауважити, що ця форма маргіналізації мала штучний характер. Це той випадок, коли влада свідомо переводила у периферійне, дискримінаційне становище тисячі людей, у яких не було іншого виходу, як, замикаючись на собі, створювати антисистему або мале суспільство.

Зупиняючись детальніше на проблемах феодальної роздробленості, хочу навести оригінальну і образну характеристику відомого вченого соціально–економічної структури Давньоруської держави: «Всю феодальну Русь ми повинні уявляти собі як сукупність кількох тисяч дрібних і крупних вотчин: князівських, боярських, монастирських, вотчин молодшої дружини. Всі вони жили самостійним, економічно незалежним одна від одної життям, як, по суті, мікроскопічні держави, мало пов'язані між собою і певною мірою вільні від контролю держави» [28].

Ось на цій думці я б хотів зупинитись детальніше, почавши з ранньослов'янського періоду. Племена східних слов'ян, які заселяли Східно–Європейську рівнину в VI–VII ст., жили, як свідчить літописець, розрізнено на своїх територіях, між якими лежав незаселений простір. Вони не були пов'язані організаційно і спільними цілями. Характер їх соціальної організації викликає великий інтерес в історії науки. Всі дослідники цього періоду, незважаючи на відмінності в своїх поглядах з того чи іншого питання, в одному єдині, вважаючи, що в соціальній організації слов'ян панувала локальна спільнота, локальний світ. У відтворюючому процесі це означало переважання локалізму, тобто намагання відтворювати як вищу цінність локальні спільноти, відповідну культуру, моральний ідеал. Ці локальні спільноти носили замкнутий характер і, як правило, налічували від кількох десятків до кількох сотень людей, як правило, знайомих між собою, а отже соціальні зв'язки безпосередньо грунтувались на емоційних відносинах. Все суспільство, всі відносини могли бути підконтрольними кожному його члену. Всі види діяльності: трудова, обрядова, організаційна тощо здійснювались у формі безпосередніх контактів. Зв'язок між людьми базувався на спільному походженні її членів від єдиного предка, родоначальника, на уявленні про єдиного тотема. Здатність стародавніх слов'ян відтворювати локальні спільноти є вихідною клітиною, якщо хочете, – логічним і конкретно–історичним початком подальшої державної історії країни. Ця вихідна клітина існує не тільки як соціальна спільнота, як певна система соціальних відносин, а й як зміст її специфічної культури, як загальна основа відтворюючої діяльності, відповідна конструктивна напруга. Сутність статистичної локальної спільноти добре виражалася словом світ. Світ *у даному разі і як злагода. Світ – це передусім локальна спільнота, весь народ, людство і навіть всесвіт. Це слово є протилежним слову війна, тобто виступає як сфера примирення. Злагода в певному розумінні збігається з Правдою. Відтворення локальної злагоди неможливе без переконання, що зовнішній світ ворожий, що Правда нашого світу протистоїть кривді іншого світу. Це протиставлення зовнішнього і внутрішнього створює конструктивну напругу. Зовнішні злі сили заважають реалізації ідеалу. Тому боротьба за ідеал тотожна боротьбі з силами, які перешкоджають природній самореалізації Правди. У світі, який розцінюється як природний, нездатність Правди до самореалізації може бути пояснена настільки ж природною самореалізацією кривди, що перебуває поза локальним світом і придушує Правду. Статичний стародавній ідеал розцінювався як комфортний, тоді як будь–яке відхилення від нього, що виходило за межі прийнятого у відповідній культурі, сприймалося як дискомфортне. Інакше кажучи, вектор конструктивної напруги в цій культурі твердо спрямовував енергію людей на відтворення статичного ідеалу і проти значних від нього відхилень. Подібний культурний механізм реалізовується лише в одному випадку: якщо культура сприймається як фактор, санкціонований певною надособистісною, надлюдською силою, суб'єктом, що лежить поза людиною. Зміст цієї культури повинен розцінюватись людиною як наказ, який визначає не тільки дію, а й внутрішній психологічний стан. Людина перетворювала себе в об'єкт зовнішніх сил, у певну екстраполяцію минулої куль-*

тури. Накопичене культурне багатство панувало над сьогоденням, минуле диктувало майбутнє, зовнішнє панувало над внутрішнім, статика – над динамікою.

Відповідно, вихідною клітинкою аналізу і соціального життя є локальна спільнота–суб'єкт, здатна відтворювати сама себе, забезпечувати суперечливу єдність своїх соціальних відносин і культури. Досягається це за допомогою специфічної організації культури, дивної з погляду сучасної людини. Однак ця організація культури природна для людей, що відтворюють локальний світ на статичній основі. Вона організована у формі тотема. «Приймаючи себе за зовнішній світ, первісна людина робить усе те, що цей зовнішній світ робить. Вона повторює його життя» [29]. Однак «повторює» життя не в його предметній сутності, а у формах, засвоєних конкретно–історичною культурою, структурованою необхідністю забезпечити відтворення відповідних форм життя. Тотем засновує обряди, «призначення яких – магічним чином забезпечити відтворення у природі й суспільстві» [30]. Він виникає при пануванні культури, де реальність виступає як безмежна кількість «людей», всі явища навкруги – живі суб'єкти, з якими можна домовитись. Людина цієї культури розглядала себе як певний об'єкт цих зовнішніх сил. Тотем – той елемент зовнішнього світу, який людина робить центральним, наділяє функцією суб'єкта культури серед безмежної кількості інших суб'єктів, можливо, ворожих. Звідси тотем – певний носій культурної програми, яка сприймається як тотожна Я, минулому цього Я, багатству культурних цінностей предків, соціальному цілому, роду, племені. Для тотемізму характерне постійне намагання особистості віддати себе під владу сильного як у сфері духу, так і в соціальному житті.

Тотем, зрештою, – символ реального суб'єкта, що втілює організовану культуру, яка підлягає засвоєнню в діяльності спільноти, кожної людини, ідеал комфортності. Дискомфортним полюсом конструктивної напруги є фактори, що сприяють відпаданню. Їх втіленням є антитотем, відносини з яким будуються на основі відпадання. Антитотем – це тотем ворожої спільноти. Це – перевертень, тобто явище, яке лише за видимістю виступає як тотем, як комфортне явище, але насправді воно є дискомфортним. По суті, тотем є суперечливою єдністю культурного феномена і специфічної локальної спільноти. Але, таким чином, тотем і зміст відтворюючої діяльності людей цієї спільноти, яка постійно відтворює свої соціальні відносини на основі програм культурного тотема, відтворюють тотем, переборюючи суперечність між змістом своєї культури і спільнотою, його соціальними відносинами.

Але тому тотем, як постійно відтворювана єдність культури, соціальних відносин, відповідної особистості виступає як початкова клітина наступної історії, як зародок, з якого виходять усі складні структури, складне суспільство.

Цю клітину можна аналізувати, вираховуючи з неї будь–який елемент, що міститься в ній. Однак передусім необхідно виділити специфічний для неї моральний ідеал, тому що він містить у собі програму відтворювальної діяльності, менталітет і, відповідно, специфічні соціальні відносини. Єдиний синкретичний моральний ідеал, який можна відшукати в первинних клітинах стародавніх слов'ян, це вічовий ідеал. Він є формою традиційного ідеалу, через який тією чи іншою формою пройшли всі народи, і який лежить в основі історії народів.

У загальному вигляді для традиційного ідеалу характерний синкретизм, переважання цінності абсолютного, незмінного, пріоритет структури над функцією, відсутність орієнтації на підвищення ефективності діяльності, переважання монологу, інверсійних форм логіки, постійне прагнення через партиципацію до тотема,

постійний строк відпадання. Назва вічового ідеалу йде від віча, тобто здатності цих первинних клітин–спільнот виробляти рішення, що визначають відтворюючу діяльність цієї спільноти.

Прийняття рішення повинно втілити як єдність, цілісність локального світу, так і його багатогранність. Рішення повинно бути єдиним, монологом однієї людини, яка говорить від імені пануючого ідеалу вищої Правди. Водночас воно повинно бути втіленням голосу кожного члена світу. Ця амбівалентність морального ідеалу має своє організаційне втілення в складному поєднанні влади першої особи спільноти (глави патріархальної сім'ї, вождя племені, князя тощо), що несе функції військовоначальника, жреця, судді і влади віча, тобто своєрідних народних зборів локального світу. Таким чином, рішення приймається кожним членом віча, який вносить у нього свій специфічний досвід. Разом з тим, вічовий ідеал не слід розглядати як синонім сучасних форм демократії з присутнім їй плюралізмом і високою цінністю особистості. Вічовий ідеал розпадається на протилежні та взаємопроникаючі ідеали: соборний та авторитарний. Категорія соборності констатує існуючу у масовій культурі з найдавніших часів первинність Ми, яка реалізується через взаємопроникнення індивідуальних характерів.

Локальність вічового ідеалу у поєднанні з емоційними механізмами прийняття рішень сприяла ототожненню локальної Правди сім'ї, роду, племені із загальною правдою. Звідси психологічна потреба в єдності або хоча б у її видимості. В цих умовах рішення віча виступає не як позиція більшості, а як єдино можлива точка зору.

Як у глибині соборних інститутів можна виявити авторитарний зміст їх, так і в глибині авторитарних інститутів можна знайти їх соборний зміст. Влада першої особи може здійснюватись лише зі спільної згоди соборних інститутів, членів спільноти, лише на основі їхньої спільної згоди і готовності, активності чи пасивності, виконувати його рішення. Влада першої особи не може не опиратися на згоду суспільства, вона заглиблена в грунт. Однак можливість отримати таку підтримку завжди проблематична. Відносини між двома полюсами вічового ідеалу визначаються інверсією, тобто насамперед намаганням одного з полюсів повністю замінити інший. Відносини між ними можуть виступати як прямий конфлікт, як битва монологів. Це пояснюється зовсім не тим, що соборні інститути завжди намагаються звести до нуля владу першої особи або перша особа намагається придушити соборні інститути, хоча і те, й інше могло мати місце. Небезпека лежала у самій інверсії, де кожен голос виступав як монолог. Монологічність кожного вічового голосу органічно пов'язана з жорсткою соціальною організацією, з намаганням кожної людини посилити свій престиж у соціальній системі.

Поступово, з ускладненням суспільства, вічові інститути почали нести в собі постійну можливість конфліктів. Разом з тим, слабкість цих інститутів полягала в тому, що вони не утворили основи для припинення міжплеменних уособиць. Це породжувало пошук виходу, який міг мати місце на основі культури, що історично склалася. Природним виходом у цій ситуації бачилось поглинання факторів, що викликали дискомфортний стан, тобто перетворення зовнішніх, негативних явищ у внутрішні й відповідно підконтрольні. Але це вимагало розвитку певних логічних форм, що дозволяли зрозуміти і втілити цю ідею в певний відтворюючий процес. Таку можливість відкривала притаманна будь–якій культурі екстраполяція. Вона виступає як здатність людей тлумачити дещо нове в уявленнях, поняттях старого, вже відомого, у формах культури, що вже склалася.

Ця логічна форма відкривала можливість екстраполювати цінності локального світу на значно більшу сферу соціальної реальності. Інші світи включалися в локальний світ подібний до сімей, що входили у спільноти. Реально це відкривало шлях формуванню державності, хоч і в неадекватних їй культурних формах. Віче, яке склалося як зібрання в межах локального світу, виступило основою при формуванні зібрання локальних світів, зібрання племен, усіх частин великого суспільства. Вічові ідеали локальних світів при виникненні державності, великого суспільства могли бути єдиною моральною основою.

Повертаючись знову до проблеми тотемізму, треба зазначити, що він ніс у собі величезний, надзвичайно стійкий культурний потенціал. Розвиток тотемізму призводить до того, що головним центральним героєм міфів стає «нащадок» тотемних предків. Виникає здатність відокремлювати тотем від його нащадків, які, однак, мають ознаки тотема. На цій основі формується можливість розглядати царя, вождя як носія функцій тотема. Відомо, що сокіл був одним із тотемів слов'ян. Він став князівським знаком, зображувався на монетах Рюриковичів X – XI ст. Образ сокола відповідає символіці «Слова о полку Ігоревім», де він означав того чи іншого князя. До речі, деякі історики вважають, що тризуб, який став символом київських князів, – це стилізоване зображення пікіруючого сокола. В культурі не було заборон на перенесення, екстраполяцію цього або будь–якого іншого уявлення про тотем на першу особу, від локальних первісних суспільств на князя, на першу особу держави. Це створювало культурну основу для формування великого суспільства, держави. Специфіка великого суспільства полягає в тому, що люди там уже не можуть знати одне одного, відносини між ними обов'язково набувають абстрактного характеру, тобто на емоційні особисті відносини накладались абстрактні безособові відносини. При цьому люди могли думати, що, формуючи віче великого масштабу, вони залишаються жити у локальному світі. Насправді ж виникало дещо якісно нове. Це нове розвивалося на невідповідній культурній основі, що обов'язково призводило до зростаючих конфліктів, до відходу від соціокультурного закону.

Найважливішою умовою переростання локальних світів у велике суспільство, становлення і розвитку державності є неухильний вихід за межі простої екстраполяції. У суспільстві постійно розвивалася інтерпретація культури, причому не тільки на рівні мислителів, субкультури правлячої еліти, але й у масовому масштабі. Інтерпретація укорінювалась серед тієї кількості людей, які своєю повсякденною діяльністю врешті вирішують, які саме соціальні відносини відтворювати, а які можна залишити на випадок долі як чужі, незрозумілі, дискомфортні. Інтерпретація та екстраполяція – дві логічні категорії, в певному розумінні протилежні, але одночасно амбівалентні одна до одної. Вони здатні не тільки протистояти, а й проникати одна в одну. Обмеженість екстраполяції з повною ясністю проявляється саме в процесі формування на її основі великого суспільства.

Можливість інтерпретації, переосмислення культури, що історично склалася, морального ідеалу є однією з форм людської свободи, що дозволяє не тільки наслідувати минуле, а й якоюсь мірою йому протистояти. Однак сама реалізація цієї свободи у суспільстві, якщо мова йде не про індивідуальний мисленнєвий акт, а про масове втілення певного морального спадку, підпорядковується логіці інверсії і медіації. Існування цих законів робить абсолютно неприйнятною точку зору, що виникненню нових масових відносин, наприклад, державності, не передувало певне настільки ж масове культурне підгрунтя. Наслідування соціокультурного закону у ве-

ликому суспільстві та ще в умовах, де значною мірою панують додержавні, локальні форми культури, перетворюється в складне завдання.

Велике суспільство несе в собі небезпеку великих конфліктів, небезпеку незворотної дезорганізації, катастрофи. Тому воно можливе, якщо створює достатньо ефективні засоби для їх попередження, нейтралізації. Найважливішим із таких засобів могла стати держава. Вона – організаційне втілення інтеграції.

Держава для забезпечення інтеграції суспільства в складних, постійно змінюваних умовах повинна весь час вирішувати медіаційне завдання. Останнє є особливим окремим випадком подолання соціокультурної суперечності. Вирішувати медіаційне завдання – це означає долати суперечність між масовою свідомістю, тобто культурою, що панує у суспільстві, точніше – в її масовій основі, та інтеграцією суспільства, його організаційною формою. Важкість вирішення медіаційного завдання полягає в тому, що культурна програма масової свідомості може мати утопічний, додержавний характер, тоді як державність, як і соціальні відносини взагалі, не можуть порушувати обмежень, накладених на соціальні відносини.

Історія людства показує, що далеко не кожна держава могла вирішувати медіаційне завдання. Про це свідчать численні приклади загибелі могутніх держав. Катастрофам передувала зростаюча нездатність соціальних інститутів вирішувати життєво важливі завдання, забезпечувати інтеграцію суспільства, слідувати соціокультурному закону.

Виникнення здатності інтерпретувати древні синкретичні інститути відкривало можливість інтерпретувати вічовий ідеал як соборний або авторитарний. Це давало певні альтернативи при вирішенні медіаційного завдання, при формуванні великого суспільства, державності. Екстраполяція вічового ідеалу в умовах великого суспільства може перерости в інтерпретацію цього ідеалу, спрямовану на одностороннє перебільшення значення соборного аспекту та ігнорування авторитарного. На цій основі при виникненні першої державності на Русі відбувався відхід від ситуації «однакового облаштування на всіх ступенях суспільства»[31]. Державність могла утворюватись у результаті спроби змістити ідеал до соборного полюса.

Специфіка соборного ідеалу добре проглядається у шедеврі давньоруської літератури кінця XII ст. «Слові про Ігорів похід». Ідеалом у ньому є єдність, союз князів. Причина нестабільності в країні лежить не в тій чи іншій організації суспільства, а в характері й поведінці князів, у відсутності єдності, соборної злагоди, в тому, що вони «різно несуть» Руську землю. Ідеалом, відповідно, є своєрідне віче родоначальників локальних світів, зібрання князів, що уособлюють частини єдиної країни. Про владу одного князя над країною не могло бути й мови. Соборний ідеал панував не тільки у масовій свідомості, а й у князівському оточенні.

Згідно з літописним свідченням, віче, що протистояло князям, характерне для всіх міст Київської Русі. Воно було головною політичною силою, яка мала право вимагати від князя тих чи інших заходів. Деспотичні тенденції князівської влади, які стимулювались вимогами оборони, пом'якшувалися, паралізувалися традиціями спільної відповідальності, що йшла з глибини історії.

Таким чином, виникнення державності, великого суспільства означало виникнення конструктивної напруги, де позитивний полюс – мета партиципації, характеризується соборністю як вищою цінністю. Інший полюс пов'язаний з оцінкою авторитарного начала, втілюваного у владі князів, яка не повинна виходити за межі панування соборного ідеалу. Вихід князівської влади за межі соборності до авторитаризму створював дискомфортний стан, відхід від князівської влади.

Однак порядок, що склався, не гарантував від виникнення соціокультурних суперечностей. Велике суспільство, державність виявилась просякнута локалістськими принципами. Виник розрив між культурою і соціальними відносинами, які лежать в основі великого суспільства. Соборні інститути за своєю природою засновані на принципах емоційних зв'язків знайомих між собою людей, і вони виявилися нездатними забезпечити відтворення великого суспільства. Ціле залишилось без підтримки основної частини суспільства, без ефективних інститутів. Розподілення престижів соборного ідеалу було таким, що локальні сили ослабили князів, їхні з'їзди. Все життя пронизувалось локальністю, правлячий прошарок не тільки не міг боротися проти цього, а й сам виявився під владою додержавних цінностей.

Влада князів, яка за суттю своєї організації могла охопити ціле, несла в собі можливість іншої інтерпретації вічового ідеалу – авторитарної. Але вона була до часу відтиснута на задній план. Країною правив не київський князь, а династія. Якщо єдиновладдя і мало місце для князювання Ярослава, то після його смерті не повторювалось.

Смерть князя–батька означала, очевидно, розрив усіх політичних зв'язків земель, у яких князювали його сини. Молодший князь, невдоволений діями великого князя, міг не підкоритися його волі. Ця система не витримала локальних спрямувань. Зростала тяга князів до вотчини, вони були схильні отримувати батьківські володіння у спадок. З часом успадкування країни всім князівським родом спільно замінювалось локальними замкнутими уділами. Із смертю Ярослава фактично закінчилась залежність князів від Києва, країна розпадалась, князівські династії і окремі князі ворогували між собою, авторитет князівської влади падав. У XII ст. країна була сукупністю кількох слабко пов'язаних між собою територій.

Таким чином, державність, що склалася, не змогла вирішити медіаційне завдання, тобто забезпечити інтеграцію суспільства. Масова свідомість виявилась нездатною бути основою для відтворення великого суспільства, державності. Вона була ще в основному додержавною. Інтерпретація виявилася недостатньою для подолання соціокультурної суперечності між спробами побудувати державу й масовим локалізмом. Та частина суспільства, що тяжіла до інтеграції, опинившись у меншості, не проявила необхідної послідовності й не змогла спертися на масову культуру. Прірва, яка виникла між тим і іншим, призвела до жорсткого конфлікту, до руйнування великого суспільства, до нездатності протистояти як внутрішнім чварам, так і зовнішньому вторгненню. В результаті відбулася національна катастрофа.

Для розуміння сутності нового морального ідеалу слід розрізняти моральний і соціальний аспекти проблеми. У кожному випадку необхідний аналіз соціальних відносин, спільноти, яка об'єктивно лежить в основі інтерпретації цінностей, що склалися в процесі їх екстраполяції на державність. Якщо осередком Київської Русі до роздробленості було віче в його соборній інтерпретації, то тепер з настанням роздробленості відносини будувались на основі удільної вотчини, відособленого, самостійного князівства. Населення віддавало себе під заступництво вотчинника, екстраполювало на нього односторонні уявлення про батька, тотема тощо, бачило у відданні себе вотчиннику, в партиципації до нього як зовнішньої сили передумову для власної сили. Вотчина була, з одного боку, результатом односторонньої екстраполяції синкретичного ідеалу на більш високий рівень організації суспільства, з другого боку – передумовою для подальшої екстраполяції цього ідеалу в масштабі всього суспільства. У вотчинах, ріст яких мав місце в XI–XII ст., структура влади засно-

вувалась на владі батька. Це послужило базою для того, щоб перехід до державного підданства «відбувся від підданства – міністеріалітету, підданства у холопській формі».

Продовжуючи розмову про феодальну роздробленість Київської Русі, хочу підійти до цієї проблеми ще з одного боку – культурологічного. Відомо, що культура є вираженням індивідуального начала кожного соціуму. Великі історичні етносоціальні культури є відображенням і вираженням у нормах поведінки, в правилах життя і діяльності, в традиціях і звичаях не спільного у різних народів, що стоять на одній цивілізаційній сходинці, але того, що специфічне для їхньої етноісторичної соціальної індивідуальності, їхньої історичної долі, індивідуальних і неповторних обставин їхнього минулого і сьогоднішнього буття, їхньої мови, релігії, їхнього географічного розташування, їхніх контактів з іншими народами тощо. Зрозуміло, в кожній історичній етносоціальній культурі є ціла ієрархія підкультур, що виражають індивідуально–групові особливості більш дрібних професійних, релігійних, станових та інших спільнот. Культура має складну нуклеарну структуру. Детермінуючим механізмом є ядро культури. Воно забезпечує охорону і трансляцію від покоління до покоління інформації, правил і норм, що гарантують історичну відтворюваність і самоідентифікацію соціуму. Ядро культури виробляється віками і знаходить стійкість та міцність у соціокультурному генетичному апараті. Воно визначає і спосіб реагування соціуму на інновації. Воно, відповідно, забезпечує адаптаційні механізми, можливість пристосування до нових умов матеріального і духовного буття даної спільноти. Водночас деякі спільноти – носії і творці великих культур – щезли або роздробилися саме тому, що ядро культури не дозволяло їм адаптуватися до нових умов. У цьому проявляється функція соціального імунітету. Разом з тим історія створює і культури, що містять у собі механізми й норми гнучкої адаптації, свого роду можливість соціально–історичних мутацій.

Ядро культури володіє високою стійкістю тому, що воно оточене особливим захисним культурним поясом. Він складається з системи соціальних, поведінницьких, моральних та інтелектуальних реакцій на всі види акультурації. Захисний пояс перешкоджає зворотній дії на ядро культури з боку зовнішнього культурного середовища, захищає це ядро від руйнування і трансформації.

З самого початку формування культурне ядро наших предків мало свої особливості. Воно постійно формувалось при взаємодії з іншими культурами, які в своїй основі не несли агресії. Для підтвердження цієї думки дозволю собі повернутися в глибину минулого.

У «Повісті минулих літ» літописець згадує про балтські племена. Балти займали величезні простори східної Європи від узбережжя Балтики до басейну нижнього Дону. В кінці другого тисячоліття до Р.Х. балти розділились на три великі угрупування: західне, серединне і дніпровське. Починаючи з VI ст., на територію дніпровських балтів просочуються слов'яни. У VIII – IX ст. починається процес слов'янізації дніпровських балтів, який завершився у XII – XIII ст. Сучасні нащадки балтів – латиші та литовці. Прусси на початку XVIII ст. повністю втратили свою мову і розчинились у германському етносі. У балтських мовах є сліди стародавніх контактів з іранцями, фракійцями, іллірійцями тощо. Балтські мови – найбільш архаїчні серед живих індоєвропейських мов і повніше від інших зберегли стародавню мовну систему. Можливо, вони – залишок початкової індоєвропейської мови, що залишилася після виділення дочірніх мов. Надзвичайно близькі балтські мови до слов'янських.

Ці дві мовні групи або належали до одного індоєвропейського діалекту і, перебуваючи в близькому сусідстві, пережили загальний процес початкового індоєвропейського розвитку, або відбулася досить пізня конвергенція мов у результаті територіального зближення їх носіїв, або слов'янські мови з самого початку входили до групи балтських мов, з якої виділились порівняно пізно. В останньому випадку група балтських мов є предком слов'янських мов, що існує у часі й просторі зі своїми нащадками.

Коли відбувається контакт двох культур, то вони або продовжують розвиватися паралельно, або одна з них гине, поглинута іншою. Як правило, кров носіїв культури, що гине, вливається у кров переможців. Культура, що перемогла, змінюється в результаті контакту, але її структури не руйнуються. Чим визначається агресивність культури, тобто її здатність перемагати?

Стрижень культури – мова. Контакт культур починається з контакту мов. Вірогідно, критичний момент, що визначає долі контактуючих культур – ситуація двомовності. За даними нейролінгвістики мовний контакт здійснюється всередині кожного з двомовних розмовляючих таким чином, що одна півкуля кори мозку (як правило, ліва) володіє рідною мовою, тоді як друга (як правило, права) володіє другою мовою; каналами міжпівкульового зв'язку йде обмін мовними формами. Ситуація достатньо шизофренічна: всередині людини співіснують дві різномовні особистості. Якщо друга мова з тих чи інших причин престижніша, ситуація поглиблюється. Щасливе вирішення ситуації полягає у тому, що формується одна абстрактна мовна система, яка сприймається як єдине ціле, не дивлячись на різницю двох способів кодування цієї системи (двох мов). Система цілком занурюється в ліву півкулю.

Приблизно у середині першого тисячоліття з невідомих причин східнослов'янська культура стала агресивною. Слов'янські племена почали активно переселятися на схід. Можливо, суть справи – у вирішенні ситуації двомовності? Можливо, абстрактна повна система легко вибудовувалась на основі східнослов'янської мови? Хоч би як там було, але під гуркіт коліс переселенців почався процес не тільки взаємної асиміляції, але й формування культурного ядра у наших предків.

Формування самого ядра мало своє продовження через контакт з іншими культурами. Так, я вже згадував про вплив маніхейства, що прийшло з Ірану. З цього приводу дозволю собі невелике доповнення. На іконі XIV ст. «Чудо Георгія про змія» на ногах коня під Георгієм Переможцем трохи вище копит можна побачити вузькі червоні стрічки. Це не примха іконописця. Вольності від себе не допускались. Будь–яка деталь суворо обумовлена іконописним каноном, який, у свою чергу, грунтується на освячених часом релігійних традиціях. Стрічки у вигляді вузьких загострених прапорців зустрічаються на візантійських і грузинських іконах. Вони прийшли на Русь через Візантію з Сасанідського Ірану. Стрічки, по–персидському «кушти», були незмінним атрибутом божеств і героїв іранського мистецтва, ознакою обраності зверху. Саме вони підтверджували святість персонажу або предмета, що прикрашався ними. З Ірану прийшов і сам Георгій Переможець. Тема героя–змієборця, який втілював силу світла у боротьбі з силами темряви, спочатку отримала детальну іконографічну розробку саме в Ірані. Там цей міф займав центральне місце в державній релігії і народному епосі. З VIII ст. до н.е. простір від середньої течії Оки до Чорного моря і від Дніпра до заволзьких степів належав скіфам і єдинокровним їм сарматам, що говорили на північно–іранських діалектах. Свій народ скіфи називали «саки» (олені). Дон, Дніпро, Буг, Дунай – скіфські назви. У III ст. до н.е. скіфів

витіснили теж іраномовні сармати. Протягом майже тисячі років предки слов'ян були сусідами цих народів, розріджуючи свою мову їхніми словами і свою кров їхньою кров'ю. Від них в українській мові залишився потужний шар різних слів. Майже вся термінологія староруської духовної культури виблискує справжніми іранізмами. Частина цих термінів запозичена у скіфів, сарматів та їхніх нащадків, частина збереглася як спадок початкового слов'яно–іранського фонду. Іранізмами є такі слова, як Бог, віра, небо, рай, святий, благодать, слово, храм, сором, чаша, могила, зірка, тьма, ворожити, гадати, думати, звати, ідол, кумир тощо. В пантеоні слов'янських язичницьких богів, про що мова нижче, достойне місце займали і боги іранського походження.

Не менший вплив мав контакт і з тюркомовними народами, що з'явились на південному сході східнослов'янського ареалу – печенігами та половцями. Є в «Повісті минулих літ» такий епізод. Коли печеніги вперше прийшли на Русь, Святослав був у від'їзді. Княгиня Ольга закрилася у Києві зі своїми онуками. Необхідно було передати повідомлення русичам на інший бік Дніпра. «І сказав один дружинник: «Я проберуся», і відповіли йому: «Іди». Він же вийшов з міста з уздечкою в руках і швидко пробрався через ряди печенігів, запитуючи на їх мові: «Чи не бачив хто мого коня». І його прийняли за свого». Виходить, контакти з печенігами були ще до їхнього приходу на Русь, раз вони прийняли дружинника за свого.

Не дослідженим до кінця на сьогоднішній день є вплив половців на становлення східнослов'янської культури. На 504 рядку «Слова» більше 40 тюркських термінів. Для автора рідні такі тюркські слова, як ортома (покривало), японгіця (плащ), підвода, корогва, шабля, чага (рабиня) тощо. Він не пояснює їх, оскільки для читача вони невіддільні від повсякденного життя. У 1093 р. половецька хатунь (дівчина) вперше стала великою княгинею київською, дружиною Святополка II. Її батько – знаменитий Тугоркан, чиє ім'я увійшло в билини. Майже всі Рюриковичі поріднилися з половецькою знаттю, приклад тому подав Володимир Мономах, одруживши своїх синів на половецьких царівнах. Князь Ігор Святославович, герой «Слова про Ігоревів похід» на три чверті – половець, вільно розмовляв мовою своєї матері і бабусі. З половецькими нареченими приходила почесна охорона на вічне поселення (сотні воїнів з сім'ями). Вони поселялися навколо князівських дворів і ставали одним з компонентів змішаного міського населення. І, нарешті, треба згадати про той факт, що після поразки половців у Північному Причорномор'ї у 1111 р. від Володимира Мономаха, вони на федеративних правах увійшли в склад Русі. Тому й виправданою була допомога половцям з боку Русі проти монголо–татар на р.Калці у 1223 р. Таким чином, Русь, перебуваючи серед різних культурних світів, змикаючись то з одним, то з іншим, до початку X ст. підійшла вже з цілком сформованим своїм культурним ядром.

Культура з її стабільним ядром продукує інформацію, від якої залежить узагальнена діяльність соціуму, тип його реакції на внутрішнє життя і зовнішній вплив. І якщо ця культура за самим своїм типом сильно відфільтровує зовнішні цивілізаційні механізми і технології, що лежать у їх основі, то адаптація суспільства до нових культур може закінчитися або трансформацією та історичною мутацією у самому ядрі культури, або руйнацією суспільства, чи навіть його загибеллю. Така історична мутація відбулася з прийняттям Руссю християнства. Воно не тільки утвердило цивілізаційний вибір Київської держави, яка завдяки монотеїзму зайняла достойне місце серед інших країн, а й призвело до деяких змін у державотворенні. Сама державність набула певних ідеократичних рис (єдність церкви і держави – цезаропапизм), хоча

деякі особливості цієї державності почали закладатися ще до офіційного прийняття християнства, яке проникало на Русь уже з початку IX ст. Що ж до самого християнства, то, сприйняте, воно стає визначальним і всепроникним стрижнем буття. Але саме тут проявляється мутація, тому що те культурне ядро, яке сформувалося на основі язичництва, так і не розчинилося у новій християнській культурі. Двовір'я стало нормою сприйняття навколишнього світу, формою новоутвореного культурного ядра, яке, до речі, вступає у антагонізм ще з одним культурним світом, в ареалі якого довгий час перебувала давньоруська держава, – хазарським. Хазарія була першою державою, з якою довелося зіткнутися Русі при її виході на історичну арену. Це історичний факт, який не можна заперечити і який необхідно враховувати для того, щоб правильно розуміти долю самої Русі.

Хазарський каганат був складним і багатоплановим явищем історії VII – X ст., який розміщувався на кордоні Європи та Азії зі столицею Ітіль у дельті р. Волги. У VII – VIII ст. Хазарія перебуває у тісному союзі з Візантією, але до кінця VIII ст. вони розривають мирні стосунки. Цей розрив, поза сумнівом, був обумовлений перетворенням каганату в іудаїстську державу, що стало явним уже в 780–х роках. Вірогідно, що в 820 – 830–х роках військо каганату захопило Київ. У середині IX ст. в Київ з півночі прийшов Аскольд і змушений був знову воювати з хазарами, то природно зробити висновок, що Аскольд у своїх війнах зазнав поразки і став васалом і данинником каганату. Це проявилось у тому, що в 860 р. Аскольд, на відміну від свого попередника Кия, прийшов у Константинополь на чолі не мирного посольства, а агресивного війська. Майже півторастолітня залежність Русі від Хазарського каганату (в 965 р. Святослав його розгромив) не могла не відбитись на становищі держави, її народу, культури, не кажучи вже про те, що з боку завойовників нав'язувалась поведінка, яку слов'яни не хотіли приймати. Так Л.М.Гумильов звернув увагу на самий характер військових дій Русі проти візантійців у поході на Константинополь, що відбувся у 941 р. Він писав, посилаючись на літопис: «... почались такі звірства, які були незвичні... Руси полонених розпинали, розстрілювали з луків, забивали цвяхи у черепи, палили монастирі й церкви, незважаючи на те, що багато русів прийняли православ'я ще в 867 р. Усе це вказує на війну зовсім іншого характеру, ніж інші війни X ст. Видно, руські воїни мали досвідчених і впливових інструкторів...» [32], – «інструкторів» з Хазарського каганату. В жодних джерелах про пізніші війни Русі, що вже не керувались цими «інструкторами», не можна знайти і натяку на подібне тотальне смертовбивство.

Залежність від Хазарського каганату залишилась у народній пам'яті. Про це чітко говорять билини, в одній з яких йдеться про битву руських богатирів з Жидовином (що уособлює собою, зрозуміло, Хазарський каганат). Ось уривок з тексту, який я подаю в оригіналі:

«Добрыня Никитич езди ко синю морю...
В чистом поле увидел ископоть великую.
Ископоть велика – полпечи...
...Из этой земли из Жидовския
Проехал Жидовин могуч богатырь... [33]»

Звичайно, що в даній історичній ситуації захисний пояс культурного ядра наших предків ніяк не міг його захистити від згубного впливу чужої агресивної культури (Хазарського Каганату. – авт.). І справді, деякі цінності цієї культури все ж були сприйняті на Русі і серед них, як уже говорилось, «удільно–лествична» система на-

слідування, яка, до речі, почала конфліктувати з новоутвореною формою державності – цезарепапізмом. Це і призвело, якщо не до знищення культурного ядра, то до знищення його захисного поясу.

До речі, про це ж говорив і К.Леві–Строс, тільки в іншій інтерпретації. Якщо дві культури, за його словами, одна з яких агресивна, накладаються одна на одну, то це може призвести до їхнього розриву і згубного впливу на толерантну культуру.

З феодальною роздробленістю на Русь прийшла епоха політичного поліцентризму. За гегемонією на Русі з перемінним успіхом боролися одразу чотири князівських клани: чернігово–сіверські Ольговичі, волинські Ізяславичі, ростовські Юр'євичі та смоленські Ростиславичі (при цьому три останніх роди походили від Володимира Мономаха, що зовсім не заважало їм з'ясовувати стосунки між собою). Військово–економічний потенціал підвладних їм земель був приблизно рівним, внаслідок чого ця боротьба була здалегідь приречена мати характер безконечного протистояння з почерговим успіхом. Залежно від появи в тій чи іншій династії енергійного лідера відбувалося тимчасове посилення то одного, то другого князівства, однак у цілому баланс сил на Русі практично не змінювався. Саме цю ситуацію відобразили літописці у своїх словах, із жалем і смутком констатуючи ситуацію на Русі і звертаючись до князів: «Слышите князя противящеся старейшей братьи и рать воздвижуще и поганые на свою братию возводяще, не обличилъ ты есть Бог на страшнем судищи. Како святый Борисъ и Глебъ претерпеста брату своему не токмо отъятие власти, но отъятие живота. Вы же до слова брату стерпете не можете и за малу обиду вражду смертоносную въздвижете, помощь приемлете от поганыхъ на свою братию» [34]. «Ярославе и вси внице Всеславли! Уже понизите связи свои, вонзите свои мечи вережени, уже бо выскочите изъ дедней славе. Вы бо своими крамолами начасте наводите поганые на землю Русскую, на жизнь Всеславлю: которую бо беше насилие отъ земли Половецкый!» [35].

Ці та подібні скарги на занепад морального духу династії, що відносяться до рубежу XII – XIII ст., панахиди за минулою славою і зараз звучать у багатьох історичних працях. Ностальгія ця породжена двома хибними поглядами. Перший з них пов'язаний з часом, який для авторів XII – XIII ст. відійшов у минуле: на Русі ніколи не було того золотого століття, коли на усій землі брат допомагав брату або коли хоча б окремі князі не використовували чужу допомогу, щоб нашкодити родичам. На кожного Давида Святославича Чернігівського, якого автор «Слова про князів» наводить як приклад смиренності і благочестя, знаходиться Олег Святославович, який виступає у «Слові про Ігорів похід» головним зачинателем незгод між братами. Другий хибний погляд стосується періоду, сучасного цим авторам. Якщо проаналізувати розвиток руських земель у кінці XII – на початку XIII ст., то переконаємось, що тенденція їхнього невпинного розвитку зберігалась.

У скаргах і плачах на сторінках літературних творів відобразились драматичні події, що періодично траплялись. Але ностальгія цих плачів виявилась на рідкість липучого, і вже не одне століття історики бідкаються з приводу князівської роздробленості, занепаду, міжусобної боротьби. Теми плачів отримали особливу гостроту у ретроспективі, оскільки історикам, на відміну від руських князів, відомо, що монгольська навала була вже поблизу. Сучасні плачі істориків мають кілька різновидів. Одні обгрунтовані на загальному уявленні про те, що державі, поважає себе, необхідно стати монархією або хоча б прийти до об'єднаного правління і координації зовнішньої політики. Інші виходять з прагматичних розрахунків – у що обходилась

відсутність військової і економічної єдності династії. Руські землі страждали від занепаду, викликаного «феодальною роздробленістю», що вела до катастрофічного розпаду, вони були «ослаблені» відсутністю єдності, а їхні військові сили «виснажені міжусобними війнами» [36].

Усе це непереконливо. По–перше, немає ніяких даних, що суперництво всередині династії завдавало шкоди економічному розвитку і можливостям князів набирати нові війська. Річ, швидше, була зовсім в іншому: гнучкість політичної лінії династії, в якій суперництво стало постійною, а можливо, і необхідною складовою частиною, була явною перевагою при розвідуванні і використанні нових можливостей. В іншому випадку двохстолітня безперервна експансія, що поширювалась на всі землі, була б абсолютно незрозуміла. По–друге, перенесення політичної ситуації XI ст. на події XII ст., при всій спокусі і поясненні такої процедури, навіть з погляду сучасників цих подій, призводить до викривлення. Автор «Слова про Ігорів похід» міг скільки завгодно тужити за тим, що похід південних князів у степи не отримав підтримки від могутніх князів Володимира–на–Клязьмі і Галича, але у добрі давні часи не було ніяких князів Галича і Володимира–на–Клязьмі, так що гірше від цього не стало. Насправді ж, у кінці 1190 років – на початку XIII ст. і князь Всеволод з Володимира–на–Клязьмі, і князь Роман з Володимира–Волинського (потім князь Галицький, потім Київський) здійснювали успішні походи на степовиків. По–третє, якщо судити про успіх за здатністю стримувати зовнішнього ворога, то прийнята в династії практика утворювати при необхідності спільні союзи виявилась досить ефективною у всіх відомих випадках, за винятком хіба що подій в Галичі у 1210–1220 роки.

Проблема роздробленості набагато серйозніша, тому що зачіпає основні категорії, за допомогою яких описуються землі наших предків. Чи варто говорити про певну єдність або про багато окремих одиниць? Говоримо ми про «неї» чи про «них»? Відповідь проста: і про те, і про інше, залежно від вибраних критеріїв. Треба розуміти особливості давньоруської держави. З одного боку і Галич, і Чернігів, і Володимир–на–Клязьмі, і всі інші справлялися з більшістю своїх внутрішніх справ і вступали у зв'язки із зовнішнім світом, не обов'язково звертаючись один до одного, крім тих випадків, коли утворення союзу було в інтересах учасників. Не було ні жорсткої ієрархії влади, ні централізованої системи управління, ніякі інститути не гальмували на місцях ініціативу в економічному житті. З другого боку, між землями династії існували ті спільні риси, які протиставляли їх всіх разом сусіднім країнам.

Майже всі повідомлення, що відносяться до даного періоду, в принципі, сходяться на одному пункті, незалежно від того, як він формулюється: майже всі говорять про те, що в XI ст. (плюс–мінус один–три десятки років) існувала певна єдність (або єдність родичів), яка протягом XII ст. розпалася. Ця стандартна картина час від часу перефарбовувалась у різні кольори, але схема, що лежала в її основі, залишалась незмінною. Справді, якщо складаєш лінійний опис політичної історії, не підходить більше жодна схема. І все ж у деяких важливих аспектах це загальне уявлення оманливе і вимагає перегляду.

Насамперед, тяжіння династії до єдності, співробітництва, централізації звичайно було в XI ст. нітрохи не сильніше, ніж у XII і XIII ст. Адже в той час у сім'ї було менше членів, які «сиділи» в містах та існували за рахунок менш густої сітки торгових шляхів, а їхне розуміння законності влади династії розділяла менша кількість

населення. Це був золотий вік єдності лише завдяки його порівняній простоті. Те нове, що з'являлось протягом XII ст., було не в суті, а в масштабах.

Процеси, які зближували землі русів, не менш важливі, ніж ті, що призводили до їх роз'єднання. Протягом XII ст. політична історія ускладнюється до повного нерозуміння, але об'єднання не обов'язково повинно бути прямолінійним. Інтеграція, а зовсім не дезінтеграція, відбувалася на кількох рівнях: через розвиток економічних зон обласного значення, з'єднаних складними торговельними зв'язками; через способи, за допомогою яких князі використовували у своїх інтересах економіку, що розвивалася, і дедалі сильніше зміцнювались на землях, які раніше були їхніми володіннями тільки на словах і в мріях, де вони раніше не отримували данини, не будували церкви, не збирали військо; завдяки просочуванню пануючої культури (а вона була єдиною культурою від еліти вшир по всіх землях і в глибину суспільства вниз по соціальній драбині).

Перші відомі нам місцеві автори, намагаючись знайти своє місце у світі й визначити свою сутність, виробили синтетичну модель самосвідомості, засновану на родинних зв'язках, мові та вірі, на законній і єдиній династії, нехай і з багатьма відгалуженнями, на єдиній мові культури, на моральному авторитеті й ритуалі, що виходили з одного джерела. За допомогою цього специфічного синтезу руська еліта, передусім південно–західна, відрізняла своїх від чужих, «нас» від «них», розуміла, ким вона була і ким не була. Ці програмні побудови зовсім не були віднесені випадковими вітрами політики, вони вкорінювались і поширювались, стаючи основою самосвідомості майбутнього українського народу.

3.4. Русь і монголо–татари

В кінці 1237 р. монгольські війська вдерлися в межі Русі і до кінця 1240 р., отримавши перемоги у багатьох битвах, практично підкорили собі всю країну (хоча й відмовились від походу на Новгород і Псков). На жаль, до сьогоднішнього дня поширені поверхневі, інколи навіть наївні уявлення про причини перемоги монголів. Так, її постійно пояснюють все тією ж «феодальною роздробленістю» Русі, що не дозволила, мовляв, дати рішучий відпір завойовникам.

При цьому якось примудряються «не помітити», що монголи задовго до приходу на Русь підкорили майже весь азіатський континент – від Тихого океану до Уралу й Кавказу, континент, на величезному просторі якого було немало могутніх держав. Річ була не стільки у роздробленості Русі, скільки у тому, що монголи виявились нетрадиційним супротивником. Самі монголи були порівняно невеликим народом, але, по–перше, весь його матеріальний і духовний потенціал був повністю перетворений у військову силу (до речі, все чоловіче населення з юних років або безпосередньо служило у війську, або обслуговувало його), а по–друге, монголи володіли винятковим умінням використовувати в своїх цілях підкорені ними країни, втягуючи їхнє населення у своє військо, запозичуючи військову техніку тощо, і є всі підстави вважати, що в 1237 р. на Русь звалилася концентрована міць усієї Азії.

Звичайно, втручання у події зовнішнього, монгольського фактора значно ускладнило ситуацію на Русі і досить негативно вплинуло на політичний розвиток і подальшу долю князівств.

Володимиро–Суздальська земля, менше за інших пов'язнувши в боротьбі на південноруській землі за галицький спадок, яка тривала 40 років (1205–1245), зуміла краще за інших зберегти свої сили, що дозволило, незважаючи на ординське ярмо, зберегти державність і з часом стати ядром Московської держави. Смоленська земля, прикрита від кочівників лісами та іншими князівствами, хоча й постраждала від нашестя Батия менше за інших, була настільки знекровлена внутрішніми чварами, що вже у 1230 роках відійшла на другий план і з часом стала відносно легкою здобиччю Великого князівства Литовського.

Галицько–Волинське князівство, ставши досить могутньою державою, незважаючи на визнання верховної влади Орди, від якої воно постраждало чи не найменше, у цій скрутній ситуації знаходило в собі сили протягом XIII – і на початку XIV ст. впливати на хід подій у Центральній і Східній Європі.

Найбільш відчутних втрат у результаті подій першої половини XIII ст. зазнали Чернігівські Ольговичі. Чернігово–Сіверська земля, яка фактично межувала зі Степом, зазнала (разом з Київською та Переяславською) чи не найбільшого руйнування. Наслідком цього була не тільки повна втрата чернігівськими князями політичного впливу в інших землях, а фактичний розпад князівства на кілька невеликих уділів і навіть перенесення князівського столу та єпископської кафедри в лісовий Брянськ, що менше постраждав від монгольської навали.

З приводу монгольської навали на Русь існують декілька думок. Одна з них – традиційна, яка говорить про абсолютну руйнацію в країні і встановлення ярма, починаючи з 1240 р. Ця точка зору є панівною. Інша точка зору – це позиція М.С.Грушевського і В.Б.Антоновича, які говорили про незначну руйнацію з боку монголів і нетривалість невільництва. На цій позиції стоїть і Ю.Липа [37]. Абсолютно іншого твердження дотримувались євразійці й конкретно М.Л.Гумильов, які вважали, що не було монголо–татарської навали, а був своєрідний симбіоз Русі із Золотою Ордою. На мою думку, абсолютизувати той чи інший погляд зору не можна, тому що кожен з них несе в собі раціональне зерно.

З точки зору побутової свідомості, найбільший прояв світового зла – татаро–монгольська навала. Клуби чорного диму пливли не тільки над руїнами Багдада й Тебріза, Самарканда і Бухари, а тепер уже й над князівствами Русі. Знищувались насамперед, міста. Вираз «знищити місто» мав різне значення в європейських хроніках та руських літописах. В Європі це означало, що зносились кріпосні стіни та скасовувалися вольності жителів. Чи не єдиним був випадок знищення будівель у Мілані Фрідріхом Барбароссою. Міські жителі не винищувались. Європейський феодал знав, що саме люди (платники податків) є джерелом багатства. Татаро–монголи передусім знищували живу силу супротивника – воїнів і мирне населення (резерв поповнення втрат). Основний удар завдавався по містах, природних центрах опору та зосередження живої сили. Тут відбивалась традиція степової війни за пасовиська, що вимагала знищення племені супротивника, щоб не залишилось месників. Разом з тим, вважаю, що думка про особливу жорстокість і підступність монголо–татар є необгрунтованою: якісно вони нічим не вирізнялись на загальному тлі цих кривавих століть. Цілі поселення разом з жінками та дітьми знищували вікінги. Як відомо, братовбивцею був сам Володимир Великий, не говорячи вже про жорстокість міжусобних війн на Русі. Але відмінність існувала. Я маю на увазі те, що до монголо–татар ніхто не реалізував звичну середньовічну жорстокість у настільки гігантських масштабах.

Зрозуміло, що в даному разі діяв звичний спосіб ведення війни з супротивником, але тут був присутній і етичний стандарт поведінки самих монголо–татар, який, звичайно, не виправдовує їхніх діянь. Йдеться про так званий кодекс Яси, нового закону поведінки монголів, замість некодифікованого звичаєвого права, що існувало до нього. Як відомо, згідно з цим кодексом, перед початком битви монголи посилали до протилежної сторони послів для вирішення спірних питань або виконання умов, які ставили перед супротивником монголи. Такі дипломатичні місії, як правило, закінчувались вбивством послів. Монголами це розцінювалось як небезпечна підлість і жорстокість. За вбивство послів монголи здійснювали каральні походи. І не могли не йти, тому що їхня етнічна психологія була заснована на принципі взаємовиручки й визнання юридичної відповідальності колективу за всі вчинки його членів. Цей новий суспільний імператив монголів – взаємовиручка – включав у себе гарантію, що давалась бойовому товаришу, який став жертвою зради. Якщо його не могли врятувати, то за нього слід було відомстити порушникам закону гостинності. Супротивники ж монголів вважали, що на війні, як правило, вбивають, навіть якщо це вбивство підступне, а ті, хто не вбивав посла, не винні, то, відповідно, не несуть за чужий вчинок відповідальності. На це монгольська правосвідомість заперечувала, що смерть на війні справді природна. Більше того, доблесним ворогам, які потрапляли в полон, пропонувалась не тільки пощада, а й прийом у ряди монгольського війська з правом на вислугу. Дезінформацію монголи, як мітраїсти, поділяли на обман супротивника, який повинен сприймати ситуацію критично, і на зраду або обман того, який довірився клятві, тобто договору або звичаю гостинності. Зрадників і тих, хто убив послів, жорстоко знищували разом з родичами, вважаючи, що схильність до зради – спадкова ознака.

І, нарешті, винищення населення міст, де були вбиті посли, з погляду монголів, було теж логічним. Народ, який підтримує свого правителя, повинен ділити з ним відповідальність за його вчинки. Для класових суспільств, де народ пригнічений, така думка абсурдна, але для монголів, що перебували на стадії воєнної демократії, це було природно. Міста, де були вбиті парламентарі, монголи називали «злими містами» і, відповідно, знищували їх, вважаючи, що це справедливо. Так були зруйновані Баях і Козельськ, причому останньому ніхто не допоміг, хоча поряд були Смоленськ і Київ, а володимирський князь Ярослав ходив з військом на Литву. Мабуть, вони знали, через що гине Козельськ. Чи не тому Чернігівське князівство було найбільше зруйноване порівняно з іншими князівствами, адже у 1223 р. на р. Калці чернігівський князь Мстислав Удалий наказав убити монгольських послів, які пропонували руським князям напередодні битви не підтримувати половців, наголошуючи при цьому, що вони не хочуть війни з Руссю, а хочуть з нею жити у мирі та дружбі і також торгувати, а половців, що прийняли кровних ворогів монголо–татар меркітів (це було у 1208 р.), мають намір перетворити на своїх конюхів. Пізніше через вбивство послів загинула імперія Сун, і була зруйнована Угорщина.

Принцип поведінки монголо–татар, згідно з Великою ясою, проявлявся не тільки у воєнних діях, а й у ставленні одне до одного, у їхній віротерпимості. Ось що писав з цього приводу один з найвідоміших церковних діячів і письменників XIII ст. архімандрит прославленого Києво–Печерського монастиря, а потім єпископ Володимирський Серапіон. Він жодною мірою не заплющував очі на страшні наслідки монгольського нашестя, яке він пережив разом з усіма в юності. Біля 1275 р. він з високим пафосом запитував: «Не пленена ли бысть земля наша? Не взяти ли быша

гради наши? Не вскоре ли падоша отци и братья наша трупием на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша в плен? Не порабощены быхом оставшеи горькою работою от иноплеменник? Се уже к 40 лет приближает томление и мука... [38]».

Але ось що Серапіон писав про монголів, зіставляючи їх зі своїми одноплеменниками. Хоча вони, писав він, « и не так споведаяся (несторіани. – М.Ю.), и среди них много погании (язичники. – М.Ю.), бо Закона Божия не ведуще, не убивают единоверных своих, не ограбляют, ни обадят, ни поклеплют (не обмовляють. – М.Ю.), ни украдут, не запряться чужого; всяк поганый своего брата не проодаст; но кого в них постигнет беда, то искупят его и на промысл дадут ему... а мы творимся вернии, во имя Божие кращены есмы и заповеди его слышаще, всегда неправды есми исполнени и зависти, немилосердья; братью свою ограбляем, убиваем, в погань продаем; обадами, завистью, аще бы можно, снели (з'їли – М.Ю.) одне одного, но вся Бог боронит...[39]» .

Однозначне ствердження моральної переваги монголів – не якийсь дивний, винятковий спосіб мислення; навпаки, перед нами типова для тієї епохи руська оцінка творців Золотої Орди. Це ж саме можна сказати і про віротерпимість ординців. Справедливо, що власне монгольська культура не була високорозвинутою; однак монголи володіли винятковою здатністю засвоювати досягнення культур підкорених ними народів. Як підкреслював В.В.Бартольд, особливо притаманна монголам віротерпимість і їхнє намагання «правити кожною областю згідно з національністю і звичками її населення. З цією метою в канцелярію при дворі великого хана були прийняті писарі з представників усіх релігій і всіх народів... Укази, звернені до населення будь–якої країни, писалися на місцевій мові й місцевою писемністю» [40].

Хани Золотої Орди, починаючи з 1267 р., надавали, наприклад, руській церкві спеціальні «ярлики», згідно з якими, зокрема «за образу церков, огуду віри, знищення церковного майна (особливо книг) здійснювалась смертельна кара» [41].

У 1270 р. хан Менгу–Тимур видав наступний наказ: «На Русі нехай не сміє ніхто ганьбити церкви і ображати митрополитів і підпорядкованих їм архимандритів, протоієреєв, ієреєв тощо. Вільним від усіх податків і повинностей нехай будуть їхні міста, області, села, землі, ліси, городи, сади, млини і молочні господарства. Все це належить Богу, і самі вони Божі. Нехай помоляться вони за нас» [42]. Як пише О.В.Карташов, «монгольські хани були настільки щедрими в цьому відношенні, що дарували від себе церкві ще більше громадянських прав, ніж влада попередня, національна»[43] .

Та повернімося до проблеми завоювання Русі монголо–татарами. Очевидно, в грандіозних успіхах останніх винні не тільки переможці, а й переможені. І річ тут не тільки у феодальній роздробленості та незнанні етичних принципів воєнної поведінки монголів. Мабуть, є ще якійсь аспект, на який дослідники з цієї проблеми мало звертали увагу. Чому, наприклад, Олександр Невський побратався з сином хана Батия, і Володимиро–Суздальське князівство стало, по суті, невіддільною частиною Золотої Орди, а князь Галицько–Волинського князівства Данило Галицький, зайнявши прозахідну позицію, один продовжив боротьбу з монголо–татарами, не прийнявши того васалітету, в якому опинилась Південно–Західна Русь.

Можливо, мої подальші роздуми здаватимуться дивними, але я все ж зупинюсь на них. Давно помічено, що між народами, як і між людьми, присутня симпатія та антипатія. Симпатія у народів називається компліментарністю, відповідно позитивною або негативною. Наприклад, при колонізації Америки звернено було увагу на

те, що іспанці та французи відносно легко вступали у контакти з індіанськими племенами, тоді як англосакси не вміли налагодити відносин, крім суто дипломатичних (з ірокезами у XVII ст.) і організовували полювання за скальпами, видаючи премії за вбитого індіанця. Ті ж самі іспанці бачили в касиках племен місцевих дворян і при хрещенні давали їм титул «дон». Внаслідок цього у Мексиці та Перу значна частина індіанців асимілювалась. Французи в Канаді захопились індіанським способом життя і в XIX ст. стали подібними до індіанського племені. Під час повстання Луї Ріля метиси та індіанці діяли заодно. Англосакси загнали індіанців у резервації, за винятком тих, хто погодився на американський спосіб життя. Пояснити дану різницю у поведінці можна за допомогою концепції етнічного поля. Мається на увазі те, що у кожного етносу є своє поле з відповідною йому частотою коливання. Таким чином, ритм полів «католицьких» етносів мали співзвучність з індіанськими, а у тих, хто вибрав протестантизм у Європі, їх не виявилось. Адже в XVI ст. майже всі нації Європи розділились на католицькі та протестантські. Перевіримо. Російські землепроходці пройшли майже без опору від Уралу через Сибір до Тихого океану, долаючи швидше великі простори й труднощі шляху, ніж протистояння аборигенів. Воювали тільки на степовій смузі з тюркськими етносами, які втягувались в орбіту культури ісламу. Росія вийшла до Аляски та захопила північний берег Америки й Алеутські острови, де жили ескімоси та алеути. Все так само без будь–якого опору, постійно встановлюючи контакти з місцевим населенням. Змішання росіян з язичниками в Центральній Азії і Сибіру наочно описано етнографами. А змішання тюрків і монголів – у прізвищах і родоводах – присутнє в «Оксамитовій книзі», «Родовідній книзі князів і дворян російських і тих, що виїхали», в «Синодальних списках родоводів» і в «Загальному російському Гербовнику» (томи I–X), виданих у Санкт–Петербурзі в 1797–1836 рр. Однак контакти були настільки ж неоднозначними, як і поведінка самих землепроходців. Наприклад, великого, як би сказали іспанці, конкіскадора Атласова вбили власні козаки за жорстокість.

І ось ці землепроходці, абсолютно жорстокі й страшні люди, не вибачаючи образ нікому й передусім один одному, мали своїми проводирями евенків, яких тоді називали тунгусами. Союзниками мали бурят, які покликали росіян облаштувати на їхній землі фортецю Іркутськ. Сусідами по господарству були якути, товаришами – монголи–ламаїсти. Однак при змішанні вказаних народів фінно–угорські етноси Півночі, як і західної Росії, зберігали свою самобутність, незважаючи на довге, тісне і дружнє спілкування зі слов'янами. Це й естонці, й такий малий народ, як вепси.

Ще екстремальнішим був контакт росіян із чукчами. Чукчі не впускали на свої землі росіян, відбиваючи напади козаків. При цьому для мінової торгівлі в Анадир вони збирались щорічно, але напруга у стосунках спостерігалась до початку XX ст. Річ У тому, що чукчі – американоїди, люди іншого не тільки етносу, а й суперетносу. А алеути та ескімоси, як і тунгуси та монголи, справжні монголоїди. З монголоїдами у росіян була позитивна компліментарність. Вона ускладнювалась ходом соціального розвитку, але пафосу взаємного винищення не виникало. З алеутами взагалі відносини були чудовими. Вони дозволяли будувати факторії, поселення, приймали православ'я.

На Алясці етнічні контакти також не ускладнювались, доки росіяни не зіткнулися з індіанцями–американоїдами, так само, як до цього з чукчами. Індіанцями були атапаски, до них належали апачі, а також тлінкіти. Атапаски росіян на свої землі просто не впустили. Тлінкіти взагалі оголосили війну. І хоча Баранов, директор Ро-

сійсько–Американської компанії, побудував військові форти, створив десантні поселення у російській Каліфорнії, все довелося покинути через ворожість місцевого населення. Багато хто засуджував і засуджує Миколу I та його сина Олександра II за те, що вони відмовились утримувати Америку силою на широті Сан–Франциско, де росіяни зайнялись землеробством. Засуджуючи царський уряд, багато хто думав, що якби туди відправили невойовничих росіян (наприклад, декабристів), вони з індіанцями налагодили б контакти. Історики наполягають на цьому рішенні, але з погляду міжетнічних контактів справа набагато складніша.

А тепер подивимось на захід. Під час тридцятилітньої війни 1618–1648 рр. Росія підтримувала протестантську унію Швеції і Німеччини проти католицької ліги. Шведський король Густав–Адольф отримував величезну допомогу російським хлібом. Росія брала на службу протестантів–німців, створила слободу Кукуй у Москві і надала монополію в торгівлі Голландії. Петро I і його двір зрослися з німцями. Таким чином, у протестантів з православними було позитивне відчуття співзвучності стереотипів поведінки – позитивна компліментарність, а у католиків – негативна. Але католицтво за догматикою і, що дуже важливо, за обрядовістю набагато ближче до православ'я, ніж лютеранство. А лютерани в Росії були на державній службі, і зросійщені німці продовжували бути лютеранами у побуті. Перехід же в католицтво, наприклад, деяких Голіциних, створював скандал у суспільстві, і Чаадаєв, який визнав католицизм більш вагомим, ніж православ'я, був оголошений душевно хворим. Таким чином, протестанти і православні виявилися народами з позитивною компліментарністю. Що ж до майбутньої України, тут ситуація була складніша, про що нижче.

Та ж сама компліментарність проявляється і на міжцивілізаційному рівні. Люди, що належать не тільки до різних етносів, а й до різних цивілізацій, схильні ставитись одне до одного, виходячи з категорій «ми» і «вони». Пригадаємо походи хрестоносців на Близький Схід, які, незважаючи на всі свої зусилля там закріпитись, так і не змогли цього зробити, зустрівшись з мусульманським світом. Те ж саме можна сказати і про останній. Так, наприклад, Оттоманська імперія змогла завоювати такі православні країни, як Болгарію, Сербію, Молдавію, але підійшовши до католицької Європи, зупинилась. Власне, цю ж ситуацію ми спостерігаємо і сьогодні. Таким чином, наведені приклади підтверджують наявність компліментарності як між етносами, так і між цивілізаціями, а сам відступ був зроблений для того, щоб висловити, можливо, єретичну думку. Я вже наголошував вище, що в успіхах монголо–татар були «винні» не тільки переможці, а й переможені. Іншими словами, Русь була завойована не тільки через свою роздробленість, ослабленість міжусобними війнами, а й тому, що, можливо, вона не хотіла достатньо опиратися через свою позитивну компліментарність до монголо–татар. Щоправда, одне зауваження. Це більше стосується Північно–Східної Русі, ніж Південно–Західної.

Саме у зв'язку зі сказаним знову виникає запитання. Чому відверті антимонгольські настрої в літописах з'являються не в XIII ст., а лише в XIV? Чи не тому, що до 1312 р. монголо–татари були несторіанцями і сповідували одне з відгалужень ламаїзму – релігію бон, а з 1312 р. ханом Орди Ізбеком їм був нав'язаний іслам, і з цього часу вони стали негативно компліментарними щодо слов'ян. Саме в XIV ст. починає вживатись зневажливе слово «басурман». Мені можуть ще нагадати, що в українському фольклорі – від історичних пісень до прислів'їв – має місце досить негативне ставлення до «татар». Однак не настільки вже важко довести, що тут пе-

ред нами відображення набагато пізнішої історичної реальності; мова йде в даному разі про татар Кримського ханства, про їхній, по суті, розбійницький спосіб життя. І взагалі, колективна пам'ять антиісторична. Її антиісторичність, неможливість утримати події та історичні постаті проявляється через перетворення їх у архетипи, в яких анулюються всі «історичні» й «особистісні» особливості.

Звичайно, Русь була підкорена, але говорити, що вона була повністю розорена, не варто. Сплачувалась данина, але з певністю підкреслювати, що ця данина була непосильною, знову ж таки не варто. В написаній майже через століття після досягнення незалежності майбутньою Росією, у 1564–1565 рр., «Казанській історії», яка ніби підбивала підсумки взаємовідносин Русі з монголами, з повною ясністю стверджувалось, що після розгрому й загибелі в битві 1238 р. на річці Сіті великого князя Юрія Всеволодовича «підкорився великий князь Ярослав Всеволодович Володимирський (брат Юрія і батько Олександра Невського. – М.Ю.) і почав платити данину царю Батию в Золоту Орду... І після нього наші руські князі, сини і онуки їхні багато років виходи та оброки платили царям у Золоту Орду, підкоряючись їм, і все приймали від них владу» [44]. Однак мало кому відомі справжні розміри цієї данини. У дослідженні С.М.Каштанова «Фінанси середньовічної Русі» показано, що данина в XIV ст. складала 5000 карбованців на рік [45]. У ті часи, це, звичайно, величезна сума: так, на 1 крб. можна було купити тоді в середньому 100 пудів (більше 1600 кг) хліба. Але необхідно враховувати, що данина була досить важкою тільки для руських князів, які, зібравши з населення ці тисячі карбованців, віддавали їх «царю», тобто хану, замість того, щоб вкласти у власні державні справи. Народ же не міг відчувати через цю данину особливих труднощів, тому що населення Русі налічувало тоді приблизно п'ять мільйонів чоловік, на душу в XIV ст. припадало, відповідно, всього лише 1/1000 тодішнього рубля в рік., тобто ціна 1 кг хліба (звичайно, подушний податок у цілому був набагато більшим; мова йде тільки про ту його частку, яка призначалася саме для монгольської влади).

Продовжуючи розмову про компліментарність, є необхідність простежити, як розвивались події на Русі напередодні і з приходом монголо–татар. Розпочнемо з Романа Мстиславовича.

Роман, князь Волинський і Галицький, народився від шлюбу Мстислава Ізяславича з донькою польського короля Болеслава Кривоустого і виховувався в Польщі при дворі Казимира Великого. Ці обставини багато важили в його долі. Роман був хоробрий, енергійний, жорстокий, віроломний і досить заповзятливий. Усе життя він воював «проти», але не «за», включаючи самого себе. Почав він із князювання в Новгороді і здобув блискучу перемогу над суздальцями та їхніми союзниками тому ж 1169 р., коли Андрій Боголюбський взяв Київ у його батька і віддав місто на триденне пограбування своїм воїнам.

У 1173 р. новгородці «вказали путь» князю Роману. Йому довелося піти на Волинь. Дорогою він одружився з донькою Рюрика Ростиславовича Смоленського. З цього часу Роман не знав ні спокою, ні вірності слову, ні успіху. Він то брав участь у міжусобицях своїх польських родичів, то, захопивши Галич, тікав з нього від угорців, то сварився зі своїм братом за Волинь, то воював із сусідами Русі – литовцями, ятвагами й половцями або з руськими князями Ольговичами, зі своїм тестем Рюриком і в 1197 р. з галицькими боярами. Тут він заплямував себе такими жорстокостями, що руський літописець вирішив за краще не згадувати ці факти. Відомості про них збереглися лише в польських літописах[46]. Але сам Роман з цього приводу говорив: «Не

передавивши бджіл, меду не їстимеш». Єдиними його вірними товаришами були торки. Вони допомагали йому в січні 1203 р. захищати Київ від чернігівців, смоленчан і половців. Та Роман зазнав поразки, після чого звернув свій погляд на захід.

А Західна Європа в той час спливала кров'ю. Боротьба точилася між двома партіями: гібелінами і гвельфами. Першу очолював Гогенштауфен, Філіп Швабський, який опирався на Східну й Північну Німеччину, а його супротивник, Оттон IV, син Генріха Львова і племінник Річарда Левове Серце, був популярний на Нижньому Рейні й у Вестфалії, його підтримував папа Інокентій III. Сили були рівні, і війна йшла напружено.

У такій ситуації будь–яка підтримка доречна. У 1204 р. папа запропонував Романові королівську корону, але той віддав перевагу гібелінам. Французький хроніст VIII ст. писав: «Король Русі, на ім'я Роман, вийшовши за межі своїх кордонів і, бажаючи пройти через Польщу і Саксонію... (на з'єднання з Філіпом), по волі Божій вбитий двома братами, князями польськими, Лешком і Кондратом, на річці Віслі»[47]. Лешко і Кондрат присвятили олтар у Краківському соборі святим Гервасію і Протасію, в день пам'яті яких був убитий Роман. [48] Уже цей факт свідчить, яке значення надавалося втручанню руського князя у німецькі справи.

У 1208 р. Філіп був убитий у Бамберзі пфальцграфом Оттоном Вітельсбахом. Вбивцю стратили, але перемога дісталася Оттону IV, і події розвивалися в іншому руслі; а те русло, яке живило Гогенштауфенів, поступово пересохло, незважаючи на активність Фрідріха II і його послідовників.

Програла і Південно–Західна Русь. Сину Романа Данилові, коли не стало батька, було чотири роки. Темп розвитку політичної могутності Галицько–Волинського князівства був утрачений.

За Романа Волинського Галичина була переднім краєм Русі, а після його загибелі вона стала ареною боротьби Угорщини, Польщі й Чернігівського князівства, місцеве населення – князі, бояри, міщани – змушені були приставати на той чи інший бік. У 1205–1206 рр. чернігівські й польські війська за допомогою половців та берендеїв зробили спробу оволодіти Галичиною, але були відбиті угорцями. Та як тільки угорський гарнізон залишив Галич, місцеві бояри вигнали вдову Романа княгиню Ганну й маленького князя Данила в Краків і запросили трьох синів Ігоря Чернігівського, героя уславленого «Слова...» та ініціатора розгрому Києва в 1203 р., до якого він не дожив лише місяць. Та діти його залишили по собі недобру пам'ять. Вони тут же пересварилися один з одним. Роман Ігоревич за допомогою угорців вигнав із Галича свого брата Володимира. Згодом сам був вигнаний у 1210 р. Ростиславом Рюриковичем Смоленським і відновлений угорським королем Андрієм II. Однак пізніше Андрій II послав військо, яке полонило Романа й захопило Галич. А в цей час поляки почали завойовувати Волинь.

Режим угорських загарбників викликав у Галичині невдоволення міщан і частини бояр. Книжник Тимофій називав коменданта міста – палатина Бенедикта Бора антихристом, тому що той знущався з бояр і жителів Галича, безчестив їхніх дружин і навіть черниць. Роман Ігоревич утік з Угорщини в рідний Путивль до брата Володимира. Туди ж прибув з Польщі третій брат – Святослав, і всі вони відгукнулися на прохання галичан визволити їх від угорського панування «поідоша ратью», без проблем зайняли Галич і... показали своє справжнє нутро.

«Визволителі», взявши владу до своїх рук, винищили понад п'ятсот «великих» бояр, майно їхнє пограбували, а володіння роздали своїм прибічникам. Ті бояри, які

вціліли, втекли в Угорщину і попросили короля Андрія дати їм за князя Данила. Андрій погодився і направив у Галичину велике військо, яке взяло Звенигород і Галич, захопивши Романа і Святослава Ігоревичів. Галицькі бояри викупили з угорського полону Ігоревичів і привселюдно повісили їх у Галичі поряд з їхніми родичами.

Розправа над Ігоревичами викликала невдоволення княгині Ганни, і вона покликала на допомогу угорські війська й волинських князів. Бояр захопили, та один із них – Володислав був вивезений в Угорщину, інші відкупилися, волинські князі повернулися додому захищати свою землю від краківського князя Лешка. Влада у Галичі залишилася в руках бояр, і в 1213 р. Володислав «вокняжися і сів на стол». Це була нахабна узурпація, якої доти не знали на Русі.

І, нарешті, угорці уклали союз з поляками і в 1214 р. зайняли Галич, проголосивши королевича Коломана королем, повернули вже згадуваного палатина Бенедикта Бора і в наступному 1215 р. почали гоніння на православне духовенство, тому що папа Інокентій III благословив унію церков.

Галичину врятував Мстислав Удалий у 1219 р. Перший його наступ захлинувся, але коли він запросив на підмогу половців, угорські війська було розбито, Галич визволено, короля Коломана взято в полон, а угорських воїнів перебито міщанами і поселянами, нікому з них не вдалося втекти. Однак бояр Мстислав не лише помилував, а й привернув на свій бік. Завдяки цьому він утримався в Галичі, який тільки у 1234 р. повернувся до законного князя Данила Романовича, який сидів до цього у Володимирі–Волинському.

Тепер спробуємо розібратися в галицькій трагедії, кульмінацією якої був фатальний 1211 р. Важко сказати, хто тут був винен. Швидше, ніхто з тих, хто постраждав, не мав рації. Галичина знаходилась на окраїні Русі і вже тому повинна була рахуватися з проблемою контакту на суперетнічному рівні. Поляки й угорці в XIII ст. підтримували гвельфів, тобто прибічників папи Інокентія, що благословив розправу з Візантією і створення Латинської імперії. Князь Роман загинув як прибічник партії противників, гібелінів: але яке діло нашим предкам–слов'янам до німецько–італійських інтриг? Однак вони були втягнуті в цю страшну війну князем Романом і жорстоко постраждали від угорців, хоч і намагалися в 1208–1210 рр. бути з ними в злагоді. Коли ж стало очевидним, що компромісу бути не може, галичани запросили своїх – чернігівців, православних нащадків Володимира і Ярослава Мудрого. Але ті замість того, щоб оборонити країну, почали розправу над боярами, змусивши тих шукати захисту в іноплеменників. Перемігши, бояри стратили князів «помсти ради», що призвело до поділу Галичини між угорцями й поляками в 1214 р. і гонінь на слов'янську культуру.

Логіка подій була невмолима і незворотна, але ні князі не могли милувати бояр, ні бояри князів, оскільки всі були слабкі й думали тільки про себе, а Русь не в змозі була охороняти кордони, хоча до цього вона розширювала свої володіння. Діяння змінилися дрібними справами, патріотизм – короткозорим егоїзмом, героїзм – шкурництвом, благородство – жорстокістю.

Звісно, на Русі в XIII ст. ще були доблесні лицарі, але не вони визначали перебіг подій, бо були паралізовані в'ялістю більшості князів, дружинників і смердів. І тому Мстислав Удалий був змушений запросити половців.

Процеси цього занепаду тривали і під час монголо–татарської навали. Порівняно з Північно–Східною Руссю Південно–Західна (Галицько–Волинське князівство)

постраждала від татар набагато менше. Багато міст татари не змогли взяти, а захоплені ними поселення зазнали незначних руйнувань, і їх населення встигло сховатися. Більше того, населення південно–східних земель – з Путивля, Рязані та інших, позбавлене захисту розгромлених князівських дружин і втомлене анархією, звичною для прикордонних регіонів, тікало на Волинь, де Данило Романович після того, як пішли татари, відновив порядок. Та, на жаль, галицьке боярство перебувало в опозиції князівській владі. Тому пролилося більше крові, ніж у зовнішній війні.

Галицькі бояри були найреакційнішою силою на Русі, втілюючи найдавнішу традицію – старовинну слов'янську племінну роздробленість. Для них Рюриковичі були узурпаторами, тоді як для міських жителів – природними захисниками від боярського свавілля. Політичний ідеал галицького боярства – слабка влада, нехай навіть іноземна; для міщан, навпаки, сильна влада. Тому вони й підтримували волинських Мономаховичів. Але ті, на лихо, виявилися природними супротивниками князів володимирських і чернігівських, а тому і галицькі бояри, і волинські князі шукали союзників серед сусідів.

У 1243–1244 рр. склалося непросте розміщення сил. Ростислав Михайлович Чернігівський після тривалих турбот одружився з дочкою угорського короля Бели IV і привернув до боротьби за Галичину малопольського короля Болеслава Сором'язливого; Данило об'єднався з Конрадом Мазовецьким і литовським князем Міндовгом. А про татар, які відходили через Болгарію і Молдавію на Волгу, обидві сторони просто забули.

Напружена й доволі жорстока війна, що закінчилася перемогою Данила над польсько–угорською армією під мурами міста Ярослава 17 серпня 1245 р., в історичній літературі описана досить грунтовно, але її місце в історії вимагає додаткового аналізу. Війна в Карпатах мала свої особливості. Бела IV Угорський, Болеслав Сором'язливий Малопольський і Ростислав Чернігівський, що приєднався до них, перебували у гвельфівському блоці. Конрад Мазовецький закликав на свою землю Тевтонський орден, який стояв на боці Гогенштауфенів; Данило Романович продовжив традицію свого батька, союзника гібелінів, а Міндовг, який сповідував поганство, готовий був бити католиків де завгодно.

Таким чином, у Карпатах вирішувалося питання не захисту православ'я від католицизму (звісно, не в релігійному, а в етнічному плані), а участі Південної Русі в західно–європейській політиці, віссю якої була боротьба імператорів проти пап. Чернігівські князі примкнули до папістів і взяли участь у Ліонському соборі 1245 р., а Данило Галицький став союзником Фрідріха II, відлученого папою Інокентієм IV.

Несподівано князь Данило отримав від хана Батия короткий лист: «Віддай Галич». Переможця угорців, поляків і непокірних бояр охопив жах. Війна з татарами була невигідна, навіть безнадійна, бо волинське військо здобувало перемоги величезним напруженням сил і було стомлене.

Вихід був один – їхати на поклін до хана. І Данило вирушив у Сарай, попередньо заручившись охоронною грамотою. Хан прийняв князя ласкаво, дозволив йому пити на банкеті замість кумису вино, що було найвищим виявом люб'язності, і видав йому ярлик на владу в його князівстві, зробивши Данила своїм «мирником». Для обох це був великий політичний успіх. Батий убезпечив свій західний кордон від несподіваного нападу хрестоносців, адже папа Інокентій IV на Ліонському соборі 1245 р. оголосив хрестовий похід проти татар, а Данило після поїздки в Сарай заявив про свої права на наслідування київських князів, призначивши свого «печатника»

митрополитом, і в 1246 р. відправив його на затвердження до патріарха в Нікею, та, врешті, уклав договір з Угорщиною, яка відмовилася від підтримки Ростислава.

Здавалося б, Данило мав би бути задоволений. Але це була людина свого часу і його настроїв, які на Волині були прозахідними. Тому літописець написав фатальну фразу: «О, зліше зла честь татарська», визначивши тим самим майбутнє свого народу, своєї країни, своєї культури. Успішний договір на Волині викликав «плач про обіду князя» [49]. Проти такої категоричної антипатії до татар князь не міг нічого вдіяти, навіть якщо б він цього хотів, а він був заодно зі своїм народом.

Компромісна політика Данила Романовича не дала тих позитивних результатів, яких можна було б від неї очікувати. Не слід забувати, що правитель невеликої держави залежить від своїх підлеглих не менше, ніж вони від нього. Наказ можна не виконати, з війська втекти, дипломатичну місію перекрутити, князя не хвалити, а засуджувати і висміювати. Феодальна опозиція багатолика і невловима; важливо тільки, щоб люди мали змогу вибору між політичними програмами і напрямками, а вони були, і до того ж різні.

У Володимиро–Суздальській землі до монголо–татар поставилися, скажімо так, «умовно–позитивно». Удільні князі поїхали до Батия, де їх наділили їхніми ж володіннями і з миром відпустили додому. По суті, був визнаний сюзеренітет монгольського хана. Вважається, що таке рішення було виправдане зовнішньополітичними обставинами. На західному кордоні тривала жорстока війна. Сила була на боці хрестоносців, які мали необмежені ресурси в європейському лицарстві, що постачалося купецькою Ганзою і керувалося досвідченими політиками – прелатами католицької церкви. Підкорення папського престолу було обов'язковою умовою миру. Для Володимирського князівства другий фронт за цих обставин був би етнічним самовбивством. У 1251 р. Олександр Невський приїхав у орду Батия, здружився, а відтак, побратавшись з його сином Сартаком, став названим сином хана і в 1252 р. привів у Північно–Східну Русь татарський корпус з досвідченим нойоном Неврюєм, за допомогою якого зупинив наступ німців на Псков і Новгород. Хан Батий теж був зацікавлений у цьому союзі, який забезпечував йому тил із Заходу від хрестоносців.

З приводу союзу Олександра Невського з ханом Батиєм у історичній літературі сказано досить багато [50]. Але особливо на захист вчинку великого руського полководця виступають історики так званого євразійського напрямку[51].

А як Південно–Західна Русь? Тут панувало бажання об'єднатися із Західною Європою у її гвельфському варіанті. Михайло Васильович Чернігівський, батько вже згадуваного Ростислава, володіючи деякий час Києвом, поставив митрополитом свою людину – ігумена Петра Акеровича. Данило Романович скинув його і розігнав єпископів, після чого Ростислав провів невдалу війну з Данилом і залишився жити в Угорщині, а Петро Акерович за наказом свого князя вирушив до Ліона просити у папи Інокентія IV допомоги для боротьби з татарами.

Михайло жив деякий час в Угорщині, але, ображений зневажливим ставленням до себе, повернувся до Чернігова. Очевидно, він вважав, що про переговори з папою татари не дізнаються. Та Батий знав про зрадницьку діяльність чернігівського князя. Однак він дав йому можливість виправдатися. Монголо–татари мали своєрідний «детектор брехні»: підозрюваний повинен був пройти між двома великими вогнищами, а чаклуни спостерігали за вогнем і встановлювали правдивість свідчень.

Наскільки цей спосіб ефективний – сказати важко, але князь від процедури відмовився і був страчений. Це була трагедія не лише князя Михайла, а й усього Чернігівського князівства, яке з того часу припинило самостійне існування [52].

Водночас з Черніговом починає занепадати Полоцьк. Програвши війну з німцями за Подвіння, Полоцьке князівство стало жертвою литовських наскоків, що тривали з 1216 по 1246 рр. Історію цього періоду можна відновити досить уривчасто, але очевидно, що вже з 1258 р. полочани виступають проти Смоленська разом з литовцями, а згодом Полоцька земля розглядається як частина спадщини Міндовга [53]. Найдовше з усіх західноруських міст тримався Смоленськ, але й він у 1274 р. віддав перевагу добровільному приєднаню до Золотої Орди перед литовською окупацією. Слід зазначити, що татари навіть близько не підходили до Смоленська.

На цьому загальному похмурому тлі розпаду якийсь час і вирізнялася постать Данила Романовича Галицько–Волинського, який став вождем руських «західників». Данило розумів, що залежність від католицької Європи багато до чого зобов'язує, навіть до небезпечного і неприємного, але, очевидно, суспільна думка на Південному Заході була непохитною. У 1250 р. помер проводир гібелінів – імператор Фрідріх II, імперія розпалася, і папа Інокентій IV міг вважати себе лідером «християнського світу». Саме тоді, в 1254 р., Данило Галицький прийняв з рук папи королівську корону та скіпетр і «Воздвиже рать противу татар»[54]. Утримаємось від оцінки цього вчинку. Данило вчинив так, як прагнули його підлеглі. Але з цього часу Південно–Західна Русь змушена була воювати не лише за свої, а й за чужі інтереси. Завершилося це розгромом у 1259 р., коли монгольський нойон Бурундай змусив Данила зруйнувати свої фортеці і дати своє військо як підкріплення для походу на Польщу.

Таким чином, з наведених фрагментів історичних подій, що відбувалися на Русі в кінці XII – першій половині XIII ст., можна простежити, як змінилась світоглядна і психологічна поведінка східних слов'ян. Для Північно–Східної Русі на чолі з князем Ярославом та його сином Олександром Невським позиція однозначна – це «умовно–позитивне» прийняття монголо–татар.

Що ж до Південно–Західної Русі, то тут, ураховуючи контакти із західними сусідами не тільки в XII і XIII ст., а й впродовж усіх попередніх століть, відбувається також своєрідне «умовно–позитивне» їх прийняття, незважаючи навіть на те, що ці сусіди сповідували католицизм. Адже контакти здійснювались ще до прийняття ними останнього. І як наслідок – негативна компліментарність відносно монголо–татар, незважаючи навіть на той протекторат, який взяла на себе Золота Орда щодо всієї Русі.

Так, наприклад, той же хан Узбек, який прийняв іслам, у 1324 р. організував похід руських князів проти Литви, щоб заборонити Гедиміну прийняти католицизм. У 1340 р. Узбек допомагав руським князям у їхній боротьбі проти польського короля Казиміра. [55] Але ніщо не змогло вже змінити орієнтацію Південно–Західної Русі. Вона була налаштована на Захід. Та мова в даному разі йде не тільки про компліментарність, а про значно більшу проблему. Мається на увазі те, що в XIII ст. зафіксувався вже чіткий цивілізаційний розкол між Північно–Східною Руссю – центром майбутньої Російської імперії з усіма атрибутами східної деспотії і Південно–Західною Руссю, орієнтованою на ті народи і держави, які стояли на порозі формування ліберальної цивілізації.

Звичайно, вказаний цивілізаційний розкол був наслідком не тільки завдяки приходу монголо–татар, а цілої низки чинників.

Внутрішні обставини – утвердження удільного порядку. Раніше порядок князівського володіння визначався чергою старшинства. У XIII ст. утверджується нова формула наслідування – по прямій, що йшла від батька до сина. В старій Київській

Русі володіння, які передавалися за старшинством, називалися волостями, що перебували у тимчасовому користуванні. Новий регламент наслідування вів до утворення вотчин (уділів) – окремих постійних наслідуваних земель. Удільний порядок («князювання на уділі») на противагу чергованому («велике князювання за родом, старшинством») помітно трансформував стиль життя. Почалася нова фаза в розвитку феодалізму, яка своїми особливостями наближалася до західного. Перехід до осідлості обумовлював відчуження князів. Разом з тим, з відсутністю ідеї руської землі, єдиної спільної національної справи відбувалося здрібнювання державної практики та державної свідомості. Цей процес посилювався з дробленням земель при наслідуваній їх передачі.

Зовнішні обставини – колонізаційний натиск на Русь буквально з усіх боків горизонту. На півдні половці займають північне Причорномор'я, Візантія – частину Криму, на заході угорці захоплюють карпатську Русь, полоцька земля підпадає під васалітет Литви, провал хрестових походів намічає нову північно–східну лінію експансії німецького, датського, шведського рицарства і, нарешті, вторгнення зі сходу монголо–татар.

Поза сумнівом, названі чинники породили надзвичайно складну ситуацію для колись єдиної Русі. Намагання вийти з цієї ситуації зумовили пошуки нових орієнтирів у політичному, економічному, соціальному житті, включно до запозичення чужого досвіду і призвело до того цивілізаційного розколу, який утвердився на Русі з XIII ст.

3.5. Передумови литовсько–польського завоювання

Централізована влада князя, яка склалася в X–XI ст., при всіх її слабкостях, з настанням феодальної роздробленості давала в подальшому організаційну основу для розвитку місцевого авторитаризму.

Інверсійний перехід від соборності до вказаного авторитаризму може бути інтерпретований не тільки як перехід до влади князя, а й як основа її обожнення (отримання Данилом Галицьким королівської корони з рук Папи Римського). Насправді це та ж архаїчна інверсійна схема, де людина усвідомлює себе лише в приналежності до вищої сакральної сфери, боячись згубного відпадання. На цьому грунті може формуватися держава з авторитарними ознаками. Для неї характерне перенесення на першу особу цінностей тотема, предка тотема, батька, божества, екстраполяції на неї стародавньої моделі світу. Ця особа є власником і абсолютним паном, володарем всіх речей і людей. Великому суспільству протистоять локальні світи, що опираються на ту ж культуру, наприклад, додержавні локальні спільноти, сільські общини, для яких усе, що лежить за межами села, може бути ворожим антисвітом. І локальні світи, і велике суспільство намагались встановити свою монополію на ресурси, на землю, владу, на функції жерців тощо, а тому вступали в жорстоке суперництво. Монополія забезпечувала незмінність натурального господарства, циркуляцію його плодів, що підтримувало у суспільстві певну стабільність. Між цими крайніми полюсами можливе формування світів середнього рівня. Вони виступають великим суспільством що до локальних світів і локальними світами щодо великого суспільства. Прикладом світу середнього рівня є вотчина. Над волостю і селом «надбудовувався новий поверх, з'являвся власник, господар землі й людей, сам у

свою чергу залежний від князя»[56]. Кожна з цих форм спільнот намагалася утвердитись, відтісняючи інші. Ситуація ускладнювалась виникненням нових соціальних форм. Общинники можуть боротися з вотчинниками, об'єднуючись з владою великого суспільства. Порядок, що висуває локальні світи середнього рівня як пануючу форму, виступає як феодалізм. Стадіальний «класичний» доренесансний європейський феодалізм збігається з ранньою фазою в циклі розвитку традиційного Сходу, близькою до первісно–общинності і пов'язаної з децентралізацією. Поза Європою – феодалізм лише елемент циклу [57].

Існування у суспільстві трьох форм авторитарного ідеалу не означає, що вони були рівноправними. Відмінність між трьома рівнями авторитаризму зачіпає і процес усвідомлення навколишнього світу в зв'язку з можливістю функціонування на цих рівнях різних уявлень про добро і зло. Те, що для одного рівня благо і має комфортний характер, для іншого – зло і має дискомфортний характер. У різних уявленнях про добро і зло можуть знайти своє втілення різні варіанти інтерпретації як вічового, так і інших ідеалів. Складність полягає в тому, що той чи інший рівень на шкоду іншим може зайняти провідне становище у суспільстві. Складні відносини між цими рівнями – важливий констатуючий елемент наступної історії.

Істотним симптомом зростаючої сили нового ідеалу була відмова галицько–волинського князя Данила після захоплення ним Києва залишитися київським князем. Його поведінка мала подвійний зміст: з одного боку, це очевидна перемога локальних цінностей над державно–соборним ідеалом, а з другого – тут наявні вже можливості нового типу державності. «Князівське старшинство, яке відірвалось від місця, отримало особисте значення, і ніби промайнула думка надати йому авторитет верховної влади»[58]. Відбувалося перенесення авторитарних порядків, властивих князівським уділам, на нову галицько–волинську державу в цілому, яка перетворювалась в один великий уділ. При цьому ні влада, ні масова свідомість синкретично не відрізняли державне управління від управління двірцевим господарством. Уся країна уявлялась як вотчина Данила Галицького, або іншими словами, «вся руська земля Божою волею з старини від наших прародителів – наша вотчина» [59].

Коло завдань адміністративного апарату виявилось досить обмеженим, а методи їх вирішення – нескладними. Вплив авторитаризму зростав у міру погіршення умов життя, подрібнення уділів. Він виражався в зростаючому потягу місцевих спільнот до центру. Авторитаризм отримував усе нові перемоги. Галицько–Волинський князь називає себе королем, але це «королівство» було подальшою екстраполяцією уявлень про функції господаря–вотчинника, де «вільні люди були політичною випадковістю». Як сказав В.Ключевський: «На такому грунті можна було побудувати не державний порядок, а запізнілу пародію уділу» [60].

Специфіка авторитаризму полягає в тому, що центр тяжіння прийняття рішень переміщався до монологу, який охоплював усе суспільство, тоді як урахування різнобічних інтересів локальних світів відходило на другий план. Вище керівництво, що втілювало авторитарний монолог, включало не тільки першу особу, а бояр – цей модифікований інститут соборного типу. На цій основі виник ідеал, який можна назвати поміркованим авторитаризмом. Він спирався на уявлення про владу батька, яка здійснювалась у межах звичаю, традиції, заснованої на спільній згоді сім'ї, роду. В іншому випадку, дії першої особи могли трактуватись як дії порушника порядку, носія зла. Бояри значною мірою зберегли свою міць і вплив. Згадаємо непоступливість і потяг до самостійного вирішення тих чи інших питань галицькими бо-

ярами. Це проявляється і в тому, що влада практично не намагалась підпорядковувати постійному контролю місцеву владу. Такий порядок можна назвати «локалізацією управління». Бояри вважали себе незалежними від волі Данила Галицького, але визнавали його «королівство». Суспільство не довіряло князю, якщо він діяв без бояр. Та зрештою ніхто не міг змінити існуючий порядок. Так, були виступи галицьких бояр проти Данила Галицького, але врешті–решт перші все одно не бачили себе без князя. Тому конфлікти, що виникали в процесі прийняття рішень, могли вирішуватись не зміною соціальних відносин, а зіткненням між його учасниками, як це відбувалося й раніше. Врешті–решт вища влада стала особливим локальним світом, чиї рішення стосувались усіх локальних світів, усього суспільства. Соборний ідеал обернувся авторитаризмом. Ідеал, що став панівним у результаті інверсії, однак, не дійшов до логічно можливої межі, тобто до абсолютної протилежності соборності до авторитарної влади однієї особи, яка підпорядковує собі не тільки суспільство, а й усю систему управління. Така невідповідність реального процесу з логікою інверсії пояснюється тим, що інверсія ніколи не існує у чистому вигляді. Певний рівень здатності формувати серединну культуру, як правило, уповільнює інверсію, надає їй млявості. Її можна розцінювати як інверсію, що застрягла на половині шляху.

Галицько–волинська державність, що виникла на основі раннього помірного авторитарного ідеалу, досягла важливих успіхів. Та з часом виявились істотні недоліки встановленого порядку, які стали породжувати дискомфортний стан, поступово переходячи небезпечний поріг. Для вирішення завдань великого суспільства висувались методи, що виправдовували себе у межах локальних світів, але в умовах великого суспільства вони виявились неадекватними, породжували наростання соціокультурних суперечностей, послаблення здатності наслідувати соціокультурний закон.

В умовах напруги, що була між князем і боярами, кожен боярин тяжів до місцевих інтересів, до підпорядкування своїх дій деяким цінностям свого специфічного світу. Далі продовжувало існувати місництво, що особливо характерно для Галицького князівства, але тепер це вже була ознака і Волинського князівства, а воно виступало важливішою формою локалізму. Це породжувало прагнення до переміщення центрів влади максимально вниз без відповідної компенсації розвитком культурних інтегрантів. У місницьких битвах галицьке боярство проявило енергію і стійкість, які не проявлялись у нього при захисті інтересів суспільства. Зрозуміло, ця специфіка конструктивної напруги боярства суперечила прагненню вирішувати медіаційне завдання у суспільстві в цілому. Однак боротися з боярством і місництвом шляхом знищення людей було безглуздо, тому що їхні дії обумовлювались системою спільнот, що склалися, їхніми субкультурами. Боротьба проти них вилилась у жорстокий терор. Звичайно, що в цій боротьбі простий народ був на боці князя. Всенародна віра тотемного типу в князя, як втілення вищої Правди, гаранту спокою і порядку, протистояла боярству. Для проміжної верстви між князем і народом у маніхейській моделі світу місця не залишається. Воно як середня ланка відсутнє у маніхейській моделі і розцінюється як дискомфортне явище.

Масова свідомість симпатизувала князю, позитивно оцінюючи його особистість. Біди, пов'язані зі знищенням бояр і розоренням, сприймались як природні і у вину царю не ставились. Ця віра, здавалось, відкривала широкі можливості для вирішення медіаційного завдання, тобто вироблення політики, яка б з'єднувала масову свідомість з системою цінностей першої особи. Звертаючись до народу, Данило Га-

лицький звинувачував бояр у зраді, у шкоді, заподіяній ними князівству в роки його малолітства і не тільки, в небажанні захищати православну віру від численних ворогів. Однак звинувачення відображали не стільки реальні провинності бояр, скільки ідеологічні, тобто намагання князя консолідувати свої цінності з масовими. Влада пішла назустріч ідеалам низів, а, по суті, конструктивній напрузі локальних світів. Вона намагалась наслідувати форми народного життя в самій організації медіатора. Авторитарна держава здійснила пряме організаційне злиття всього свого державного апарату, підпорядкованого князю, з іншим рівнем управління, зосередженим у локальних світах. Так можна було діяти лише упевнившись, що цей нижчий рівень повністю підтримує князівську владу. Чи не було тут помилки? Специфічна культура локальних спільнот нижчого рівня, справді, характеризувалась схилянням перед князем. Крім того, на цьому ж рівні концентрувалося прагнення до збереження натуральних форм господарства, що протистояли розвитку товарно–грошових відносин. Але все це призвело до того, що панування натуральних відносин, з одного боку, вимагало авторитарної влади, а з другого – створювало у влади уявлення, що низи – істинна та надійна опора царя. В країні виявилось існування своєрідного двовладдя, тобто влади місцевих локальних світів зі своїми цінностями і влади держави – зі своїми. Та непроста ситуація, яка була в Галицько–Волинському князівстві протягом десятиліть, коли Данило Галицький намагався утвердити свою владу, призводила до своєрідного становища: частина князівства управлялась князем, а там, де його влади було недостатньо, – боярами. Що ж до низів, то вони залишались у своїх локальних світах, активно втручаючись у державні справи. На якийсь час Данило Галицький повернув собі владу, утвердившись повноцінним князем, як це було за його батька Романа Мстиславовича. Але прихід монголо–татар погіршив становище у князівстві, що особливо проявилося після повторної поразки у 1258 р. Смерть Данила Галицького, яка настала у 1264 р., прискорила крах державності. Ще за його життя відбулася парадоксальна річ. У боротьбі з наростаючим хаосом князь намагався обпертися на широкі маси, але це не завжди давало позитивні результати. Вирішальним виявився конфлікт не між князем і боярством, а між авторитаризмом і древнім синкретизмом. Приховані у локальних світах цінності періодично обертали свою конструктивну напругу проти державності, дезінтегруючи суспільство. Причому ця ворожість за своєю суттю мала додержавний характер, тлумачила реальність у древніх додержавних уявленнях. Масова інтерпретація не доходила до рівня свідомості в потрібних масштабах необхідності відтворення інститутів державності. Викиди архаїки мали нищівний для великого суспільства характер.

Тенденція феодалізації, формування спільнот середнього рівня, здатних стати вузловим пунктом єдності суспільства, спільнот, що перетворювали різноманітність у єдність, втілювану в першій особі, не була реалізована. Для цього не вистачило масового поширення відповідних культурних цінностей, відповідного переусвідомлення моралі, що історично склалася. Це створило можливість для спроби Данила Галицького сформувати владу на основі авторитарної інтерпретації синкретизму, злити державу, першу особу в одне ціле. Однак для цього не вистачило сил, тому що масова активізація авторитаризму не давала основи для його крайніх форм. Усе це проявилося в тому, що у суспільстві не склався достатньо впливовий прошарок, здатний забезпечити сильну масову критику вічового ідеалу з позицій авторитаризму. Суспільство не зуміло знайти стійку моральну основу для інтеграції великого суспільства, для вирішення медіаційного завдання. Пошук виходу із стресової ситуації на

шляху інверсійного переходу від однієї крайності до іншої, недостатній розвиток серединної культури не створили передумов для подолання розриву між цінностями медіатора і масової культури, між уявленням широких мас про реальність і їхнім ідеалом, між єдністю і багатогранністю суспільства. Цінності великого суспільства не знайшли свого відображення у свідомості мас і, відповідно, не відтворювали його і не протистояли його дезорганізації. Суспільство не зуміло зупинити ріст дезорганізації, яка, досягнувши певного порогу, перетворилася у незворотний процес. Звичайно, що були ще й інші об'єктивні та суб'єктивні причини, достатньо висвітлені в історичній літературі, які також стали причиною подальшого занепаду Південно–Західної Русі. Після смерті Данила Галицького колись єдина Галицько–Волинська держава розпадається, щоб пізніше бути поглинутою Литвою і Польщею.

Треба зазначити, що процес формування такого типу авторитарного суспільства, як це показано на прикладі Галицько–Волинської держави, був притаманний і для інших регіонів Русі, наприклад, для Північно–Східної. Пригадаймо, як пізніше Данило Галицький відмовився після захоплення і пограбування ним Києва у 1169 р. залишитись київським князем. Він вибрав своєю резиденцією місце недалеко від Володимира, що стояло далеко від вічових центрів Ростова й Суздаля, і намагався стати самовладним князем у всій Суздальській землі. Але це була лише спроба. Насправді, народження нової державності авторитарного типу відбулося за князювання Івана I Даниловича Калити (1325–1340 рр.), який приступив до збирання земель навколо Москви. Потім тут відбуваються ті ж самі процеси авторитарного державотворення, про які я говорив, характеризуючи Галицько–Волинське князівство, тільки на іншому рівні. Як виявилось на прикладі останнього, цього було недостатньо. Потрібне було ідеологічне обгрунтування нової народженої державності. Воно з'явилось на основі православ'я, яке вилилось у своєрідну соціокультурну модель. Та про це нижче.

Повернемось до Галицько–Волинського князівства, яке, як уже зазначалось, було поглинуте Польщею і Литвою. Корінні землі Литви (Аукшайтія і Шемайтія) становили близько одної десятої території Великого князівства. Інші землі належали до високорозвинутих у суспільно–політичному й культурному відношенні регіонів Стародавньої Русі і були мало зачеплені татаро–монгольською навалою. Переважна частина населення Великого князівства – православні, хоча сама Литва залишалася язичницькою. Вона була останньою язичницькою державою Європи (Аукшайтія – до 1387 р., Шемайтія – 1414 р.). Відома віротерпимість язичників: чужий бог для них – всього лише ще один персонаж язичницького пантеону.

Литовські землі вийшли зі сфери васальної залежності від Київської Русі після послаблення останньої. Міндовг (1219–1263 рр.), литовський князь з 1240 р., об'єднав під своєю владою Литву і поклав у ній початок єдинодержавності. Заволодів деякими руськими територіями. Розбив татар на річці Окуньовці в 1250 р. Вбитий на полюванні з помсти своїм племінником Довмонтом.

Гедимін (Гедимінас) – син Лютовера (Литавора), пішовши шляхом свого брата Вітена у 1316 р., об'єднав не тільки литовські, а й багато руських земель, значною мірою опирався на руський елемент, прийняв титул короля Литви і Русі, є фактично засновником Великого князівства Литовського. Призначав русичів на чолі посольств, русичем був і найбільш відомий його сподвижник –гродненський староста Давид. Захопив усю західну Русь з Києвом. Відзначався віротерпимістю. Жителі руських територій, які були підвладні Гедиміну, вільно сповідували православну віру, він не

забороняв литовцям приймати її. Син Гедиміна Гліб–Наримунт прийняв православ'я при житті батька. Вбитий Гедимін у 1340 р. при облозі фортеці хрестоносців пострілом з вогнепальної зброї, яка щойно входила у вжиток. За сто років (1240–1340 рр) виникла могутня, етнічно складна держава.

Агресія Тевтонського та Лівонського орденів з півночі і північного заходу, ординських ханів з півдня і південного заходу примушували руських князів і верхівку боярства шукати захисту. Цьому стремлінню відповідала політика Литовського князівства, здійснювані в XIII–XV ст. зусилля для інкорпорації руських земель. З середини XIII ст. здійснюються перші угоди руських земель з Литвою, хоча їх кінцеве входження в Литовське князівство відбулося пізніше: Волинської землі – у 1340–1356 рр., Київської – у 1363–1569 рр., Подільської – у 1363–1340 рр. (у XV ст. – її східної частини), Чернігово–Сіверської – у 1360–1490 рр., Полоцької – у XIV ст., Вітебської – в кінці XIV ст. Мінська земля увійшла в Литовське князівство при Гедиміні.

Залежно від умов переходу руських земель у Литовське князівство (пряме захоплення, визнання руським князем влади Литви, запрошення місцевим боярством литовських князів) варіювався статус цих земель. Принципом політичної діяльності литовських князів було гасло: «Старини не рухати», тобто зберігати у недоторканості древні традиції управління руськими землями. Наприклад, у жалувальній грамоті Івану Андрійовичу Можайському від 12 квітня 1456 р. є така настанова: «... суди судити по старому, як у вас здавна пішло, а із своїх нових сусідів ніякого мита не вводити» [61].

Що до питання генези Великого князівства Литовського, то воно, на мою думку, є відкритим для української історіографії, як і відкритим залишається питання: чи були українські землі завойовані силою з боку Литви, чи увійшли добровільно в дане державне об'єднання. Не було це важливою темою і для класичної української історіографії, бо, як наполягав свого часу Михайло Грушевський, українські землі у формуванні Великого князівства відігравали другорядну роль: «той руський елемент, що зрушив Велике князівство Литовське, був не український, а білоруський. Тож як Велике князівство Литовське можна (і треба) до певної міри уважати державою слав'янською, спадкоємницею Київської держави, то в усякому разі не українською, а білоруською передовсім...»[62]. І хоча зусиллями Володимира Антоновича [63] та його учнів, а в наш час працями Фелікса Шабульда [64] та Олени Русіної [65] зроблено чимало, проте запитань залишається значно більше, ніж відповідей.

Ці ж проблеми, до речі, цікавлять і білоруських істориків. Зокрема, на них зупиняється Алесь Кроуцевіч, який стверджує про мирний характер входження руських земель до складу Великого князівства Литовського [66]. Та варто зауважити, що ця теза не така вже й нова, як вважає А.Крауцевіч, бо ще Михайло Грушевський зазначав: «Окупація українсько–руських земель Литвою в XIV ст. мала характер не завоювання, не чужоземної напасти, а прилучення, збирання земель Руської держави, аналогічно з тим, як збирали колись розсипані частини Київської держави її провідники X–XII ст.»[67]. А в білоруській історіографії те саме стверджував учень Володимира Антоновича Митрофан Доунар–Запольський, який 1918 р. писав про мирний характер проникнення литовців на територію руських князівств шляхом договорів та династичних шлюбів [68]. Реставруючи концепцію «мирного проникнення» на початку 1990–х, московський дослідник Євген Ширяєв так само, як історики початку століття, писав: «Велике князівство Литовське утворилось на території Русі зі

столицею в місті Новогрудку у 1240 р. переважно в результаті мирного злиття давньоруських і литовських князівств»[69]. Проте однозначно стверджувати, що входження руських земель до складу Великого князівства Литовського відбувалося тільки мирним шляхом, було б неправильно, хоча для цього були підстави: роз'єднаність земель і найголовніша – це залежність від Золотої Орди, якої за будь–якої ціни потрібно було позбутись.

Відносно Галицького князівства, то тут питання щодо мирного приєднання до Польщі взагалі не існувало. По–перше, це опір православ'я католицизмові, що сповідувався у Польщі і, по–друге, незалежність галицьких бояр не могла не викликати опір польському поневоленню. Як відомо, у 1323 р. помер останній представник галицької династії, львівський трон посів мазовецький князь Болеслав Тройденович, кровний родич галицьких королів. Він прийняв ім'я Юрія та перейшов у православ'я, щоб задовольнити місцевих вельмож, котрі й надалі ставилися до нього вороже. Завдяки йому, окрім вірменів та євреїв, також і католики – поляки й німці – заохочувалися до оселення у містах і були оточені княжою опікою. 1340 р. Болеслава отруїли, і польський король Казимир скористався з цієї нагоди, аби легально успадкувати галицький престол. Однак він не зумів реалізувати своїх намірів, і певний час владу обіймав місцевий боярин Дмитро Детько. У 1349 р. Казимир захопив Львів і Берестя. Він відкрив ці міста для польських і німецьких купців, а також надавав польським землевласникам із прикордоння землі та привілеї на терені Галицького князівства. Так розпочалася польська експансія на схід.

3.6. Продовження Тридцятилітньої війни чи Українська Національна революція?

Сенс історичних подій можна зрозуміти тільки тоді, коли визначено, які можливості ходу історії ці події перекреслювали і які нові можливості відкривали. Нова українська історія почалася зі спалаху, що перекраяв карту України, а заразом змінив усталений розклад політичних сил Центрально–Східної Європи, витворивши нову велетенську імперію – Росію і підштовхнувши до краю прірви Річ Посполиту. Ним стало останнє, наймасштабніше з козацьких повстань, яке втягнуло в себе мільйони людських доль і коштувало Україні та її сусідам сотень тисяч життів і незліченних матеріальних втрат. Та Хмельниччина не закінчилася Переяславською угодою: повстання, що спалахнуло після втечі Богдана–Зіновія Хмельницького на острів Буцьк (Томаківку) у січні 1648 р., мало продовження в соціально–політичній катастрофі, яку народ назвав «Руїною». Йдеться про катастрофу швидше в математичному сенсі: катастрофа є проходження системи через певну критичну точку, «точку біфуркації», після чого вона, як кажуть математики, «звалюється» на одну з можливих структур. Це може бути кращий чи гірший, болісний чи «оксамитовий» вибір.

Того ж року, коли почалося повстання в Україні, Вестфальський мир завершив Тридцятилітню війну в Європі. Хмельниччина стала останнім актом кривавих релігійних війн на Європейському континенті, в зв'язку з чим і виникає запитання: чому визвольна війна українського народу розглядалася українською та не тільки українською історіографією в усіх аспектах, тільки не в цьому? Адже дана ситуація, що склалася на той час в Речі Посполитій, лежить буквально на поверхні.

Знову я звернуся до Шекспіра, який дотично має відношення до тих проблем, що відбувалися пізніше в Україні. В певному розумінні великий драматург – це представник пізнього Відродження, діяч, у творчості якого відбилася криза Відродження. Не випадково його творчість поділяють на два періоди: комічний і трагічний. Криза Відродження – це передусім втрата минулого оптимізму. У Шекспірі ми бачимо нову традицію – раціональне мислення, нове раціональне мислення, свого роду наукове раціональне мислення. Відродження – це епоха, при якій відбувається діалог, розмивання культурних традицій, і цей процес набуває трагічних форм. Трагічний герой – це стандартне явище того періоду, його (і суспільства в цілому) очікування виявляються куди більшими, ніж отримуваний результат, більше того, даний результат навіть не може розглядатися як мала частина очікуваного. І «Гамлет» у цього погляду – дуже показова річ. Шекспір у цілі трагедії вибудував своєрідну соціальну піраміду, показав такий зріз суспільства, в якому є всі його прошарки: стражі – це низи, Горацій – вічний студент або інтелігенція, Гамлет – правляча верхівка. І всі прошарки йдуть на заборонений контакт з привидом. Сам привид в трагедії є досить цікавою постаттю, духом померлого короля. Носій релігійно–християнської свідомості вступає у контакт з привидом, чого, з точки зору християнства, робити не можна. Так, якщо це душа короля, то вона перебуває в «чистилищі», і вже безпосередньо її страждання – це питання, яке виходить за межі юрисдикції звичайної людини, це вже сфера діяльності Бога. Простій людині це не дано, і в п'єсі була спроба спокуситися на сферу юрисдикції Бога. За віки складається певний ланцюг дій, що його повинна виконати людина, яка зустріне духа: перехреститися, піти до священика тощо. Але ніхто з діючих осіб трагедії цього не зробив. Вони могли передбачати, що в образі духу діє диявол, який хоче їх спокусити, вони навіть прекрасно це усвідомлювали, та все ж ішли на це. Шекспір точно зафіксував ту ситуацію, коли людина всупереч канонам здійснює заборонені кроки. Це ситуація початку релігійних війн. Церква змушена визнати, що існують відьми і чарівники, раніше вона цього не визнавала, тому що це означало визнати могутність диявола. Все Середньовіччя люди вважали, що диявол не може спокусити ченця, звичайну людину, тому що вона може себе захистити за допомогою особливих ритуалів. А починаючи з шістнадцятого століття, маси, усвідомлюючи, що дані заходи вже не здатні їх захистити, йдуть на контакт з темними силами, тобто відбувається поголовне розчарування в культурній (релігійній) традиції. Людина розчарувалася в продуктивності та ефективності того, що звернення до священика, розп'яття, молитва може зняти проблему. Виникає цікава ситуація: коли принц йде за привидом, всі намагаються його зупинити. Але Гамлет говорить, що йому не страшно, бо максимум, що привид може зробити, це вбити його тіло, але душа залишиться навіки безсмертною. Парадокс: з одного боку, це чітко християнське твердження, а з другого, Гамлет іде на контакт з дияволом, що досить далеко від християнських традицій. Аналогічна ситуація: Гамлет виявляється свідком молитви свого дядька, в цей момент того можна було б без проблем убити, здійснивши кровну помсту. Але Гамлет не зробив цього, тому що не був упевнений в тому, що саме в цей час дядько не кається. В цій сцені відбувається зустріч двох культурних стандартів: спасіння душі через звертання до Бога (християнство) і стародавній звичай кровної помсти (язичництво), який суперечив християнству. І знову Гамлет перебуває в лещатах двох культурних традицій, між християнством і язичництвом. І він намагається поєднати непоєднуване, виробити позицію, яка б задовольняла всі його вимоги. Можна або одне, або друге, але Гамлет

захотів і того, і другого. У трагедії Шекспір виводить третій спосіб розв'язання цієї проблеми: християнство та язичництво об'єднуються через науковий раціоналізм. Це розв'язання проблеми пов'язано зі зверненням Гамлета до акторів. Гамлет робить експеримент: актори розігрують сцену вбивства, і він може спостерігати нервову реакцію з боку свого дядька Клавдія. Але експеримент результату не дає, хоч би як цього бажав Гамлет. І все тому, що Клавдій міг так само поводитися навіть у тому разі, коли б він був невинний. Будь–які докази не є стовідсотковим підтвердженням вини людини. Апофеоз антропоцентризму – виконання Гамлетом ролі Бога – закінчується горою трупів. Шекспір показує глухий кут, в який зайшло Відродження, коли поставило людину в центр Всесвіту. Християнство та язичництво – це вже релікти минулого. А науковий експериментальний раціоналізм – це вже нове. Новий час відмовляється від Відродження, від його спроби охопити неохоплюване. Відбувається так зване друге народження європейського раціоналізму.

Відштовхуючись від сказаного, хочу висловити деякі теоретичні думки з приводу тих соціальних змін, що відбулися в Європі, включаючи й Україну, в даний період. Але для цього необхідно звернутися до генези сучасних соціальних понять. Раніше цим питанням не прийнято було займатися, оскільки такі соціальні феномени, як класи, стани здавались такими ж незмінними атрибутами людської історії, як і напіввікова стратифікація. І все ж соціальна природа західних суспільств до XVII ст. незмінно породжувала певні дослідницькі пошуки та сумніви. Чому я вирішив зупинитись на аналізі західного суспільства, розглядаючи дане питання? Та тому, що Україна, перебуваючи в складі Речі Посполитої, так чи інакше втягувалась у західноєвропейський суперетнос і, відповідно, в ній відбувались ті ж зміни в соціальному житті, що й на Заході. «На мою думку, – пише сучасний російський історик Л.М.Баткін, – українська культура та соціальне життя епохи Середньовіччя були більш або менш близькими до Заходу з деяким відставанням у часі» [70].

Якщо взяти твори Мольєра, то на їх основі можна написати курсову роботу з соціальної теорії. Мабуть, її можна було б написати і на основі «Євгенія Онєгіна», романів Золя, Діккенса і навіть Джейн Остін. Але зробити те ж саме, спираючись на тексти Франсуа Мішеля Монтеня, поки що нікому не вдавалось. Цей автор ніби ігнорує соціальну проблематику. Більше того, у французів XVI ст. неможливо знайти експліцитного вираження сучасної їм соціальної ієрархії.

Але невже люди XVI ст., прославлені юристи, богослови, історики та філософи не замислювались над питаннями соціальних груп, що складали сучасне їм суспільство? Звичайно, про це багато думали й писали як у XVI ст., так і раніше. Всі тепер знають про горезвісну «трипартицію» – поділ суспільства на oratores, bellatores і laboratores. Знають і про своєрідну соціологію «екземплів» [71]. Свій поділ є і у «танцях смерті.» В них ведуть смертельний танок всі «стани світу» – «клас селян», а також «клас королів», «клас дітей» тощо. Подібних систем було багато. Вони контекстуальні й функціональні – соціальні категорії не могли бути раціоналізовані абстрактно, тим самим вони менше всього нагадують відомий нам «Табель про ранги».

Але як бути з усією відомою ієрархічністю Середньовіччя, із суворою регламентацією поведінки згідно зі своїм рангом і чином, з тим Середньовіччям, яке відоме нам з підручників? З ним теж відбувається щось незрозуміле. У багатьох сферах медієвістики з'являються ніяк не пов'язані одна з одною праці, що значно змінюють старі стереотипи. Тобто можна сказати, що уявлення про незмінність соціальних груп і жорсткість соціальних бар'єрів, про жорсткість соціальних перепон, про чітку

структурованість середньовічного суспільства піддаються перегляду. Дедалі частіше медієвісти вказують на один і той же час у виникненні заперечуваних конструктів – межа XVI – XVII ст.

Чи варто цьому дивуватись? Те, що на рубежі цих століть відбувалась найважливіша історична мутація, стало трюїзмом[72]. Іноді, апелюючи до К.Ясперса, вживають термін «другий вісьовий час». Саме в цей період світ набуває контурів сучасності, рис сучасної соціальності. Формується мислячий інструментарій новоєвропейської людини. Виникає «нормальне» суспільство, для якого справедливою є і теорія К.Маркса, і більшість пізніших соціологічних доктрин. Ім'я цьому суспільству – модернізм. І якщо праві ті, хто вважає, що зараз це суспільство завершує свій цикл, то тоді зрозуміле раптове «прозріння» істориків щодо періоду генези соціальності.

Європа, якою її застало XVI ст., була складним і фрагментарним суспільством, цілісність якого забезпечувалась суто персональними зв'язками. Людина була одночасно включена в різні холістичні спільноти, які насправді перебували між собою в надзвичайно заплутаних відносинах підпорядкування, суперництва, конкуренції, суперечностей тощо. Все це можна назвати феноменом пізньосередньовічної «гітерархії». *До кінця Середньовіччя таких спільнот стає дедалі більше, а ступінь їхньої складності критично зростає. Головним фактором підтримки рівноваги всередині цих солідарностей, а відповідно і між ними, була метафора єдиного містичного тіла.*

Середньовічна римськоправова версія поняття corporatia і теологічна концепція universitas у поданні народила доктрину єдиного містичного тіла, в свою чергу пов'язаної з доктриною res publica, суспільного блага. Численні політичні спільноти володіли «юридичною особистістю», розуміючись як єдине ціле в категоріях persona ficta і persona publica, розроблених, до речі, Томою Аквінським. Ці уявлення цементували відчуття єдності, а тому однією з форм ритуалізації цієї єдності були численні процесії, які останнім часом дедалі частіше привертають увагу істориків. За словами Барбари Дифендорф, процесії «пропонували бачення, в якому зливались міські, королівські та католицькі символи; соціально–політичне тіло і тіло Христове були нероздільними»[73].

Метафора єдиного тіла надавала гармонію королівству, в якому кожен член повинен був виконувати свою роль для загального блага. Але ця ж метафора працювала і всередині буквально всіх пізньосередньовічних типів спільноти.

У всіх спільнотах (крім родинних) людей пов'язувало між собою відчуття єдності щодо єдиного сакрального начала. Метафора містичного тіла підкріплювалась клятвою на святих мощах, хресним цілуванням, культом святого патрона, спільним володінням реліквіями, святим причастям. До того ж і парафія, і міська община, і королівство, і церква, і весь християнський світ мали досить конкретну кінцеву мету свого існування – колективне спасіння душі та спасіння від гніву Господнього.

Створюється враження, що сила множинних солідарностей зовсім не була притаманна всьому Середньовіччю. В останній його період спільнот і корпорацій було набагато більше, і вони були значно сильнішими, ніж у період високого Середньовіччя. Горезвісний індивідуалізм Ренесансу та «осені Середньовіччя» не зовсім заважав зміцненню духу комунітаризму, швидше навіть «гіперкомунітарності». Посилення жорсткості вимог до солідаристичного єднання було відповіддю на швидке ускладнення життя.

Саме XV – XVI ст. були золотим віком «братств». Кількість реліквій множилась у геометричній прогресії. Але в цей же період починаються незнані високому Се-

редньовіччю «полювання на відьом» і гоніння на маврів, іудеїв та «нових християн» у Піринеях. Винищили вальденсів, з якими раніше у Провансі не одне століття мирно співіснували. Існування реальних або уявних «інших», «чужих» заважало зміцненню метафори єдиного містичного тіла. Але в одному ряду з цими гоніннями – і недопущення в члени цеху незаконнонароджених, і публічні покарання лихословів та ганьбителів Бога, і закони проти розкоші тощо. Сюди ж належать і відчайдушні спроби очистити міста від усякого роду скверни: від нечистот, бродячих псів, жебраків, єретичної зарази, проституції. Треба було боротися проти усього, що заважало общині бути справжньою подобою Граду Божого, оплотом спасіння. Зрозуміло, що в кожному випадку були досить конкретні матеріальні або політичні приводи, що стимулювали ці процеси. Сучасники бачили їх не гірше наступних істориків–редукціоністів і часто описували в категоріях «суспільного блага», «загальної вигоди і спокою», «полегшення народу» або ж «жадібності», «користолюбства», «честолюбства». Але всім була зрозуміла і узгодженість їх з метафорою «містичного тіла». Ця ж метафора пов'язує досить прагматичні дії Савонароли (відкриття майстерень, допомога бідним) зі «спаленням суєт» і з проголошенням Христа безпосереднім правителем Флоренції. Вона дає ключ до розуміння парадоксу Жана Бодена, на фоні сміливих та раціональних політичних теорій якого писалася його не менш знаменита «Демономанія». Вона роз'яснює нам, чому кращий знавець французького права Жан Дюмулен пожертвував кар'єрою заради боротьби проти «панського свавілля».

Подібні процеси ми спостерігаємо і в Україні, яка, перебуваючи спочатку в складі Польщі та Великого князівства Литовського, а пізніше і в складі Речі Посполитої, втягувалась у те соціально–політичне життя, яке проникаючи через останню, відбувалося у Західній Європі. Тут, так само, як і на Заході, було присутнє єдине сакральне начало, що виражалося в існуванні братств і цехів, які в свою чергу вели до зміцнення метафори єдиного містичного тіла. Першим братством, що виникло в Україні, було Успенське церковне братство, засноване при Храмі Успіння Богородиці в руській ділянці м.Львова ще у 1460–х роках (у 40–х роках XVI ст. на передмістях Львова виникло ще два руських церковних братства, згодом підпорядкованих старшому Успенському).

Аналогічні братства існували також в інших містах Західної України, на Волині та в Білорусі (наприклад, Луцьке Хрестовоздвиженське фіксується з 1483 р.) як спілки парафіян певної церкви. Спочатку вони займалися благодійницькою та опікунською діяльністю серед власних членів, що потрапили в скруту, контролювали моральність своєї малої громадки, дбали про забезпечення Храму книгами, іконами та свічками, влаштовували Храмові свята тощо. Тобто це були типові, як уже підкреслювалось, для Середньовіччя корпоративні осередки, без яких не мислилося життя індивіда–одиночки. Відповідно до середньовічних традицій життя братств оточувалося таємничістю та ритуалізованістю. Так, до характерних братських ритуалів належали спільні банкети, знаки із символами братств (цехи), братська скринька, тобто каса колективних грошових внесків, штрафи воском за певні порушення усталених правил поведінки, заборона виносити секрети громадки назовні. Внутрішні порядки в цих мікроосередках перегукувались зі звичаями цехових організацій – замкнутих об'єднань ремісників певного фаху[74].

Водночас, якщо подивитись на структурну будову Запорозької Січі та її ритуалізоване життя, то зрозуміємо, що це також було братство у його класичному середньовічному розумінні: тут є виборний «батько», старшина, рядові члени, «учні», си-

стема посвят і святкових ритуалів – братчин. Як і в братствах, у козацькій організації було багато таємничого і навіть містичного. Справжній козак вважався причетним до «нижнього світу» напівчаклуном («характерником»). Козаки швидше грали в неписьменність, як і в пияцтво, і нецерковність; це були елементи демонстративної поведінки, пов'язані із загальною роллю мало не потойбічних охоронців культурного, освоєного світу на краю землі.

Необхідність зміцнення єдиного містичного тіла штовхала тих же козаків ставитись вороже не тільки до поляків як до «інших», «чужих», а й до «своїх» селян, міщан тощо. Це чітко проявлялось під час козацьких виступів та особливо в роки Визвольної війни. Так, за підрахунками Н.Яковенко, втрати мирного населення Волині за перших два роки війни, які грунтуються на основі фіскальних присяг від лютого 1650 р., становили від 80 до 85%. Як записано у згаданих присягах, селян і міщан «стинали» козаки й коронні жовніри, брали в ясир татари, добивав на спустошених господарствах голод, а меншій, енергійнішій частині вдалося втекти з палаючого регіону за Дніпро [75].

Схожість трагічної цифри з аналогічними цифрами втрат у Тридцятилітній війні (так, у районах, де точилися бойові дії, зникло в середньому до 60–70% мирного населення) ставить перед істориком низку запитань, на які з перспективи «всенародності» козацької революції важко дати відповідь. Очевидно, розпочинати варто з акценту на особливостях воєн XVI – XVIII ст., коли спустошення «землі», тобто мирної людності, почало практикуватися у небачених доти масштабах. При цьому тотальне винищення населення, будівель і матеріальних цінностей ототожнювалося з особливою військовою вдачею – «вояцьким щастям», як правило не передбачало розрізнення мирного населення за конфесійним, соціальним чи етнічним принципом. «Своїми» для професійних вояків були тільки професійні вояки, в тому числі й ворожої армії. Натомість цивільне населення трактувалося у категорії «інших», «чужих», «відьом»: його грабували й звинувачували без жодних докорів сумління – городян і селян, шляхту й духівництво, одновірців і людей іншої конфесії. Ось один тільки приклад вражаючої пропорційності жертв з рідною етноконфесійною приналежністю: містечко Киселин на Волині розграбували й спалили козаки разом з татарами восени 1648 р.; з 35 християнських дворів уціліло 15, з 37 єврейських – 20 [76].

Реформація, що почалася, була одночасно і логічним продовженням тих тенденцій, про які мова йшла вище, і реакцією на їх крайнощі. Очищення віри, її «відновлення» було необхідним для того, щоб врятувати єдине тіло общини вірних. Але трапилося непередбачене: Реформація не перемогла повністю, але й не програла. В результаті була втрачена конфесійна єдність і поставлена під загрозу метафорична природа солідарності. Треба було будь–що відновити конфесійну єдність общини, королівства, християнського світу і, відповідно, всього макрокосмосу. І в цьому католики і протестанти сходились в думках. Релігійний конфлікт був невідворотним.

Сама по собі ситуація релігійного розколу напередодні Нового часу не така вже й унікальна. В Японії християни були фізично винищені. В Росії старовіри виявились відтиснуті на периферію як в соціальному, так і в географічному розумінні. На Заході ж, остаточне вирішення релігійних суперечок виявилось можливим не скрізь. Та й не було в Європі таких лісів, щоб ті, хто програв, змогли б у них сховатись. Сторонам конфлікту довелось домовлятися.

Прозрінням Заходу була ідея, що не будь–яким шляхом можна відновити конфесійну єдність світу. У протилежному разі країна загине – або буде завойована, або

стане ареною нечуваного народного бунту, або опустіє від голоду та братовбивчої війни. Звичайно ж, давалися взнаки особливості європейської цивілізації, далися взнаки сильні правові традиції, що стояли на сторожі індивідуальних та колективних «свобод». Звичайно ж, європейська система підприємництва володіла великим досвідом компромісних рішень. Звичайно ж, політична система Європи була складним механізмом стримувань і противаг. Не менше значення мали особливості західного християнства. Хоча такий фінал релігійного протистояння і як результат – актуалізація «європейського дива» зовсім не були фатально наперед визначені. За великим рахунком це зіткнення обставин причинно–наслідково не пояснюється, що надає мутації XVI – XVIII ст. флер історичної випадковості.

Таким чином, «суспільство» було поставлене на межу розпаду, що супроводжувалось на додачу масштабним поширенням есхатологічних настроїв. І все ж ... У Сполучених провінціях, у Франції, Англії, частині імперських земель протилежні сторони змогли прийти до суспільного компромісу. За словами Ернста Геллнера, «поява сучасного суспільства стала результатом свого роду патової ситуації... Вихід був знайдений за допомогою компромісу, що узаконив, з одного боку, помірний ритуалізм, а з другого – недоторканість тих ентузіастів, представників релігійних меншин, які замість джихаду надали перевагу економічній діяльності»[77].

Не зумівши знищити одне одного, сторони релігійного протистояння вимушені були до «відкриття» нового розуміння терпимості у суспільстві. І католиками, і протестантами терпимість сприймалася зовсім не як благо. Вона була для них швидше злом, але злом, як усі вважали, тимчасовим і найменшим. Згідно з Геллнером вони перетворили зовнішній джихад у внутрішній. Замість війни за загальне спасіння почали турбуватись за спасіння своє і своїх близьких. Ось тоді і включився механізм пуританської ділової активності. Тоді ж і настала епоха, що називалась у Франції «віком святих», – вибух поглибленої релігійності, духовних пошуків тощо. Але нова релігійність (і протестантська, і «посттридентська» католицька) була згубною для ідеї єдиного містичного тіла. Ще більш згубною була й нова політична ситуація: абсолютизм в одному випадку, «штандештаат» і представницька система – в другому.

Втрата конфесійної єдності відбулася надзвичайно швидко навіть за сучасними поняттями – при житті практично одного покоління. Головне, людина пережила шок декорпоративізації. Єдине містичне тіло щезло. Корпорації залишались, але залишались швидше як об'єкти державної правотворчості, ніж як общини вірних.

Крайнім вираженням усвідомленості атомізації стали праці Г.Гроція, Т.Гоббса, С.Пуфендорфа. Але це відбудеться дещо пізніше, а перші спроби структурування соціального простору, що раптово утворився, відносяться до самого початку XVIII ст. Тоді й з'являються праці Шарля Луазо, Антуана де Лаваля, Антуана де Луазеля тощо. Починається період інтенсивного пошуку соціальних сутностей і соціальних символів, що утворюють соціальне єднання людей. Пошук спочатку здійснювався на основі підбору спільних знаменників, заснованих на формально–раціональних ознаках. Шок соціалізації породжує абстрактне соціальне мислення – а воно і стало атрибутом нового соціального порядку, епохи модерну.

Мова йде про дуже важливий для генези сучасної культури процес. Людина залишила свій контекстуально детермінований мікрокосм і приступила до поступового конструювання простору соціальності, в якому вона скрізь і завжди залишається прозорою і передбачуваною для будь–яких комунікативних процедур – текстом – особистістю. З одного боку, соціальна типовість зміцнювала в ній суб'єктивну уні-

версальність, що полегшувало її взаємодію з подібними до себе. З другого – це перетворювало ранньосучасну людину в об'єкт, відкритий для простих соціальних і культурних інтерпретацій. Починається поступовий процес становлення, за Г.Маркузе, одномірної людини. Чи варто дивуватися вибуху історизму? Людина почала відчувати себе втягнутою у світову історію на противагу контекстуальній аісторичності попередніх століть.

Виникає також дуже важлива для Нового часу практика соціальних вилучень. Із загального соціального простору з тих чи інших причин вилучались як окремі особи (через ненормальність, деліквентність, важковиховуваність тощо), так і цілі групи (хворі, жебраки, жінки, діти). Мішель Фуко і багато дослідників за ним визначили цю епоху як початок «Великого закриття». Створюються установи для душевнохворих, тюрми тощо. Дітей не тільки усвідомлюють як специфічну категорію, а й намагаються відділити від дорослого суспільства. Друга половина XVI ст. – початок XVII ст. стає, таким чином, періодом культурних демаркацій, періодом зародження у великому суспільстві соціальних «меншин». Але це також був період виділення людини з її локального культурно–антропологічного контексту. На зміну йому приходить модерністська логіка вільної мобільності та підпорядкування стандартному біографічному проекту. Правда, людина як і раніше продовжувала брати участь у різних соціальних групах – давалась взнаки спадщина пізньосередньовічної «гіперкомунітарності», особливо в містах. Але ця «прописка» виявилась менш стійкою і довговічною, ніж раніше.

Метафора єдиного містичного тіла розсипалася. Утримати старі общини–корпорації і тим більше масу ізольованих індивидів у єдиному цілому покликано було ще одне «відкриття». В цей дивний період починається епоха «гранд–нарративів», епоха доктрин та ідеологій. Одними з перших дослідів були доктрина абсолютизму і доктрина громадянства. Потім з'являються теорії суспільного договору, а ще пізніше ідеологія Просвітництва і, насамкінець, концепція нації – держави.

Відкриття «соціального» послужило підгрунтям для примирення непримиримого, яким так багате XVI ст. У структурах соціальної взаємодії відбулась «процедурна революція». Релігійна нетерпимість змінюється вимушеною терпимістю. На її основі поступово виробляється модель соціокультурної толерантності. Останній дано буде втілити інтерактивні принципи сучасного суспільства. До них в ідеалі належать анонімність особистості (а не мовчазна безіменність людини), неупередженість (а не байдужість), незримість суб'єкта (а не його розчинення у містичному тілі).

Відкриття «соціального» насправді є відкриттям процедури. Вона дозволила досить рано сформуватися найважливішій цивілізаційній амбіції Нового часу – амбіції вирішення буквально всіх конфліктів ненасильницьким, мирним шляхом, через вироблені людьми процедури: в політиці й на ринку, в суспільстві і в культурній взаємодії. Постійність у зверненні до процедури, починаючи з кінця XVI ст., означала розвиток абстрактного соціального мислення. Воно дозволило привести до злагоди досвід соціального теоретизування (бачення світу) і досвід повсякденності (розроблення світу). Суспільство в цьому розумінні відбулося несподівано і раптово саме тоді, коли соціальне структурування світу збіглося (або практично збіглося) з його класифікаціями, тобто з мислячими практиками соціального уявлення та соціального конструювання.

На основі тільки що сказаного хотілося б проаналізувати ті процеси, що відбувались у даний період у Речі Посполитій і, відповідно, в Україні. Однак дозволю собі

невеликий відступ, виходячи з аналізу тих змін, що відбулися в результаті Реформації і відбилися на державотворчих процесах. Але для цього необхідно деталізувати деякі речі з охарактеризованих вище явищ.

Сама церква в епоху Середньовіччя внаслідок виконання головної функції – регуляції поведінки людини, дуже наближена до структури і принципів держави. Християнська церква знищувала все, що нагадувало греко–римську культуру та язичницькі вірування кочівників. Класичний приклад – це чернець, який зішкрібає з книги вірші римських поетів для того, щоб написати на цьому місці релігійний текст. Греко–римська терпимість до чужих релігій і вірувань відійшла разом зі старим світом. Християнство принесло нетерпимість до інших релігій і, що абсолютно природно, нетерпимість до будь–яких реформацій фундаментального християнства, які називались єресями. Хоча тут необхідно зазначити, що християнська церква внаслідок копіювання своєї системи з державного облаштування суспільства проявляла крайню нетерпимість до різного роду течій християнства. Але спочатку єресі уявлялись як система загальних поглядів, з яких були вироблені канонічні догми християнства, а потім уже як спроби реформації суспільних відносин, а така реформація у Середньовіччі можлива тільки через реформацію церкви. Будь–яка державна влада сприймає як найважчий злочин появу влади, що відмінна від державної, але намагається виконувати ті ж самі функції. Одне з масових початкових, що відносилося до становлення догматики відгалужень християнства, було, наприклад, аріанство. Аріанство не приймало християнського догмату про єдину сутність Бога–отця і Бога–сина, враховуючи логічне розуміння: як два може бути одним? Але в такому питанні розкривається глибинна сутність християнських догматів, показуючи, що незначних розбіжностей у питаннях віри бути не може. Ствердження того, що є два бога, та ще і в ієрархічному підпорядкуванні, відкидає християнство до наявності кількох богів, тобто до міфології стародавнього світу. Тому аріанство було засуджене як єретизм двома церковними соборами. У всі часи єресь сприймалася нітрохи не краще від сатанізму, для нетерпимості як властивості людського сприйняття світу немає значення ступінь важливості супротивників – всі супротивники, а це всі, хто не зі мною, набувають одного кольору. Хоча вся єресь з погялду невіруючої людини могла полягати в незначній зміні навіть не змісту, а символів християнства. Це показує, яким монолітом було християнство у ранньому Середньовіччі. І зміна символів церкви є зміною змісту, що для раннього Середньовіччя, доки не сформувалось нове суспільство, є неприпустимим.

І тому зміни, які тривали в Європі після раннього Середньовіччя, могли відбуватись тільки в рамках християнства і отримали об'ємну назву «Реформація», тобто зміна існуючого християнського устрою. Та про це пізніше. А перед цим церква взяла в руки меч кесаря. Не в юридичному розумінні, а у співвідношенні пріоритету впливу одне на одного держави та церкви. Хоч би як складались відносини між державою та церквою, завжди існувала позадержавна влада, що вимагала підпорядкування і примушувала до нього за допомогою досить дієвих засобів, на які державі доводилось зважати. Держава стала додатком церкви, допоміжною зброєю. Всім королям та імператорам знак царської влади на голову покладався представником церкви. Свою владу монарх отримував від Бога, церква тут виступала як посередник, здійснюючи обряд помазання і коронації. Через своє домінуюче становище у суспільстві церква володіла надзвичайно сильною зброєю проти світської влади і будь–якого ворога церкви. Ця зброя – відлучення та інтердикт. І не мало значення,

чи зберігала церква своє верховенство над державою, як це було під час боротьби з імператорами в XI – XIII ст., чи змушена була підкоритися їй, як у XIV ст. у Франції. За всіх обставин існувала широка сфера людського спілкування, що абсолютно вислизала з–під влади та впливу держави.

Різними шляхами намагались згодом перебороти цей дуалізм держави і церква, але хоч би який був вплив держави на церкву, протилежність обох влад залишалась яскраво вираженою і панувала усвідомленість, що у вченні та дисципліні церкви держава знаходить собі непереборний поріг. Хоч би як ставилась держава до релігійних інтересів народу, навіть при системі державного примусу у сфері релігії держава оточена певними кордонами, що не піддаються розширенню. Вона може здійснювати свою примусову владу у справах віри, але не може за своїм бажанням модифікувати саму релігію. Чим незалежніша, з другого боку, церковна організація від державної (це стосується переважно західної церкви), тим очевидніший і значущіший той простір, який держава через історичні умови змушена надати церкві.

Але дуалізм середньовічної держави проявляється не тільки у відносинах з церквою. Річ у тому, що сама держава цього періоду за своєю сутністю була дуалістичною, а це свідчить про її обмеженість. З самого початку виникнення середньовічної держави були закладені основи дуалізму між правом короля і правом народу. Цей дуалізм проявляється передусім у тому, що королівське та народне право є за тодішніми нормами однаково початковими. Закладений дуалізм проявляється дедалі різкіше. Вотчинна юрисдикція землевласників засновується на їхньому власному праві, і точно так судова влада церкви може бути визнана або обмежена, але не створена державою. Внаслідок феодалізації королівських посад і розвитку імунітетів виникають нові влади з публічним характером, але дедалі більше незалежні від держави. Оскільки поширеним є римський муніципальний устрій, міста також мають широку політичну самостійність, яка доходить в Італії до повної незалежності. Згодом до них приєднуються засновувані міста, що наділяються королівськими привілеями у Німеччині та Франції, часто–густо отримуючи статус корпорацій з правами влади. Подвійність держави означає також і роздробленість всієї політичної влади. Історія середньовічних держав є водночас історією спроб подолати цю роздробленість або принаймні ослабити її наслідки. Ці спроби реалізуються здійснення у формі станової держави, яка об'єднує різні види підпорядкованої влади в єдине замкнуте ціле, що протистоїть королівській або князівській владі. Станова держава є типовим вираженням дуалістичної організації.

Історичні причини, що обумовили об'єднання феодальної і муніципальної влади в імперські та земські стани, досить різні для окремих держав. Зовнішня політика, як, наприклад, боротьба Філіпа Красивого з церквою, військові походи, фінансові нестатки королів, а також затвердження й розширення вільності ленників і общин за рахунок королівської влади – все це сприяло корпоративній організації станів. Останні всюди протистоять королю або князю як самостійні корпорації. Можна констатувати, що станова держава в зеніті свого розвитку є подвійною державою, в якій князі і стани мають своїх особливих посадових осіб, особливі суди, казначейства, навіть особливі війська тощо.

Ця обмеженість і роздробленість середньовічної держави посилюється ще й тим, що широкі маси народу в більшості випадків залишаються взагалі відчуженими від державного життя. Перші більш–менш успішні спроби відтворити єдність держави ми знаходимо у пізньому Середньовіччі в організованих подібно до держави містах.

Знову оживає, в іншій, звичайно, формі, ідея античного полісу. В першу чергу це стосується Італії, де зароджується сучасна ідея державності. Держава, як її уявляє собі Макіавеллі, хоча і носить ще багато рис античної держави, але насправді є вже державою новою.

З настанням пізнього Середньовіччя боротьба між церквою і державою була вирішена Реформацією на користь останньої. Але для повної перемоги необхідно було подолати ще і королівсько–становий дуалізм. Як тільки економічні й військові відносини припускають або вимагають концентрації королівської влади, виникає прагнення зосередити центр тяжіння держави в особі короля. Внутрішня історія сучасної держави довгий час наповнюється, таким чином, боротьбою за владу між королем і станами. Результати цієї боротьби різні в різних державах. Або стани входять у структуру держави і стають активним органом єдиної держави як в Англії, або медіатизують королівську владу і встановлюють аристократичне правління з вітсутньою, по суті, реальною владою у монарха як у Польщі й тимчасово у Швеції, чи монархії вдається підпорядкувати собі стани, зробивши з них примарну силу або зовсім знищивши їх як у Франції, Італії, Данії і після Тридцятирічної війни на більшості німецьких територій.

Велике значення Реформації полягало в утвердженні абсолютизму. Ставши абсолютною, монархія вперше здійснила у західно–європейських державах після римської епохи ідею єдності держави. Вона зв'язала в одну внутрішню цілісність спочатку незалежні одна від одної землі, створила єдине, вільне від випадковостей ленної служби військо, зосередила в руках держави всю судову владу чи бодай встановила над нею свій контроль, перетворивши таким чином станове суспільство з його численними прошарками у суспільство громадянське. Там, де була відсутня концентрована абсолютна влада, не було досягнуто, відповідно, і єдності – там держава або розпадалась, або замінювалась союзним ладом.

Після висловлених роздумів постало запитання: так що ж усе–таки спричинило унію, яка, як уже наголошувалось, була тим містком, який пов'язував релігійні війни у Європі з визвольною війною Б.Хмельницького? Загальновідомі факти, висвітлені в українській історичній літературі, вказують на те, що основною причиною унії з Римом став занепад культури церковного життя Київської митрополії та загальний застій православ'я на фоні бурхливого розвитку західних церков, започаткованих Мартіном Лютером. І справді, з одного боку, католицький та протестантський Захід, який тоді вирував церковними реформами, лихоманкою книгодруку, переглядом усталених норм життя. З другого – аморфне неструктуроване нерухоме православне буття, занепад грецької та церковнослов'янської освіти. Грецькі церкви в османській неволі і Київська митрополія – у повному підкоренні світській владі Речі Посполитої. Цей контраст не міг не стати тим імпульсом, що призвів до Берестейської унії.

Був, щоправда, ще один момент, а саме: з 1589 р. у Москві була заснована патріархія, яка реально могла претендувати на верховенство над західно–руськими єпархіями. Цей фактор, поза сумнівом, також прискорив укладання церковної унії.

Водночас коріння Берестейської унії невиправдано шукати лише в площині взаємин православної Русі з латинським Заходом чи, тим більше, у площині тяжінь – конфронтацій православних з католиками в рамках окремо взятої Речі Посполитої, як – mutatis mutantis – вважалося досі. Генеза унії – це, передусім, соціальний аспект, який принесли як Реформація, так і Відродження.

Іншими словами, незаперечно сприймаючи загальновизнані причини унії як аксіому, мені хотілося б зупинитися і на проблемі визвольної війни, що відбулася після неї, дещо з іншого боку, а саме в руслі тих думок, які висвітлені вище. Як уже зазначалося, середньовічна держава була дуалістичною за своєю суттю. Цей дуалізм був притаманний і Польщі. Більше того, він проявлявся не тільки у праві короля і праві народу, становості, а й у тому, що в Польщу входила Литва, спочатку на федеративних правах, а після Люблінської унії як частина єдиного цілого Речі Посполитої, хоча насправді частиною цього цілого Литва так ніколи і не стала, не кажучи вже про дуалізм, спричинений входженням України з її православ'ям до складу Польщі і, нарешті, магнатський характер польської держави з повним ігноруванням королівської влади. Але цей польський багатовекторний дуалізм уже не вміщався в рамки Нової епохи. Постало питання про його нівелювання і, відповідно, зміцнення держави, якщо не її абсолютизації, то бодай певного зміцнення королівської влади. Ситуація загострилась з настанням Реформації. Як зазначалось вище, з її початком була втрачена конфесійна єдність (у Польщі стан справ погіршується ще й наявністю православної конфесії) і поставлена під загрозу метафорична природа солідарності. Тому й потрібно було відновити конфесійну єдність суспільства або уніфікувати її, якщо таких конфесій було дві чи декілька (королівська, християнського світу тощо). Так, наприклад, у Франції «Людовік XIV переслідував протестантів не тільки тому, що вважав це виконанням обов'язку, а й тому, що єресь здавалася йому ферментом бродіння у королівстві, а єдність віри – найкраща гарантія єдності закону»[78].

Водночас ніхто не усвідомлював, який затяжний релігійний конфлікт слідував за цією спробою зберегти або відновити це сакральне начало, метафору містичного тіла. Правда, якщо на Заході все ж таки перемогла ідея, що не будь–яким шляхом можна здійснити конфесійну єдність світу, то в Польщі ця ідея, на жаль, не знайшла свого місця.

А тепер деякі історичні факти, що передували як унії, так і визвольній війні українського народу. Після відділення західноруської церкви від східноруської, перша все ж залишалась зоною впливу константинопольського патріарха. Внаслідок знищення Візантійської імперії оттоманськими турками патріарх константинопольський виявився у важкому й принизливому становищі. Йому нелегко було керувати західноруською православною церквою, яка перебувала в складі Польщі та Литви, де римо–католицька церква займала пануюче становище, і захищати її. Ситуація стала менш сприятливою для православного населення, коли після Люблінської унії українські землі Великого князівства Литовського були передані під владу польської корони. Король Польщі був готовий втрутитися в життя православної церкви у багатьох аспектах. Насамперед він міг (а інколи так і робив) висувати кандидата на посаду і призначати православного митрополита Західної Русі. Слід зазначити, що стосовно католицької церкви в Польщі призначення нового єпископа ставало результатом домовленості між королем і папою. У 1589 р. папа офіційно признав право короля призначати єпископів. У випадку з православною церквою руки короля були практично розв'язані, оскільки у константинопольського патріарха не було можливості перешкодити королю призначати митрополита.

Король мав широкі повноваження у церковній адміністрації завдяки своєму праву патронажу. Це право існувало в практиці всіх католицьких держав, включаючи Польщу. Що стосується православної церкви, то незвичність ситуації полягала у тому, що право патронату належало суверену іншої релігійної орієнтації. Це при-

зводило, відповідно, до різних зловживань. Королівське право патронату включало в себе не тільки його турботу про парафіяльні церкви та монастирі, а й про єпископів. Спочатку західноруський православний єпископ вибирався на зборах священнослужителів і парафіян. З часом ця практика припинилась, і король почав розпоряджатися єпархіями за своєю волею. Патронат над парафіяльними церквами та монастирями здійснювався не тільки королем, а й магнатами та містами.

Однак несприятливі умови для існування православної церкви зовсім не означали, що вона повністю втратила своє призначення. Православний клір, незважаючи на важкі історичні умови, боровся за свободу своєї совісті протягом всього часу перебування у складі Польщі. Коли великий князь Ягайло видав 20 лютого 1387 р. привілей з широкими правами тільки для феодалів католицького віросповідання, і почалася державна підтримка католицизму, православні феодали виказали різке невдоволення політикою верховної влади. Деякі дослідники вважають, що в цей період саме в боротьбі проти релігійно–правової дискримінації православних українських феодалів вперше в суспільному житті Великого князівства Литовського був сформований могутній опозиційний рух на чолі з Вітовтом, Свидригайлом тощо. Діалог з владою в той період почався у формі протесту, а потім і збройного опору, який переріс у внутрішню війну 1432–1436 рр. Вона мала відкритий характер протистояння двох частин суспільства: католиків і православних. Зазначимо, що боротьба ця стосувалася в основному верхівки суспільства. Селянство, яке становило понад 90% населення, часто–густо навіть не розуміло, про що сперечається еліта. Діяв принцип: «Якої віри пан, такої віри й холоп». Однак поступове втягування населення в політичну і міжконфесійну боротьбу не вело до консолідації нації. Збройне суперництво призвело до того, що у 1432 р. князівство навіть було розділене на дві частини – Литву та Русь: «И Литва же посадиша великого князя Шигимонта Кейстутовича на великое княжение на Вилни и на Троцех месяца сентября 1 день. И приде Швидригайло на Полотескъ и на Смоленскъ, и князи рускыи и бояре посадиша князя Швидрегайло на великое княжение на Русское»[79]. Справа завершилась тим, що король Владислав–Ягайло 15 жовтня 1432 р. видав привілей, за яким представники найвідоміших православних родів прирівнювались у правах до феодалів–католиків. Трохи пізніше, у травні 1434 р. подібний привілей спеціально для Великого князівства видав великий князь Шигимонт Кейстутович. Це була перша перемога православної частини суспільства у боротьбі з католицькою. Вказана подія не була останнім прикладом протистояння у суспільстві на конфесійній основі. Навіть відомий виступ князя Михайла Глинського 1508 р. проходить під гаслом про необхідність захищати православ'я і православних.

Такий своєрідний суспільний діалог призвів до того, що з початку XVI ст. проводилася політика, заснована на рівності феодалів Великого князівства Литовського, незалежно від їхнього етнічного походження чи конфесійної приналежності. У 1563 р. великий князь і король Сигізмунд–Август видав декрет, який проголошував повну громадянську рівність католицької, православної і протестантської шляхти Великого князівства Литовського. Навіть незважаючи на те, що після Люблінської унії 1569 р. об'єктивно позиції православних повинні були погіршитись, ситуація зберігалася досить рівною. Більше того, рівність у правах всієї шляхти «віри християнської» було законодавчо оформлено у головному законі Великого князівства Литовського – Статуті 1588 р.

Але така тенденція не була настільки сприйнятливою для тієї частини України, що перебувала в складі Польщі, де відбувалося постійне окатоличення української

шляхти. Дуже велику роль тут відігравала культура, що проникала через Польщу із Західної Європи. Інша причина інкорпорації української еліти в польську шляхту з прийняттям католицизму – це відсутність власної держави і як наслідок – потреба в реалізації власної харизми на теренах іншої державності. Не треба відкидати і власну вигоду та пристосування. Тому і не дивно, що вже тоді патріотично налаштовані сучасники переймалися проблемами української еліти, її місцем у житті суспільства. В 1610 р. український письменник–полеміст Мелетій Смотрицький у своєму блискучому художньо–публіцистичному творі «Тренос» висловлює глибокий сум і громадянське невдоволення масовим національним виродженням українських можновладців. «Де тепер той безцінний камінь – яко світильник сяючий карбункул, що його я між іншими перлами, як сонце між зорями, в голові моїй носила, – дім княжат Острозьких, той, що блиском світлості старожитної віри своєї дужче від інших світив? – запитує письменник устами матері–церкви – України. – Де інші дорогі і такі неоціненні тої ж корони камінці, славні доми руських князів, безцінні сапфіри і дорогі діаманти – княжата Слуцькі, Заславські, Збаразькі, Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські, Пронські, Рушинські, Соломирецькі, Головчинські, Крошинські, Масальські, Горські, Соколинські, Лукомські, Пузини й інші без ліку?... Де коло них і інші мої клейноти – родовиті, мовлю, славні, великомисленні, сильні і давні, по всьому світу відомі в добрій славі, моці і мужності доми народу руського – Ходкевичі, Глібовичі, Кишки, Сапіги, Дорогостайські, Войни, Воловичі, Зеновичі, Паци, Халецькі, Тишкевичі, Корсаки, Хрептовичі, Тризни, Горностаї, Бокії, Мишки, Гойські, Семашки, Гулевичі, Ярмолинські, Голчанські, Калиновські, Курдеї, Загоровські, Мелешки, Павловичі, Сосновські, Скумини, Потії і інші»[80].

Окатоличена та спольщена «руська», українська шляхта, що у своїй більшості перейшла у табір ворога, не менш запопадливо, ніж польська шляхта, насаджувала католицизм, заливала кров'ю визвольний рух українського народу. З трьох синів князя Костянтина Острозького двоє старших уже в 80–х роках XVI ст. були католиками.

У 20–х роках XVII ст. після смерті князя Януша – останнього з Острозьких – усі величезні багатства цього дому, маєтності перейшли до вже спольщеного роду Заславських. Відома Острозька школа, яку сучасники називали академією, а також друкарня припиняють свою діяльність. Натомість онукою князя Костянтина–Василя Анною–Алоїзою було засновано єзуїтську колегію.

Якщо мати князя Ієремії Вишневецького Раїна–Могилянка Вишневецька активно підтримувала православну церкву, була фундатором трьох православних монастирів – Густинсько–Прилуцького, Ладинсько–Підгорського і Мгарсько–Лубенського, то її син, вихований ієзуїтами, перейшов у католицтво й став одним з найлютіших ворогів українського народу. Онук її, Михайло Корибут–Вишневецький був обраний королем Польщі.

Ситуація ще більше погіршилася з початком Реформації, точніше тим періодом, що слідував за нею.

Протестанські віровчення почали ширитися на польських землях з кінця XV – початку XVI ст. Зокрема, у Пруссії, котра після секуляризації 1525 р. Тевтонського Ордену стала васалом Польщі, протестантизм мав такий блискавичний успіх, що з 1544 р. в Кенігсберзі почав діяти лютеранський університет, перетворивши Кенігсберг на другий після Віттенберга осередок лютеранства. Паралельно реформаційні настрої поширились на польсько–німецькому пограниччі в Сілезії, де у Вроцлаві з

1519 р. почалося друкування творів Лютера, а з 1525 р. був виданий лютеранський катехізис з його передмовою. Проповідь оновлення релігійного життя через спрощення обрядовості і примат особистої віри над церквою проникала углиб Польщі не тільки через контакти прикордоння, а й через студентів–поляків, які навчалися у закордонних університетах, а також через масове поширення протестантської літератури, яка друкувалася в німецьких землях. Крім того, з 1548 р. на території Корони оселяються члени вигнаної з Австрії й Чехії громади чеських братів, котрі відродили спомини про гуситство. Утвердившись переважно на території Великої Польщі, чеські брати, близькі за поглядами до лютеран, на 1573 р. мали тут уже 31 релігійну общину, а в цілому на останню чверть XVI ст. до лютеран у великопольських регіонах перейшло понад 40% колишніх католицьких парафій.

Критикуючи занепад духовного життя, користолюбство і деморалізацію духівництва, польська інтелектуальна еліта солідаризувалась із протестантськими вимогами реформ, висуваючи гасло повороту до чистої Євангелії і щирого слова Божого. Наприклад, кальвінізм, який, на відміну від лютеранства, поширився в Малій Польщі, утверджувався в той спосіб, що шляхта просто усувала з костьолів католицьких ксьондзів і передавала їх у руки прихильників вчення Кальвіна (1509–1564), які проповідували дешеву церкву, демократизовану структуру церковної влади і допущення до голосу в ній світських представників. Про масовість цього явища дають уявлення такі цифри: на кінець XVI ст. у Малопольщі та Галицькій Русі функціонувало від 206 до 297 кальвіністських релігійних громад (зборів), а в 1554 р. у Сломінках під Краковом відбувся перший синод, який структурно санкціонував церковну організацію кальвіністів. Аналогічні процеси відбувалися і в Литві, де завдяки потужній підтримці магната Миколая Радзивила Чорного кальвіністське віровизнання стало, по суті, панівним серед магнатерії та заможної шляхти.

Розмаїття конфесійних течій породило у 50–х–60–х роках XVI ст. рух, який певною мірою перегукується з майбутніми унійними заходами в Україні. Йшлося про утворення польської національної церкви, яка б на екуменічних засадах об'єднала католиків і протестантів під генеральною зверхністю папи (примас Якуб Уханський бачив у такій спільноті й місце для вірних грецького обряду). Прихильники цієї ідеї вважали, що запорукою життєвості екуменічної церкви мусили б стати внутрішньоцерковні реформи, ініційовані протестантами: введення народної мови богослужіння замість латинської, дозвіл на шлюби духівництву, демократизація управління. Згадані плани не були реалізовані, однак сама активізація релігійного життя сприяла громадському і політичному порозумінню різновірців. Найважливішим наслідком цього став акт Варшавської конференції 1573 р., укладеної між різновірцями, які взаємно гарантували збереження релігійного миру і невживання зброї для розв'язання міжконфесійних конфліктів. Пункти Варшавської конференції увійшли до так званих Генріхівських артикулів, тобто зобов'язань, що підтверджувалися присягами новообраних королів (згодом саме вони послужили правовою підставою опору руської шляхти рішенням Берестейської унії).

Протестантський рух швидко знайшов відлуння на українських землях. Так, у Галичині вже з середини XVI ст. кальвінські пастори і прокальвінськи налаштована шляхта опинилися під опікою магнатів Мацея і Миколи Стадницьких, перемишльського каштеляна Станіслава Дроговського (православного з народження), руського воєводи Миколи Сенявського, подільського воєводи (згодом коронного гетьмана) Єжи Язловецького, Яна Тарновського тощо. Невдовзі тут почало поширюватися

аріанство, що безпосередньо пов'язано з діяльністю одного з визначних теологів–проповідників, вихрещеного єврея з Мантуї Франко Станкаро (1501–1574), який на запрошення Стадницького у 1561–1570 роках був пастором школи й семінарії, заснованої у м.Дубецьку. Саме тут Станкаро написав один із своїх найпринциповіших для обгрунтування нового вчення трактатів «De Trinitate et incarnatione» («Про Трійцю і втілення»). Через Дубецьку школу за час її існування пройшло понад 300 юнаків зі шляхетських родин Перемишльщини і Сяноччини, тож не дивно, що один з перших соборів аріан відбувся у 1566 р. в м.Ланцуті Перемишльської округи. Дещо згодом Іоан Вишенський у своїх посланнях небезпідставно скаржився, що «поєретичили вси обитальницы Малои Руссии», підкреслюючи новохрещений, тобто аріанський характер віровизнання своїх земляків–галичан.

Іншим вогнищем аріанства стала Волинь, де ґрунт для поширення реформаційних ідей певною мірою вже був підготовлений завдяки впливу секти ожидовілих. Остання започаткувалася серед новгородсько–московських єретиків ще наприкінці XV ст., але була там швидко знищена, а частина її послідовників емігрувала до Великого князівства Литовського. Ожидовілі заперечували догмат триєдиності Бога і божественну природу Христа і відкидали посередництво офіційної церкви у спілкуванні людини з Богом, доводячи, що моральних чеснот індивід може досягти через вивчення Біблії та самовдосконалення. З–поміж видатних представників цієї секти мали тісні зв'язки з Волинню або подовгу жили на ній ігумен Радонезького монастиря Артемій, священик Ісайя, ченці Феодосій Косой та Ігнатій, якими опікувалися місцеві пани Кад'ян Чаплич–Шпановський, Кірдей та князь Костянтин Острозький. Характерно, що згодом один з найрішучіших представників ожидовілих Феодосій Косой став членом Молодшої церкви, тобто аріанської релігійної спільноти.

Великий вплив на поширення протестантизму на Волині мала сусідня Білорусь, куди за посередництвом Литви лютеранство проникло ще в першій половині XVI ст., а з середини цього ж століття набув масового поширення кальвінізм. Зокрема, в 1562 р. у Несвізькій друкарні Радзивилів на територіях Білорусі був уперше надрукований руською мовою кальвінський катехізис Шимона Будного, кальвініста, а згодом аріанина радикального толку [81].

Римська церква, стурбована поширенням протестантизму, наполягала на його викоріненні. У 1557 р. король Сігізмунд–Август видав наказ, який забороняв перетворення католицьких церков у протестантські молильні будинки. Через сім років король обнародував ще два накази. У першому оголошувалось про вигнання з країни всіх іноземців, які проповідували відмову від католицизму; другий переконував поляків підтримувати католицьку віру. Всі ці заходи виявились марними.

Католицизм у Польщі можна було врятувати не шляхом придушення єретиків (принаймні не тільки подібними засобами), а за допомогою енергійних духовних зусиль та інтелектуального лідерства. Таке лідерство забезпечили ієзуїти. Вони вперше з'явились у Польщі в 1564 р., а в Литві – у 1569 р. Ворогами католицької церкви були оголошені і протестанти, і православні (дисиденти і схизматики). Таким чином, почалася контрреформація, яка стала частиною загальноєвропейського процесу. Але в Україні вона мала свої особливості. Так, контрреформація зруйнувала принцип віротерпимості, не допустила утворення національної протестантської церкви. Православна еліта, що прийшла свого часу в протестантизм, у більшості випадків перейшла потім у лоно католицької церкви. Це був черговий удар для всього українства. В цей же період справу утвердження загальнодержавної ідеології і ство-

рення загальнодержавної релігії спробувала взяти у свої руки держава, на чолі якої стояв Сигізмунд III, відвертий прихильник ієзуїтів. Суспільству вже з боку держави була запропонована ідея унії католицької і православної церков. Тобто мова йшла про нове утвердження метафоричної природи солідарності, що постала з початком Реформації. Хочу зазначити, що спочатку ця ідея не викликала активного супротиву ні з боку феодалів–католиків, ні з боку феодалів–православних. І тільки подальші спроби держави спричинити тиск на тих й інших призвели до наростання опору. Припинення діалогу з представниками антиуніатської опозиції призводило до загострення міжконфесійного протистояння. Ось що з цього приводу пише польський історик Павел Ясєніца в своїй книзі «Річ Посполита обох народів»: «В недалекому майбутньому дійшов Сигізмунд III до того, що беззаконно скасовував прихильні для вірних церкви вироки трибуналу, підпорядковував всіх православних суду уніатського митрополита, прагнув навіть зробити його володарем самої Печерської лаври! Сейми були змушені обмежувати монарші пориви, стримувати державу від занадто швидких рухів на релігійному полі. Унія справді робила успіхи, здобувала численних прихильників, особливо в Білорусі, але ті, що заховали вірність православ'ю, навчилися дивитись у бік турецького Цареграду, а особливо царської Москви, де церква сяяла у славі й була знаряддям державної політики. Унія придалася на поміст не між Руссю та Польщею, але між Руссю та Москвою» [82].

Паралельно з гонінням на православ'я посилився також тиск і на протестантів, що призвело до утворення спільного оборонного союзу. Крім того, антикатолицькі настрої посилювались близькістю православної Московської держави.

У свою чергу Сигізмунд сприяв подальшому зміцненню відносин між неуніатськими православними віруючими та протестантами тим, що оголосив і тих, і інших єретиками, відмовивши, таким чином, православним у статусі – в деякому розумінні більш переважному – «розкольників», що традиційно присутній в римсько–католицькому вченні. Влітку 1595 р. у Литві на зустрічі керівників обох громад православні й протестанти зайнялись виробленням заходів стільної боротьби з політикою Сигізмунда. У міру того, як посилювались гоніння польського короля на інаковіруючих, протестантські громади досить часто змушені були шукати захисту в обіймах більш стійких православних громад. Водночас православні супротивники католицизму засвоїли з протестантських полемічних праць багато апокаліптичних антикатолицьких ідей, а також залучили до своїх шкіл гнаних, але добре освічених польських протестантів, так само, як і слов'янських біженців з ієзуїтських академій.

Все це не могло не призвести до соціального конфлікту, який, по суті, був релігійною війною, відомою як Визвольна війна українського народу. Я знову повертаюся до слів Павла Ясєніци: «Король Сигізмунд III, християнин від багатьох поколінь, мав менше розуміння й серця для християнської церкви, аніж мали його язичник Ольгерд чи народжений у язичництві Вітовт. Ті докладали всіх зусиль для створення у своїй країні грецької ієрархії, цей її немилосердно знищив. Казімєж Великий, християнин доренесансових часів, теж прагнув дати Червоній Русі окремого православного митрополита. З певних точок зору контрреформація робила людей більш відсталими, аніж вони були у так звані темні віки Середньовіччя. Принаймні так було у нас. Релігійні суперечки в Польщі та Литві були явищем грізним, в Україні – смертельно небезпечним. І не лише тому, що там, на заході та півночі погані потрави варилися у власних підливах – поляки кривдили інших поляків, литвини – литвинів, тут ще натомість шляхетні ляхи знущалися над вірою плебейської Русі. І без того в

Україні тривала війна усіх з усіма, а віддавна не є таємницею, що не можна підносити вогню до пальних матеріалів» [83]. І далі: «Контрреформація руками Сигізмунда III та його радників вишила прекрасний ідеологічний штандарт, який Москва та патріархати, що перебувають у Туреччині, незабаром спільно вручать Запоріжжю» [84]. Особливо це стало відчутним одразу ж після смерті Сигізмунда III весною 1632 р. Перед «шляхетським народом» постало питання про вибори нового короля. Політичні пристрасті розгорілися і в Україні. В кінці травня запорозький гетьман Іван Петражицький–Кулага звернувся з листом до української шляхти, що з'їхалась на сейм до Житомира, щодо участі в елекції короля, а також заявив про свою рішучість зі зброєю в руках стати на захист православної віри. В листі були такі рядки: «Якщо ви, ваша милість, є тими, кому дорогі доброчесність і свобода, притому перебуваєте у нашій вірі, як і всі, хто народився в руських краях, то захочете діяти так, що наш руський народ ні в чому не зазнав образи» [85].

На пасху 1648 р. король Владислав виступив у Вільно перед православним духівництвом і шляхтою із закликом приєднатися до католицької церкви, що сприятиме миру і щастю всіх жителів Речі Посполитої. На 15 липня був призначений об'єднавчий з'їзд з участю шляхти. Та цьому не судилося статись, тому що саме весною 1648 р. починається Визвольна війна під проводом Богдана Хмельницького. Характерно, що повстанці вбивали одразу ж католицьке духовенство і шляхту або вимагали під страхом смерті переходити в «давню грецьку віру» та клястися на вірність Константинопольському патріарху. Ось що з цього приводу писав Микола Костомаров: «... селяни, підбурювані закликами Хмельницького, піддавали вогню і мечу шляхетські садиби та римсько–католицьку святиню. Повстання поширювалось з надзвичайною швидкістю. Селяни об'єднались у загін під керівництвом Небаби родом з Коростишева і почали знищувати неправославних. Пізніше військо під командуванням Януша Радзивіла чинило репресії уже у відношенні повсталих православних» [86].

З початком повстання турецький підданий митрополит Корінфський Іоасаф, який приїхав з Греції, спонукав Б.Хмельницького продовжувати війну і перепоясав його мечем, освяченим на гробі Господнім в Ієрусалимі. Патріарх зі Стамбула прислав грамоту, яка схвалювала війну проти ворогів справжньої віри. Афонські ченці, перебуваючи в Україні, проповідували за повстання. Після смерті в травні 1648 р. короля Владислава IV Б.Хмельницький відправив посольство у Варшаву з вимогою передати всі уніатські храми і монастирі православним. Пізніше в листі до нового короля Яна Казиміра він вимагав: «Щоби наша грецька віра залишилась недоторканою, як раніше, без унії і уніатів, і щоби ніде ніякої унії не було» [87].

У 1649 р. між Б.Хмельницьким і королем був укладений Зборівський договір, перший пункт якого містив побажання про скасування унії. Правда, згідно з ратифікацією цього договору, унія, за клопотанням Папського престолу, залишалась на Правобережжі. У подальших переговорах короля з гетьманом Б.Хмельницьким брало участь посольство боярина Рєпніна, яке говорило про скарги, що надходили царю про переслідування православних у Речі Посполитій.

Небажання вступити в діалог з некатолицькими конфесіями з боку керівництва Речі Посполитої і правлячої католицької церкви, відмова надати рівні права некатоликам (протестантам і православним) завдала великої шкоди державі. Спроба встановити релігійну єдність Сигізмундом III, а потім й іншими польськими королями в надії на зміцнення державності не дало бажаного результату. Не було враховано ос-

новного: для даної ідеї мало б бути відчуття однодумності, співучасті. Але саме цього не могло бути і у католиків, і у православних, незважаючи на спробу уніфікувати ці дві конфесії. Саме існування реальних «інших» як в особі католиків, так і в особі православних заважало встановлення єдності. Це по–перше. А по–друге, річ полягала ще й у тому, що Реформація та епоха Відродження, як уже зазначалось, призвели до соціалізації індивіда, що дозволило йому включатись у різні соціальні процеси поза єдиним містичним тілом, тобто у нього з'явився особливий вибір, що лежав за межами традиційного ортодоксального світогляду. Все це не могло не відбитись на долі польської держави, до того ж з її неподоланним дуалізмом.

Відмова від конфесійної рівності в країні, а саме цього вимагала нова епоха, що несла не тільки соціалізацію, а й декорпоративізацію, призвела до створення, правда, вже дещо пізніше, у 1767 р. Торунської протестантської і Слуцької православної конфедерації, яка почала шукати підтримку за кордоном, що призвело до втручання іноземців у внутрішні справи країни, а потім і до поділів Речі Посполитої.

А що Україна на чолі з Б.Хмельницьким? Зрозуміло, що при тому релігійному протистоянні, яке потягло за собою всі інші сфери політичного й соціального протистоянь, про перебування в єдиному цілому, тобто у складі Речі Посполитої, не могло бути й мови. Тому й звертались погляди в бік Росії, у якої, до речі, теж були свої причини ненавидіти поляків.

Починаючи з останніх років правління Івана Грозного, Росія жила в умовах політичної невизначеності та ідеологічного розбрату. Іван багато зробив для знищення почуття єдності зі священним минулим та внутрішньої солідарності між сувереном, церквою та сім'єю – того, на чому засновувалась цивілізація Московії. Початок XVII ст. приніс із собою ще більшу гіркоту військової поразки та економічного занепаду. Двічі – у 1605 і 1610 рр. – Москву перемагали й захоплювали польські війська; у 1618 р. вони взяли її в облогу і просунулись далеко на схід. Боротьба з могутньою Польщею поглибила залежність Московії від шведів, які використали можливість, щоб поживитись Новгородом та іншими російськими землями. Щоб зменшити залежність від шведів, Росія звернулась до більш віддалених німців, англійців та голландців, які отримали винагороду у вигляді вигідних економічних концесій.

Конфронтація з Польщею була першим лобовим зіткненням із західною ідеологією. Цей могутній західний сусід був майже цілковитим культурним антиподом Московії. Польсько–Литовська унія, як уже зазначалось, була швидше вільним утворенням, ніж монолітною автократією. Її космополітичне населення включало не тільки польських католиків, а й православних з України, Білорусі, а також великі відособлені спільноти кальвіністів, соцініан та євреїв. У різкому контрасті з містичною набожністю та неоформленим фольклором Московської держави Польща керувалась латинським раціоналізмом і стилізованою літературою Ренесансу.

Найважливішим було, однак, те, що Польща Сигізмунда III була авангардом європейської контрреформації. Ієзуїти розпалили у Сигізмунді той же месіанський фанатизм, яким іосифляни заразили Івана Грозного піввіком раніше. Охоплений подібно до Івана страхом перед єрессю і повстанням, Сигізмунд скористався перекладом Іванової відповіді чеським братам як підтримкою у своїй власній антипротестантській кампанії у Білорусі та Україні. Оскільки його володіння були більш розкиданими, а протестантизм у них – куди більш стійким, Сигізмунд у багатьох відношеннях зробився фанатиком навіть більшим, ніж Іван IV. Якщо Іван лише нагадував іспанського Філіпа II, то Сигізмунд став близьким товаришем іспанського

королівського двору і вів з ним листування латиною. Якщо іосифляни запозичили деякі ідеї у інквізиції, Сигізмунд фактично перетворив своє королівство в пізнішу твердиню іспанських фанатиків – хрестоносців – ордена ієзуїтів Ігнатія Лойоли.

Подорожуючі ченці та святі, які традиційно супроводжували війська Московської держави і підтримували їх устремління наснагою своїх пророцтв, тепер зіткнулися з клерикальними помічниками супротивника, що протистояли їм – ієзуїтами двору Сигізмунда. Саме через те, що ієзуїти забезпечували ідеологічну підтримку війни з Московською державою, їхній орден зробився об'єктом сильної ненависті з боку останньої.

Звичайно, що на цьому єдиному релігійному фоні та спільному протистоянні ієзуїтам з Росією, Україна мала шанс на розуміння і підтримку з боку Москви. Та був ще один момент, пов'язаний з уже неодноразово згадуваною метафорою єдиного містичного тіла. У Польщі, як і на всьому Заході, у ході Реформації відбувається втрата конфесійної єдності, єдине містичне тіло щезає. Але це менше зачепило Московське православ'я і тому, що воно містичне за своєю суттю, і тому, що воно не розкололося поки що під впливом протестантизму як католицизм, хоча і зазнало певних його впливів. Тому і звернута була увага України в бік Москви як надії на збереження своєї ідентичності. Не забуваймо, що підкріпленням самої містичності та цілісності у православ'ї є його соборність, яка розуміється як повнота та цілісність усіх, об'єднаних вірою і любов'ю в ім'я Бога.

А тепер мені хотілося б звернути увагу в контексті, що розглядається, але ізсередини, на позицію Росії в даному питанні, точніше на сам факт прийняття рішення щодо взяття «під високу руку її царської величності» України.

Як відомо, з кінця XV ст. месіанські ідеї почали проникати в російське суспільство, особливо в його інтелектуально–владну еліту: Московське царство як останнє православне царство, законний правонаступник Першого і Другого Риму, і московський цар як єдиний оберіг «великого православ'я». Ці ідеї викликали складні й суперечливі почуття особливої відповідальності за долю православ'я, відчуття вибраності, гордості та ... страху. Смута сприймалась як покарання за здійснені гріхи. В інтерпретації книжників Бог, «покаравши» росіян Смутою, у своєму великому милосерді простив їх. Але то було останнє прощення: нове накопичення гріхів повинно було обернутися вже кінцевим падінням Третього Риму – з падінням же Москви, єдиного й останнього православного царства, повинно було закінчитись царство антихриста. Як сказав знаменитий чернець Філофей: «Четвертому Риму не бувати». Ось така відповідальність ляже на правителів і їхніх підданих.

Ті тридцять років, які пролягли між закінченням Смути і початком війни з Польщею за Україну, не послабили напруги у суспільстві. Навпаки, вся духовна атмосфера була просякнута новими струмами. З'явились «ревнителі», невтомні проповідники ідеї спасіння і особливої ролі московського православ'я, що відчували себе апостолами віри. Їхні проповіді не розчинились у порожнечі. Різні соціальні верстви і групи, перетлумачуючи та усвідомлюючи сказане, жадібно втягували їх. Суспільство виявилось налаштованим на хвилю «ревнителів», воно резонувало, просякалось Словом, яке незабаром обернулось Справою. До «ревнителів» пристав сам цар Олексій Михайлович. Він також загорівся бажанням виправити церкву і спрямувати на шлях спасіння своїх «хитких» у благочесті підданих. Ідеї особливої відповідальності за долю справжнього християнства усвідомлювалось ним як можливість і зобов'язаність облаштування «града божого». Він, цар, зобов'язаний був думати та

сприяти створенню Православного царства, в якому все життя повинне було діяти за законом Божим. Це ж служіння зобов'язувало царя турбуватися про захист православної церкви і всіх православних і, відповідно, розширювати межі православного царства, збираючи під свою руку всі православні землі, що принижувались у державах з іншою вірою.

Олексій Михайлович без кінця твердив про свій намір звільнити Царград. І якщо спочатку подібні вислови можна сприймати як юнацькі мрії, то в останні роки свого правління цар серйозно готувався до зіткнення з турками. Щоправда, дійсність до того часу приземлила політ царської думки: мова йшла вже не про Константинополь, а про Україну, на яку накочувались хвилі турецько–кримського нашестя. Але зате все переходило в площину реальної політики.

Олексій Михайлович не був одиноким у своїх планах. Вибраний патріархом Никон проголосив промову, в якій побажав царю розширити межі православного царства від моря до моря. Ці побажання – не просто данина етикету. Для всіх усе те, що сказав патріарх, було сповнено конкретним змістом. Іншими словами, це був заклик до початку, і цей початок – Україна.

У такому контексті майбутня боротьба з Річчю Посполитою за Україну набувала глибинного змісту, перед яким тьмянів утилітарний зміст скористатися вигідним моментом – повстанням в Україні – і разом відомстити Польщі за попередні приниження. Навіть думка про спадок київських великих князів, законним правонаступником яких усвідомлював себе цар, була відсунута. Приєднання України сприймалось передусім як початок довгоочікуваного торжества Православ'я і Православного царства, здійснення місії, яка призначена московським царям. Заради цієї ідеї Олексій Михайлович без роздумів погодився пожертвувати монаршою солідарністю, дуже близькою йому після страти Карла I у 1649 р. У випадку з англійським королем він закликав до «колективного» монаршого засудження і помсти невірним підданим, що посміли підняти руку на правителя. «Зрада» українців польському королю ним виправдовувалась: тут королівське поступалось божому.

Цікаво подивитись, як обставлені події, пов'язані з прийняттям у підданство України і початком війни з Річчю Посполитою. 1652 р. відкриває ціла черга церковних свят, пов'язаних з канонізацією святомучеників і християнських подвижників. Відкриття мощів святого Сави Сторожевського, потім перенесення мощів патріархів Іова, Гермогена і митрополита Пилипа – то був, за визначенням дослідників, справжній апофеоз православ'я. Того ж року відбулося обрання Никона патріархом з представленням в Успенському соборі. Для останнього це було повернення до знехтуваних принципів «симфонії» духовних і світських влад, в його, патріарха, розумінні. Для царя – віднайдення безстрашного провідника, покликаного навести порядок у церкві та церковних справах. Для всіх разом – рух до того самого благочестя, без якого не можна було й думати про розширення меж Православного царства. Не випадково початкові війни з Польщею за Україну ідеологічно був наданий характер, який можна порівняти з походом 1552 р. на Казанське ханство. Безліч урочистостей, святковіть і масштаби проводів, взаємні зобов'язання сторін стояти до останнього – все це повинно було надати, і насправді надавала, тому, що відбувалося, сакрального змісту. Полки виступали в похід проти гонителів православної віри, що принизили честь православного правителя, заради звільнення єдиновірців, які попросили допомоги.

У відчутті швидкоплинності часу, таким характерним для діяльності Олексія Михайловича та його найближчих сподвижників, легко вловити передчуття май-

бутніх перемін. Однак ця нова риса проявлялась у формі добре знайомій: справа, її виконання як стиль поведінки, що вже витісняв середньовічне споглядання, була доповнена есхатологічними очікуваннями. Виявилось, що благочестивими вчинками можна було не тільки віднайти особисте спасіння, а й не допустити пришестя Антихриста. Тому Никон, повністю підтримуваний царем, майже одразу ж після обрання патріархом взявся за церковну реформу. Здійснення її усвідомлювалося ним у координатах все тієї ж жорсткої парадигми спасіння, збереження й облаштування Православного царства та священства.

Природно, подібна програма вимагала, щоб зовнішньополітичні плани пов'язувались із завданнями реформи. Православні землі, що об'єднувались під благочестивою рукою московського царя, повинні бути об'єднані й уніфіковані у всьому. Реформа Никона виходила з визнання того, що московський церковний обряд і церковні книги відмінні у своїй благочесті від грецьких. Отже, їх треба привести у відповідність до останніх. Але що є ця відповідність, як не єднання з грецькою і тією ж українською церквою, що вже провела відповідні виправлення? Причому виправлення або, точніше, досягнення церковної єдності, що здійснюється напередодні входження України до складу Московської православної держави! Таким чином, вселенський терен складається з цілої низки логічно пов'язаних і внутрішньо обумовлених дій. Це і церковна реформа, що сприяла зближенню та єднанню православних церков, без чого для православних сподвижників не може бути справжньої вселенської єдності. Це і підданство України як один з перших кроків у будівництві Православного царства – необхідної умови, форми буття «великого християнства».

Подібні настрої важливі ще й тому, що пояснюють зміну позиції московських політиків в українському питанні. Як відомо, до цього в зв'язку зі зверненням про підданство у Москві ставились з недовірою й ухилились від його обговорення. І річ тут не тільки в небажанні викликати невдоволення Речі Посполитої або в насторозі, яку відчували Романови стосовно козаків взагалі, а до запорозького війська особливо. Необхідною умовою було подолання релігійної недовіри, постійної підозри у «зіпсованості» українського та білоруського духовенства католицизмом і уніатством. До середини століття в результаті дій столичних ідеологів православ'я ця недовіра була переборена, що, поза сумнівом, вплинуло на прийняття політичних рішень 1653–1654 рр. На мою думку, релігійно–ідеологічні аспекти і завдання мали тут визначальне значення. Крім того, при такому підході «імперська тема» набуває несподіваного, хоча і небезперечного повороту. В самій ідеї створення Православного царства вже проростали імперські ідеї. А умови, на яких Україна увійшла до складу Московської держави, можна розглядати як модель майбутньої відбудови імперії з апробацією всіх тих особливостей і відмінностей, притаманних Російській імперії XVIII – XIX ст. порівняно з іншими державами. І справді, сподівання України на те, що в Московській державі вона знайде для себе автономію, збереже свою ідентичність, було повною ілюзією. Гетьманська Україна, яка постала до життя у 1648 р., визволившись з–під влади Польсько–Литовської держави і утворивши свій гетьманський уряд, стала де–факто цілком незалежною державою. Та, перебуваючи з 1654 р. у складі Московської держави, вона поступово опинилась ніби в «чорній дірі», за якою закрився навколишній світ. І річ тут не тільки в Б.Хмельницькому чи його соратниках і правонаступниках, а й у його величності часі, що диктував свої умови. Треба врахувати одну особливість. Перебуваючи у складі Польщі, Україна в епоху Середньовіччя якщо й не складала з нею одного цілого, то бодай була причетна до

нього. З початком Реформації, релігійних війн ситуація змінюється. Ми бачимо, як серед українського суспільства починають співіснувати протилежні тенденції. Саме в цей період виникають взаємовиключні концепції. Одні бачили Україну в складі Москви, інші – Польщі, а треті – Туреччини. Все це свідчить про цілковиту втрату цілісності, що характерно для даної епохи (для українського суспільства такої цілісності бракувало й у кращі часи). А концепції щодо самостійної, повністю відокремленої від усіх держави не було та й не могло бути, тому що не було ще концепції нації–держави (внаслідок соціально–політичного розвитку українського суспільства), як і не було остаточно сформованої української нації, і як наслідок – соціальна й політична неготовність українського суспільства творити таку державу.

Розпад єдиного містичного тіла призвів до зміни есхатологічної перспективи у XVII ст., і в результаті глобально змінився й сам універсум середньовічного міфу. На мій погляд, епохи Реформації і Відродження розпочали, а епоха Просвітництва завершила формування «національного міфу», основним змістом якого була абсолютизація держави. Саме епоха Відродження створила міф про виняткову роль свідомої волі у перетворенні суспільства, про невідворотність державного примусу та його виправдання вищими завданнями могутності країни й добробуту народу. «Національний міф» у своїй генезі розгортався навколо виняткової ролі держави як історичного суб'єкта в радикальних перетвореннях, що знаменували вступ Росії в Новий час. Відштовхуючим моментом міфотворництва стали петровські перетворення і сама особистість перетворювача. Саме в цю епоху Бог починає віддалятися від людини, зате цар Петро з початку XVIII ст. дедалі частіше почав називатися «Христом». Так закономірно виник універсум петровського часу – служба царю стала фактом релігійного спасіння, про що не переставав повторювати у своїх проповідях Теофан Прокопович.

І все ж виникає запитання, що насправді було специфічним у способі дій першого російського імператора? Особистість героя–культуртрегера? Але цей образ був загальником для просвітницької ідеології, відтворював у секулярному вигляді сюжет космогонічного міфу.

Роль державної влади? Але на початку епохи повсюди державу «вело за собою просвітництво» [88]. Ідеологема знання як благодаті, що перетворює людину й суспільство, з'явилась на рубежі XVII–XVIII ст. доктриною «регулярної» держави, озброєної знанням історичного суб'єкта, який упорядковує свою діяльність і реорганізує свої інститути відповідно до вимог Розуму, вносить розумний порядок у життя суспільства. Саме ця доктрина стала вихідною і залишалась стрижневою в російському Просвітництві.

Відомо, що Петро бачив себе скульптором, який створював країну за своїм задумом. Супроводжуючі все XVIII ст. варіації образу відтворюють загальну ідею: цар створює країну з певного безформенного матеріалу в надії, що його творіння оживе, подібно до Галатеї Пігмаліона. У репродукції сюжету античної міфології як образу змін вбачають і відбиток суб'єктивності перетворювача, що ототожнив національну традицію з неживою матерією, і об'єктивний стан традиції до початку перетворень. Як би там не було, нігілістичне ставлення до історичної традиції – теж загальне місце просвітницької ідеології, про що свідчить популярна ідеологема tabula rasa.

Повертаючись до України та її долі, треба зазначити: опинившись під протекторатом Росії, Україна ніколи б не змогла домогтися самостійності, оскільки вона ста-

ла одним з тих «матеріалів», з якого ліпилась російська імперія, не кажучи вже про те, що й сама історія українського народу для Петра та його послідовників була tabula rasa.

Продовжуючи розмову про події 1648–1654 рр., хочу зазначити, що українська історіографія бачить цю добу в таких ракурсах, як: романтична героїзація і пошуки оголеного соціального конфлікту селянської війни, боротьба за національну незалежність і релігійне протистояння, несхожість польсько–українських світів і месіанський міф великої битви за «воз'єднання з братнім єдинокровним російським народом», бунт черні та епохальний етап народження Української держави. Але цей період можна назвати ще й громадянською війною. Війна точилася не тільки між поляками й українцями, а й з тією частиною українського суспільства, яка спольщилася і виступала вже на протилежному від України боці. Я вже наводив цитату з «Треноса» Мелетія Смотрицького, де він вказує на окатоличення 31 найбільшого українського роду. А ось ще свідчення 1606 р. одного з українських письменників у трактаті «Пересторога», в якому він зауважує: «Читаючи хроніки польські, знайдете про це досить, як поляки українські землі пообсідали, поприятелювавшися з ними (тобто українцями) й царські доньки свої за українців давши, через них свої обичаї оздобні й науку вкорінили так, що українці, увійшовши у зносини з ними, позавидували їх обичаям, їх мові й наукам і, не маючи своїх наук, у науки римські свої діти давати почали, котрі з науками й до віри їх (латинської) призвичаїлися і так поволі науками своїми (поляки) все панство української до римської віри привели, що потомки князів українських з віри православної на римську вихрестилися, і назвища й імена собі позміняли, немовби не знали, що вони потомки побожних прабатьків своїх. А після того православ'я грецьке озимніло та в погорду прийшло й занедбання, бо ж особи знатних панів, погордивши своїм православ'ям, до урядів духовних приходити перестали, але кого–небудь на них поставляли, по волі тільки самої посполитої людини» [89]. Звичайно, що дана ситуація не могла не створювати розколу і протистояння у суспільстві. Пригадаємо, що найлютішим ворогом українського народу був Ієремія Вишневецький.

Не треба відкидати також і унії, що виявилася одним з найскладніших чинників, який вплинув на розвиток української самосвідомості у період до середини XVII ст. Як будь–яка значна подія, вона не може бути оцінена за біполярною шкалою «добре–погано». У її процесі найяскравіше була висвітлена проблема розколу українського суспільства на горизонтальному та вертикальному рівнях.

Конфлікт єпископа Балабана з Львівським братством був передусім соціальним конфліктом між станами. Він відбувався на тлі пресингу польської влади та магнатів на українське духовенство, частина якого не витримала. Звичайно, у єпископів–заколотників були слушні резони. Це і намагання зрівняти українців у правах з поляками, і прагнення отримати доступ до реальної влади, і розуміння привабливих сторін католицтва, що уособлювали західний вплив як такий. Зрозуміло, що такий компроміс було сприйнято позитивно далеко не всіма.

Розкол, що стався в результаті прийняття унії, не давав перспектив нового об'єднання. Це зайвий раз засвідчила дискусія, що розгорнулася в літературі навколо унії. Вона, безперечно, сприяла пожвавленню інтелектуального життя та продемонструвала великі потенціальні можливості української думки. Але передусім вона показала відмінність розуміння основних процесів різними верствами населення. Г.Флоровський писав, що «... уніатські єпископи своє підпорядкування римській владі та

юрисдикції вважали «об'єднанням церков». А тому опір народу розглядали як канонічну сваволю та бунт, як повстання непокірної пастви проти законної ієрархічної влади» [90].

Я не торкаюся тут питання про середню українську шляхту, яка також була втягнута у двосторонню боротьбу.

Вказані факти та багато інших свідчать про те, що розкол, який стався в українському суспільстві і призвів вперше до протистояння цього суспільства, а потім уже до визвольної війни. З певною долею вірогідності можна прислухатися до слів польського короля Яна Казиміра, який заявляв, що Річ Посполита почала воювати з козаками лише з 1651 р., а до цього українці боролися між собою [91].

І ще кілька слів щодо українського козацтва. Про нього вже стільки написано, що немає потреби зупинятись на його генезі. Віддаючи шану нашим славним предкам і схиляючи перед ними голови, треба зауважити, що вже з самого початку його виникнення з'являються міфологеми, в яких утверджувався погляд на запорожців як на ідеальних християнських воїнів–лицарів. Доводилось, що вони уособлюють непереможну міць і славу українського народу, виступають надійною опорою православної церкви, могутніми захисниками від польської шляхти. В тій чи іншій інтерпретації ці міфологеми живуть і понині.

У реальному житті все було не так просто. Як відомо, слово «козак» тюркського походження, яке означало сторож, вартовий. Під 1308 р. у Сугдеї (сучасний Судак) згадуються козаки, але вже як розбійники. За пізнішою фіксацією це слово в цілому ряді тюркських мов означало вільних найманців, вояків, що покинули свої улуси, степових розбійників, а в широкому значенні – вигнанців, бездомних людей, авантюристів, нежонатих молодиків. Згадує про татарських козаків і тогочасний польський хроніст Ян Длугош, визначаючи їх так: «... втікачі, розбійники і вигнанці, що їхньою мовою звуться козаками».

Підсумкову характеристику тюркського козацтва дав у «Енциклопедії ісламу» відомий сходознавець Бартольд: «Починаючи з XV ст., тюрки і монголи називали козаком особистість, яка з політичною метою відокремилася від своєї держави і сама чи з родиною вкупі шукала шляхів опанування степу» [92]. Що стосується українського козацтва, то воно має іншу природу. Козаків–татар породжував розклад родоплемінних відносин, з яких виламувалися свавільні одиниці. Натомість українські козаки – християни, котрі здаються ніби дзеркальним відбитком своїх татарських колег, були ранніми носіями розвинутого індивідуалізму, протиставленого державі та її королю. Але і в першому, і в другому випадку був спільний соціальний статус: як козаки–татари, так і українські козаки були маргіналами. Причому українські – маргіналами–антидержавниками. Детальна характеристика маргіналів дана вище. Що ж до козаків, то вони належали швидше до такого типу маргіналізації, коли межовість та периферійність консервується надовго. Для неї характерна вертикальна мобільність з переміщенням зверху вниз. Пригадаймо, що козаки – це не тільки селяни–втікачі, а й часто–густо середня українська шляхта, яка в результаті польської експансії втрачала свій соціальний статус у суспільстві й перебиралася в Січ. Крім того, маргінальність козаків була і природною, і штучною. Тобто козаки – це маргінали, яких внаслідок соціальних, економічних і культурних процесів відкинуло польське суспільство. З другого боку, вони набули рис соціальної стійкості, «зависли» в надломах соціальних структур. Іншими словами, це була свідома політика польської влади, яка тримала на периферійному, дискримінаційному і обмежуваль-

ному становищі тисячі й тисячі козаків, не визнаючи за ними права повноправних членів суспільства. Можна сказати, що козаки з їхнім центром – це корпорація, тобто спільнота людей, об'єднаних спільною історичною долею.

Через своїй соціальний статус козацтво як таке, протестуючи проти польської державності, індиферентно ставилось і до державотворчих процесів в Україні. Так, вони брали активну участь у визвольній війні. Так, з–поміж них пішли найвідоміші сподвижники Б.Хмельницького, але ці ж козаки часто діяли всупереч спільним інтересам (якщо можна говорити про спільні інтереси в українському суспільстві на той час). Пригадаємо хоча б події, пов'язані з розгромом навесні 1659 р. російської армії на чолі з князем Трубецьким–Виговським. Але його подальший успіх, як відомо, не був закріплений у зв'язку з повстанням проти нього всього Запоріжжя на чолі з Іваном Сірком. А ця перемога так потрібна була Виговському, щоб закріпити і втілити в життя Гадяцьку угоду. Адже вона давала надію на власну державність у складі конфедеративного об'єднання Польщі, Литви й України. Можна сказати, що втілення в життя Гадяцької угоди зірвалося саме завдяки запорозьким козакам. Це ж можна сказати і про спроби П.Дорошенка об'єднати Правобережну та Лівобережну Україну й про неоднозначну позицію з цього приводу запорозьких козаків. Подібні приклади можна ще наводити й наводити, але бажано зрозуміти, чому українські козаки поводились саме так. По–перше, не забуваймо, що це були все ж таки маргінали, порубіжна верства суспільства, викинута з суспільства. Відповідно, для свого виживання вони створюють корпорацію, де всі інші відносно них були «чужими». По–друге, за великим рахунком, Запорозька Січ – це братство, де основним змістом було єдине сакральне начало, тобто метафора єдиного містичного тіла. Для його збереження потрібно боротися проти всього і всіх, що й робили козаки. Крім того, якщо на Заході цю сакральність–містичність різних братств зруйнувала Реформація, то тут, в Україні – це братство залишилося неушкодженим, тому що сама Січ перебувала як на периферії суспільства, так і на периферії країни, і реформаційні процеси сюди практично не доходили, що призводило до консервації старої епохи в поглядах даного братства (козацтва), тоді як себе проявляла вже нова епоха.

По–третє, не можна не погодитись з Пантелеймоном Кулішем, який, характеризуючи козацтво, висловив таку сентенцію: «Не сприймаючи сімейного начала, козацтво заперечувало й саму ідею суспільного» [93].

По ходу справи хотів би кількома реченнями зупинитись на одній проблемі, пов'язаній з визвольною війною українського народу. Мова йде про працю В.А.Смолія та В.С.Степанкова «Українська національна революція XVII ст. (1648–1676 рр.)» [94], яка була неоднозначно оцінена істориками.

Викликає сумнів, а то й подив при прочитанні названої праці те, що «національно–визвольна революція» відбулася майже точнісінько за таким же сценарієм, як це було у жовтні 1917 р. в Росії, з уживанням тих самих виразів й зворотів, притаманних для радянських видань, що висвітлювали хід підготовки та проведення «соціалістичної революції». Я не буду в деталях зупинятися на характеристиці вказаної монографії – це чудово зробила Н.Яковенко, з якою я абсолютно погоджуюсь[95].

Річ в іншому. Чому ми вирішили, що наші предки можуть мислити нашими категоріями, можуть жити нашими проблемами, нарешті, сприймати навколишній світ відповідно до нашого світосприйняття? Іншими словами, чому ми, характеризуючи минуле, завжди намагаємо перекинути сучасність у це минуле і не полишаємо надій

модернізувати історію чи вписати в неї сучасність. Певною мірою я розумію, чому так. Усі ми вийшли з минулої системи. А своєрідною відповіддю на ідеологічний тиск тоталітарної влади постала у нас ідеологія позитивізму (мова, звичайно, не йде про позитивізм у світовому масштабі, а лише про його обмежений і досить специфічний прояв у певному часовому просторі), що стала засобом порятунку від знищення вільної наукової думки. Вона не могла не бути позитивістською через те, що необхідно було відповідати на тези від ідеології фактами від джерела. Сфери поділились: теоретичні постулати почали відторгуватись самі собою як нічим не доведені, проте особливу цінність здобули факти, що розумілись як те, що було «насправді». До речі, на цей момент також звернула увагу Н.Яковенко при аналізі названої праці. Тривале протистояння призвело до того, що сторони–супротивниці стали в чомусь одна на одну схожі. Позитивізм почав ставитись до себе як до сфери, в якій тільки й може здійснюватись «справжня» наука. Тобто відторгнутою виявилась сфера узагальнень, синтезу – в ній (до цього часу) бачиться лише намагання підкорити наукове пізнання. Вийшло, що синтез не потрібний взагалі або його час не прийшов.

Позитивістська методологія була єдиною можливістю вижити в умовах несвободи творчості. Право говорити «від імені джерела» про те, як було насправді.

Синтетична побудова історика, яка претендує на науковість, – завжди від джерела. Не приймаючи в цілому доктринальні ідеї, історик повинен їм щось протиставити. Щоб щось протиставити, треба було увійти в зону «спільної» мови з тим, що ти не сприймаєш. Відповідно, ідеологічній доктрині протистоїть ідея неапріорності джерела та індуктивний метод сходження від часткового до загального. Звідси парадоксальне знаходження «повторів» – епохи наближувались настільки, що знаходилось пояснення усьому: людина не змінюється, залишається у фундаментальних своїх знаннях однією і тією ж. Виходило, що вивчаючи XX ст., опосередковано розумієш століття XVII. Саме тому основний стрижень історії як процесу – це історія, як правило, політична. Зв'язок часу й особистості історика віднаходив себе у цьому контексті особливо яскраво. Однак, виводячи з джерела інформацію, не замислюючись про його культурну орієнтацію, історик–позитивіст прирікає себе часом на «споглядання в дзеркало», тому що бачить у ньому те, що хоче побачити, а не те, що міг би побачити, якби поставив проблему інакше, – в джерелі виявляється власна реальність, що не виводиться з себе і є іманентною. Таким чином, позитивістський постулат – йти від джерела – парадоксальним чином заперечував (і заперечує) саму можливість зрозуміти джерело як фрагмент іншої реальності.

Умовою панування позитивізму була наявність пресингу. Коли він щезає, ця парадигма перестає задовольняти виросли інтереси гуманітарного суспільства. Криза суспільна й криза наукова збігалися у часі. Позитивізм перестав бути самодостатнім у процесі пізнання, а «політична історія» – єдиним способом зрозуміти «минуле».

Наука нині стала внутрішньо асиметричною. Виникають постмодерністські дискурси з усіма «можливостями», що випливають звідси, проводити деконструкцію тексту через власне «Я», яке тепер загрожує історичній науці не менше, ніж будь–яка цензура. Тому що, звільняючись від усіх умовностей, зокрема й від такої «умовності», як принцип історизму, «Я» затьмарює собою інтерсуб'єктивність будь–якої епохи, що вивчається, робить неможливим знаходження в ній іманентного семантичного ядра.

Гадаю, було б неправильним вважати, що можна прийти до нової глобальної та єдиної концепції, яка об'єднає істориків, знявши всі можливі суперечності. «Відміни-

ти» позитивізм неможливо, тому що в основі будь–якої науки лежить позитивістська цікавість до джерела, «заборонити» постмодернізм не можна, тому що неможливо не пережити епоху, в якій дослідницьке «Я» стає фактом культури й суспільного життя, структуралізм і сам тепер переживає нелегкі часи, називаючи себе пост–структуралізмом, історична феноменологія органічно потребує позитивізму.

Проблема «загального результату» полягає у тому, що кожен напрямок не може не усвідомлювати обмеженість своїх підходів і уявлень. Позитивізм поганий не сам по собі, а як методологія, що претендує на пояснення всього, структуралізм поганий не сам по собі, а як напрямок сучасних пошуків, який претендує на глобальність і особливу повноту узагальнень, історична феноменологія погана не сама по собі, а як панацея тощо. «Загальний результат» буде тоді, коли виникає розуміння ресурсної обмеженості кожного напрямку. Саме в такій саморефлексії може здійснюватись «принцип доповненості», без якого важко уявити сучасну історичну науку.

Характеризуючи становище України XVI–XVII ст., я дуже часто вживав слово «розкол». І справді, саме в цей період дане явище набуло своєї зрілої форми. Уявлення про розкол виникло у зв'язку з релігійними процесами, а саме з прийняттям унії, але потім набуло узагальненого змісту. Розкол може розглядатися як найважливіша категорія, що характеризує крайню форму існування суспільства. Розкол є особливим станом соціальної системи, для якого характерний стійкий довгий розрив комунікацій між прошарками суспільства, життєво важливими для цілого, їх стійке відчуження один від одного, неможливість взаємопроникнення змістами і, відповідно, їхнього соціального взаємопроникнення. Він виник на об'єктивній основі загальновідомих фактів, а саме: надзвичайної стійкості, «почасовості», статичності народного прошарку культури, якому властиві власні ритми, який не збігається у часі ні зі змінами дійсності, ні з формами існування тієї культури, представники якої (мається на увазі українського суспільства) орієнтовані на більш «високу» польську культуру. В той же час він – «частина культури свого часу, складає з нею амбівалентне ціле» [96]. Внаслідок тих чи інших конкретних соціальних і культурних причин це порушення набуває стійкого, застійного характеру. Для розколу характерне зачароване коло. Він є не простим розривом між протилежними цінностями. Спроба однієї частини суспільства, наприклад, тієї, що зорієнтувалась на цінності польського суспільства, розширити на все суспільство ці чужі цінності призводить до активізації, посилення протилежних цінностей.

Таким чином, розкол став реальним, коли інновації, що проникали в українське суспільство з Польщі, а почасти із Західної Європи, не стільки засвоювались всім народом, скільки викликали у нього несприйняття цих інновацій.

Специфіка розколотого українського суспільства полягала ще й у тому, що воно виявилось не спроможним протистояти тим частинам суспільства, з яких одні були орієнтовані на Польщу, другі – на Росію, а треті – укорінені на «своїх» цінностях. А отже, розкол залишався непереборенним: у суспільстві сформувалися сили, що буквально його розірвали, атомізували. Жодна з протилежностей розколотого суспільства не могла знищити іншу, не знищивши себе. Тому історія України стала значною мірою історією постійних спроб абсолютизувати одну з протилежностей на шкоду іншій.

3.7. Українська державність у полоні соціалістичної утопії

Легко пророкувати минуле, важко майбутнє. Кажуть, багато пророчих книг написано заднім числом. І мені хочеться сказати заднім числом те, що видно вже сьогодні. А як ці потоки схрестяться один з одним, що коли візьме гору, чи надовго – завчасу не скажеш. Тут дуже багато залежить від випадку (наприклад, поразка шведів під Лісною 1708 р., втрата ними зброї і, як наслідок, поразка під Полтавою, а далі – смерть Мазепи) та свободної волі особистості (Б.Хмельницького). А хто знає, де Ганнуся розлила олію, щоби спіткнувся Берліоз? Хто знає душу майбутнього героя й антигероя історії?

Є закони зростання (населення, наприклад) і закони повторення. Але проявляються вони через людей. Немає нічого нового під місяцем і все – нове. Неповторний кожен ранок, і кожна квітка розпускається один–єдиний раз. Хоча вічно повторюється весна й осінь.

Десь зустрічаються випадок і особистість – натхненна Богом, натхненна дияволом (а інколи цілим клубком янгольських і демонічних віянь). Без образи Темуджина не було б походів Чингісхана. Без образи Володимира Ульянова за страченого брата не було б Леніна. Без хлопчаків, які називали Сосо Джугашвілі сином повії, не склався б характер Сталіна. З цього часу образа і ненависть багато разів породжували силу, що перекроювала картину світу. Зупинити цю хвилю рідко кому вдавалося.

Герої історії – її раби, заручники історичних духів, ідей, символів. Слід, залишений Наполеоном, – плата за продану історії душу. Харизматичний лідер, пасіонарій великі тільки за історичним рахунком порівняно з уявними героями, які завдань історії не розуміли і пливли у вітрах часу, як тріски, удаючи, що тримають у руках стерно корабля. Наполеон – великий порівняно з хабарниками з Директорії. Але порівняно із сильно розвиненою особистістю, що йде крізь історію, Наполеон – духовна ницість.

Сильно розвинута особистість іде крізь час до вічності, не по периферії кола, а до центру. Царство її – не від світу цього, не на поверхні, а в глибині: як у Будди, як у Христа. Звільнений дух проходить крізь історичні перемоги та історичні поразки, як сподвижник крізь бачення, не приймаючи їх і не заперечуючи, не даючи схопити себе. Звільнений дух розуміє хибність будь–якої єдино істинної релігії, будь–якої єдино істинної доктрини. Тому що такі доктрини перетворюють своїх адептів у рабів, як це сталося з марксистами і завтра може статись з антимарксистами. У звільненого духу немає історичних рахунків, немає бажання знайти винного й засудити його. Він пам'ятає слова Христа на Голгофі: «Прости їм, Господи, тому що не розуміють, що творять». Тому що ті, хто на авансцені історії, – її раби, і не годиться вільній людині судитися з рабами.

З цієї точки зору я запитую себе: хто винен у розп'ятті Ісуса Христа? Що до цього призвело? Зрада Іуди? Перестраховка Пілата? Кайафа і Ганна з їхнім релігійним націоналізмом? Чи Христос розп'ятий за гріхи всього людства з вічної волі? І подія ця народилась у глибині історії, визрівала тисячі років і тільки здійснилась у царювання Тиберія кесаря, при Понтійському Пілаті? Я думаю, що до розп'яття вели вітри вітрів, і людина могла тільки вибрати роль у наперед заданій драмі, але не змінити її хід і кінцевий результат. Як розбійники, розп'яті, могли зробити і зробили свій вибір: один насміхався з Христа, другий попросив його благословіння. Ні той, ні інший не змогли змінити долі Христа. Тільки свою власну.

Дванадцять апостолів почули слова Христа: «Один з вас зрадить мене». Зрадив один. Міг би зрадити й інший. Той, хто зрадив, згубив себе (однаково чому, якими шляхами диявол проник у його душу). Але якщо б ніхто з апостолів не зрадив, хіба Христос врятувався б? Все одно його б схопили, віддали владі та розіп'яли. Не так важко знайти і схопити людину, яка проповідує на площах. Ніякої необхідності в Іуді Іскаріоті не було. Була необхідність появи Христа поряд з тисячами Іуд. Необхідно було лікарю прийти до хворих. І майже невідворотно, що лікар, який прийшов у приміщення, де хворі на чуму, загине. А Іуда чи хтось інший прискорив його загибель – чи не все одно вже? Іуда зробив свій особистий вибір. Долі людства він не змінив. Неповторимий Христос, а Іуда, готовий зрадити Христа, завжди знайдеться.

Так і з будь–якою історичною подією. Світова війна могла початись у 1906–1909, 1911 рр. Вона почалася в 1914 році через вистріл Гаврила Принципа. Але якщо б осічка? Тоді війна почалася б кількома роками пізніше. Але вона почалася б. О.Герцен передбачав світову війну за кілька десятків років. Він говорив захисникам «порядку», які роздували шовіністичне безумство, щоб затримати розвиток соціалістичних утопій: «Буде вам війна Семилітня, Тридцятилітня...». А війна виштовхнула в реальність те саме, від чого націоналізм повинен був врятувати, – утопію. Саме війна 1914–1918 рр. перетворила історію у справжнє страхіття. І спасінням від цього страхіття здалася соціалістична утопія, яка виявилась ще небаченішим страхіттям.

XX ст. вимагало переходу до більш високої організованості, до збільшення ролі державного й міжнародного регулювання. Але цей поворот міг мати реалістичний характер (що постійно перевіряється досвідом) і характер фантастичний, який ігнорує досвід в ім'я єдино правильної міражної ідеї. При спробі заштовхати цю утопію в життя обов'язково щось не виходить. І обов'язково здається, що винні злодії: класові вороги, шкідники, шпигуни, космополіти... І час від часу суспільство, заражене вірусом утопії, охоплює судома кампанії з ліквідації ворогів, шкідників, космополітів тощо. І на перше місце висувається провокатор, якому утопія, власне, ні до чого, а головне – самі судоми, муки мільйонів і влада мучити мільйони людей. А потім, коли судоми закінчуються, і країна лежить у знемозі й гниє та заражує світ гниттям, немає сил перебороти інфекцію царства примар, що виникло від шлюбу утопії з реальністю. Все це ми побачили. Все це ми пережили і, переживши, зрозуміли. Але побачили і зрозуміли заднім числом, після експерименту, що здійснювався дідами.

Можна тепер звинувачувати скільки й кого завгодно: лібералістів, революціонерів чи весь український народ, що не зміг відстояти свою свободу – всі вони винні не більше, ніж медсестра, яка на кілька хвилин залишила смертельного хворого. Якщо б уявна медсестра сумлінно виконала свій обов'язок, помираючий все одно не видужав би. Останній імператор Візантії був мужнім воїном і відчайдушно захищав Константинополь, але Візантія впала. Антоніни на ціле століття затримали занепад Риму, але не зупинили його. Мудрі правителі не можуть слідувати один за одним безперервно. Все одно колись знайдеться Коммод (розбещений син доброчинного Марка Аврелія), при якому процеси розпаду підуть надзвичайно швидко. А в XX ст. йшло кілька таких процесів.

Розпадалися всі традиційні імперії. Утопія стала матеріальною силою, з якої народжувались нові, ідеологічні імперії. Можна було затримати хворобу (як ліками, опроміненням, ножем затримують ріст ракової пухлини). Але шанси на повне одужання були мінімальні й межують з вірогідністю чуда.

У 1917–1918 рр. розпалися тори імперії. Це не простий наслідок невдалої війни. Росія, Туреччина, Австрія програвали раніше війну за війною, не розпадаючись. А в XX ст. розпались і колоніальні імперії держав–переможців. Незважаючи на перемогу, Англія йде з Індії, Голландія – з Індонезії, Франція намагається утримати В'єтнам, Алжир, але нічого не виходить.

А утопія? Ідея утопії існує, починаючи з XVI ст. Проте вона кружляла над історією Західної Європи, як хмара, як сон. Реальна історія Заходу йшла так, що не було бажання вискакувати з неї. Безумство левеллерів і Робесп'єра швидко вичерпало себе. Гракх Бабех зі своєю змовою рівних – одинак. Тільки в розвитку незахідних країн, у процесі вестернізації, вивертання зі своєї власної історичної колії, виник певний стан безгрунтя, в якому утопія могла видатися наукою і захопити активну меншість, здатну поставити інших на коліна. Ідея утопії перемагає не там, де вона довго виношувалась, не в Англії, Франції, Німеччині, а в колишній Російській імперії. Не обминула ця доля й України, як складової цієї імперії.

Соціалізм – спроба моделювання не держави, а самого суспільства за допомогою держави. У цьому сенсі державі відводиться роль інструмента для зламу старих структур. Та за своєю суттю соціалістична ідеологія не пропонувала нічого конструктивного для моделювання майбутньої держави. Вважалося, що армія, поліція – це інструменти класового поневолення, досить знищити старі структури державності, й самі по собі зникнуть усі суспільні напруги. Це класична ідеологічна система XIX ст.

Культ соціалістичного інтернаціоналізму в Україні призвів до того, що чимало українських соціалістів боялися навіть думати про моделювання майбутньої української державності, оскільки перебували під постійним тиском як внутрішнім, так і зовнішнім. Українські та російські соціалісти стояли на різних позиціях. У програмах українських соціалістичних партій важливе місце займали вимоги національно–територіальної автономії. Саме ці вимоги викликали шалений опір російських соціалістів, які традиційно сприймали Україну як невіддільну частину Росії. Тому так легко записували українців до стану контрреволюціонерів, дрібнобуржуазників тощо. І як наслідок, українці почали на всі боки відхрещуватись від звинувачень у сепаратизмі, самостійництві й лякались навіть тіні незалежної української держави.

Навіть такий радикально націоналістично налаштований український політичний діяч, як Микола Міхновський, писав у своєму проекті програми Української Народної партії (цей проект стане основою виникнення у 1917 р. Української партії соціалістів–самостійників) про «чистий світлий храм соціалістичного устрою» і декларував солідарність українців з «іншими знедоленими народами» [97].

Українці на початку століття були класичним прикладом соціально несформованого народу, тобто народу, де чужа домінація отримала структурний характер у тому сенсі, що навіть на територіях, де дана група складала переважну більшість населення, майже всі визначальні ролі в суспільному розподілі праці, крім найменш престижних, були зайняті представниками інших народів [98]. Після Валуєвського циркуляра 1863 р. та Емського указу 1876 р. підросійські українці не мали легального доступу до рідномовних школи та літератури. І навіть у невеликих містах, де у 1870 р. міщани розмовляли місцевими українськими говірками, на початку століття «переважала мова російська або суміш російської й української» [99]. Навіть у 1917 р. українці ще були переважно селянським народом, мало втягненим у індустріальний розвиток свого краю. Профспілки та робітничий клас були російськомовними. Так само міська торгівля та панський маєток. «Безбуржуазність» – ось те ключове слово,

яке домінувало на той час в українській політичній думці. У 1909 році один український активіст говорив, що український рух був слабосилим саме через відсутність української буржуазії [100]. В.Винниченко у 1917 р. вихваляв «безбуржуазність» як чинник єдності народу в змаганні за соціальну і національну справедливість [101]. Всі українські політичні діячі визнавали це доконаним фактом.

Закономірно, що з десятками мільйонів селян, двома десятками тисяч інтелігентів та кількома індивідуалами серед інших класів тільки та ідеологія мала шанс отримати масову підтримку, яка могла дати артикуляцію національним та соціальним домаганням селянства, котре ще носило на собі залишки кріпацтва. Більше того, з другої половини XIX ст. в Європі взагалі домінував масовий соціалістичний рух, ідеологія якого здавалася найбільш «прогресивною», «модною», у контексті якого поневолені народи могли сподіватися знайти союзників у спільній боротьбі за свободу та справедливість.

Оскільки велика тінь XIX ст. у формі ідей Михайла Драгоманова була найважливішим соціалістичним конкурентом марксизму у XX ст., очевидно, потрібно зупинитись саме на ньому. Хоч якось у листі до доньки Драгоманов написав, що «для правильного розвитку народів їм треба мати державну незалежність», публічно він завжди відстоював федерацію рівноправних слов'янських народів.

Для Драгоманова національна проблема стояла нарівні з соціальною. У 1880 р. він разом з М.Павликом та С.Подолинським опублікував у «Громаді» напрочуд чітку й стислу програму, яка моделювала майбутню українську державність. Саме вона була впливовою аж до кінця Української Народної Республіки. Власне, ця програма й стала ідеологічним її підгрунтям, обумовила первісні успіхи, але й значною мірою спричинилася до її невдачі [102].

Як зазначав Іван Лисяк–Рудницький, учений, який взагалі акцентував увагу на домінуванні ліберальних моментів над радикальними і соціалістичними в драгоманівській політичній теорії, в центрі візії Драгоманова був анархосоціалізм П. – Ж.Прудона. За Драгомановим, кожна особа, кожна спілка, кожна громада має бути вільною від насильства згори. Він визнавав право на існування лише за вільними творчими спілками. Його гасло: «Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадянство людей і товариств» [103].

Дві проблеми з цією візією. Вільна асоціація без зафіксованих структур нежиттєздатна, бо не має авторитету бути арбітром для регіонів і не може мобілізувати ресурси для спільного захисту від чужих, могутніших політичних об'єднань. Щодо федералізму – це стара ідея, на яку справили свій потужний вплив процеси у США. У 1823 р. в Російській імперії утворилося Товариство з'єднаних слов'ян (Общество «Соединенных Славян»), котре проголосило своєю метою об'єднання всіх слов'янських земель на федеративних засадах [104]. Утім, аналізуючи федералізм, Ленін писав, що будь–яка асоціація можлива лише за умов існування спільного бажання таких відносин. Однак розуміння федеративного устрою українськими та російськими соціалістами мали істотні розходження. З–за спини великоросіян постійно визирала знайома тінь шовініста–держиморди, і вони постійно переходили, як з гіркотою зазначав той же Драгоманов, з «грунту демократично–федералістичного на грунт офіціяльно–централістичний» [105].

Драгоманов вважав, що Україна має бути федерацією вільних громад, у рамках міжнародної федерації подібних громад на основі аграрного соціалізму, без армії, з народною міліцією, де кожен громадянин має власну зброю.

Така позиція могла бути (і в подальшому таки стала) найважливішою причиною краху напівдрагоманівської Української Народної Республіки. Брак конвенційних державних структур, засвоєння драгомановської загальносоціалістичної вимоги, скасування державної армії та утворення «народної міліції», загальне озброєння народу прямо привело до доктрини Винниченка – Шаповала, датованої 1917 р., про непотрібність Україні своєї власної армії, що своєю чергою зумовило трагедію під Крутами. Адже держава, яка залежить від доброї волі окремих громадян у сфері захисту своєї національної безпеки, завжди буде слабшою за державу, яка може примусити своїх громадян за неї воювати.

Можливо, видасться дивним, але, повертаючись до драгоманівських ідей, що були замішані на анархосоціалізмі, хочу навести слова Н.Махна, який уявляв лад, при якому «вся країна покривається місцевими абсолютно вільними й самостійними соціально–суспільними самоуправліннями трудящих... Через свої районні, обласні та загальнонаціональні з'їзди ці місцеві господарські й суспільні органи самоуправління встановлюють загальну схему порядку і трудової взаємності між собою... Наша трудова община буде мати всю повноту влади у самої себе і своєї волі, свої господарські та інші плани і міркування буде проводити через свої органи, які вони створюють, але які не наділяють ніякою владою, а лише певними дорученнями». [106] Як видно, цей ідеал був чистою утопією і не передбачав нічого іншого, крім безкінечно малих конфліктів з різних причин, які поступово переростають у великий конфлікт. А хіба не це саме ми спостерігаємо на прикладі Центральної Ради, створеної значною мірою за державотворчим проектом М.Драгоманова.

Соціалістичні та народницькі ідеї М.Драгоманова, для якого вони були синонімами, значною мірою наслідував Голова Української Центральної Ради, перший Президент УНР М.Грушевський. Особливо вплив переконань М.Драгоманова помітний у четвертому–сьомому томах «Історії України–Руси», присвячених історії України від занепаду Київської держави до козацьких війн 1620–1630–х рр.; в останніх же книгах, де йде мова про епоху Б.Хмельницького, домінує драгоманівська теза про злиття у разі «плебейських націй» факторів соціального і національного визволення. Спрощено концепцію М.Грушевського можна підвести до наступного: єдиним героєм історії є народ (в його тлумаченні – це передусім низи, «народна маса»), тому історичний прогрес тотожний реалізації «народних устремлінь» у боротьбі за притаманну конкретному народові головну ідею; остання зберігає постійність протягом століть, незважаючи на зміну політичних і культурних обставин – поки живе даний народ. До особливостей головної ідеї українців учений відносить схильність до демократії, а також розвинуті ідеї соціальної справедливості та рівноправності (втілені, наприклад, у козацтві – факторі одночасно соціальному й національному; саме за його закликом український народ вступає у боротьбу не на життя, а на смерть за здійснення своїх мрій і бажань). Логічним наслідком подібних поглядів стало негативне в цілому ставлення М.Грушевського до держави як апарату примусу, а також до політичних еліт – носіїв влади, і симпатія вченого стихійним рухам протесту, в яких ніби реалізується право народу на повстання в ім'я ідеалів свободи. Згідно з одним із постулатів історика «в конфліктах народу і влади вина лежить на владі, тому що інтерес трудового народу – це вищий закон будь–якої спільноти, і коли в державі трудовому народу погано, це його право розраховуватись з нею» [107].

Як і більшість українських соціалістів, М.Грушевський дивився на Україну як на країну, насамперед, селянську. Він вважав, що в Україні інша база соціальної ре-

волюції, ніж у Росії чи на Заході, що вона пішла іншими шляхами і з другого боку підійшла до розв'язання соціальних проблем, а отже, соціальна й політична роль селянства буде визначальною в Україні дуже довго, а може, і завжди.

У статті «Повороту не буде» голова Центральної Ради писав: «Міцна власть українська, викована в огні сеї війни з Московщиною, увільнить дійсну трудову людкість від терору розагітованих «товаришів» і дасть змогу селянству й робітництву України будувати своє життя в інтересах своєї продуктивної праці, а не зрівняльного грабування економічних запасів». Він знову підтвердив соціальний зміст України як твердої «кріпості соціалізму». «Будуємо республіку не для буржуазії, а для трудящих мас України і від свого не відступимо».

Про Центральну Раду і її міністерства М.Грушевський говорить лише як про соціалістичні. «Не тільки демократичні свободи, проголошені нами свобода слова, преси, сумління, спілок, страйків і організацій, але й ті соціально–економічні реформи, які проголошені нашими універсалами й законами: закон земельний, закон про робочий день, про контроль над продукцією й кредитом, про державну монополію торгу важнішими предметами пожиткування і таке інше – всі вони зостаються цілими і ненарушеними. Не може справдитись партія противників цих реформ, що нинішня війна спалить і їх разом з анархією, з більшовизмом, з усобицею».

Задля здобуття кінцевої мети народу М.Грушевський бачив можливим об'єднати всі суспільні верстви України – селян, робітників і панів, «які прихильні свободі й добру свого краю і народу українського. Не повинні тепер спорити про те, в чім вони різняться в справі земельній чи іншій, тільки мати перед очима ту спільну політичну справу, яка їх об'єднує». Отже, М.Грушевський вважав, що боротьба за Українську автономну державу позбавить українське суспільство внутрішнього протистояння і таким чином усуне грунт для соціальних суперечностей.

25 листопада 1917 р. Центральна Рада залишила чинними всі закони Російської імперії, які діяли на території України до 27 жовтня 1917 р., аж до створення особливих українських законів. Так, поряд з іншими, в Україні залишився чинним закон Тимчасового уряду від 22 червня 1917 р. «Про розпорядок розвитку та прикладення діючих законів про охорону праці» та інші закони, які свідчили, що Центральна Рада та її уряд у розв'язанні соціально–економічних питань взагалі у перші місяці революції виходили з оцінок українських соціалістичних партій, які, до речі, в оцінці характеру революції дотримувалися тих самих оцінок, що й російські, кваліфікуючи Росію як країну, що вступила в стадію буржуазно–демократичного ладу в системі капіталістичних відносин. «Ми сприймали революцію, як буржуазно–демократичну, – писав по гарячих слідах В.Винниченко, – і самі не робили ніяких замахів на буржуазно–демократичний устрій, завдяки тому з боку не соціалістичних елементів не могли зустріти належного відпору».

Залишалися недоторканими і призначені Тимчасовим урядом комісари, які перейшли на службу до Центральної Ради і були взяті нею під захист.

25 (за старим стилем) січня 1918 р. Мала Рада поспіхом прийняла Закон про 8–годинний робочий день, опублікований уже під час перебування уряду в Житомирі. Закон поширювався на всі підприємства, що користувались найманою працею, незалежно від його розмірів та від того, кому воно належить.

Передбачалося створення Головної Ради праці для регулювання відносин на підприємствах. До організації Головної Ради праці її функції мало виконувати «Головне присутствіє фабричних та гірничо–заводських справ у м.Києві».

Прийняття цілого пакету законів, які підтверджували соціалістичну природу Центральної Ради, призвело до того, що «соціальна політика Центральної Ради, особливо земельний закон 18 січня, служила грунтом не тільки для агітації проти Української Республіки серед буржуазних кіл, але нею пробували дискредитувати Українську державу в очах німців і австріяків, пошукати в них опори й помочі проти соціальної політики Центральної Ради і проти Української державності».

Поміщики вимагали скасувати селянські організації та земельну реформу, повернути роздані селянам землі. На місцях велася агітація, у тому числі й серед німецьких офіцерів, за відсторонення соціалістів від влади й передачу її в руки якоїсь, як писав згодом М.Грушевський, «нікому не відомої української буржуазії (котрої фактично й немає), – щоб вона за допомогою німців закріпила українську державність на підвалинах буржуазних».

Важливо зазначити, що процес державного будівництва був перерваний наступом і зайняттям Києва більшовиками. Після повернення Центральної Ради до Києва, за словами М.С.Грушевського, довелося «відновляти до грунту розбиту й поруйновану ними адміністративну машину».

Для кращого розуміння ситуації, в якій довелося працювати Центральній Раді та уряду УНР після повернення до Києва, наведемо свідчення М.Грушевського. «Дійсно, – пише він, – Центральна Рада дістала Україну назад до своїх рук у стані просто жахливім. До того неймовірного розвалу, в якім лишила її чотирилітня війна і всеросійська анархія, витворена революцією, наклалися страшенні результати більшовицького погрому. Український уряд дістав у спустошених більшовиками просторах міста з пограбованими банками, з цілком знищеними установами, залізницями без локомотивів і вагонів, зі зруйнованими мостами і станціями, з неоплаченими за кілька місяців службовцями, які, перш за все, вимагали зарплати, інакше загрожували страйком... Заводи стояли без палива. Копальні позаливала вода, тому що водоливи не працювали цілими місяцями – бракувало вугілля тощо. Зате скрізь на український уряд чекали рахунки за неоплачені російським урядом достави, військової роботи тощо.

З усіх боків тислися до українського уряду, до Центральної Ради, вимагаючи грошей, розпоряджень, ладу, порядку, ставлячи на їх рахунок усі прояви безладдя, недостачі грошей, запасів, розграбованих більшовиками». Використовуючи цей катастрофічний стан, як зовнішні, так і внутрішні недруги Української держави вимагали різних політичних і економічних поступок на користь своїх держав. Місцеві буржуазні кола й агенти центральних держав натискали, домагаючись поступок буржуазним реформам і принципам. Неприхильники Української держави, зі свого боку, пильно стежили за кожним кроком Центральної Ради та її уряду, щоб знайти докази буржуазної, реакційної політики, аби дискредитувати їх в очах пролетаріату й особливо – селянства, яке ловило всі ці інструкції, смертельно боячись за долю аграрної реформи... Таким чином, усі ті напрацювання, що їх вдалося зробити за кілька місяців Українській Центральній Раді, були майже повністю знищені. Державний апарат довелося будувати практично заново.

Директорія зіткнулася з тими ж проблемами, що й уряд Грушевського. З одного боку, сильний тиск так званих буржуазних держав Антанти, котрі взагалі були проти будь–якого соціалістичного експериментаторства, з другого боку – Радянська Росія, яка прагнула контролювати Україну. І, нарешті, був Денікін, який також за допомогою Антанти хотів реставрації «єдиної неділимої».

У цьому пункті історії українську державність могла би врятувати лише консолідація усіх проукраїнських сил, безумовні поступки і компроміси всіх політичних партій, рухів, лідерів заради однієї мети – незалежної держави. Проте було вже запізно. Політичний розкол в Україні дійшов своєї критичної межі. В середовищі селян були сильні позиції боротьбистів, котрі підтримали радянську платформу, російськомовні робітники в своїй основній масі залишалися байдужими чи ворожими до українського руху.

Гетьманщина була знесена величезним селянським повстанням на чолі з Петлюрою, що знищило рештки української армії Скоропадського. Після падіння гетьманського уряду сільські повстанці просто поверталися до домівок, і перероджена УНР залишилася майже без оборони. Тож Петлюра почав призначати отаманами Української Народної Республіки будь–кого, хто міг би командувати, мав зброю і виявляв лояльність до уряду Директорії, сам же присвоїв собі титул Головного Отамана УНР. Винниченко мало що перебільшував, коли написав, що буквально будь–хто міг стати отаманом, треба було тільки оголосити бажання боротися з більшовиками – і Петлюра послав би грамоту й пару мільйонів новонадрукованих українських карбованців. Ніякого оперативного контролю над цими отаманами не було. Результатом став епізод української революції, відомий під назвою «отаманщина». Вже у листопаді 1918 р. отаман Болбочан розстріляв лідерів Ради робітничих депутатів у Харкові, а влітку 1919 р. за наказом Петлюри був розстріляний сам як погромник. У хаосі отаманщини починалися погроми, ініціатори яких могли раптом перейти від однієї сили до іншої, претендуючи на свою частину при українській центральній владі.

Трудовий Конгрес, якому Директорія мала передати владу, перетворився на політичний фарс. Українські соціалісти (а саме вони складали тут основну частину) один одного не чули, і досягти компромісу, а тим більше прийняття якоїсь спільної платформи на базі зміцнення центральної влади та державності не вдалося. Ура–патріотичні виступи Винниченка і його сподвижників уже глушила російська більшовицька канонада.

Підсумовуючи сказане, хотілося б висловити деякі думки. Хоч би як ми хотіли бачити українську державність 1917–1920 рр. як результат віковічної мрії українського народу, що усвідомлено йшов до своєї мети, і отримання цієї державності через повну незалежність від Росії, разом з тим не можна не зауважити, що українська революція у 1917 р. стала частиною загальноросійського хаосу, що резонував зі світом, і мала деякі аналогії з добою Хмельницького. Обидва переломних моменти української історії об'єднує невизначеність кінцевих завдань руху: вони кристалізуються у ході самої боротьби. Визначити вірогідний розвиток подій на їхньому початку практично неможливо: порив національного відродження на певному етапі ще може ослабнути, наштовхнувшись на посилення жорсткості імперського режиму й асиміляцію. Для успішного розвитку цих процесів потрібні сильні стимулятори – передусім із середини. В часи Б.Хмельницького – це жорстоке суперництво польської та української еліт. Козацька старшина намагалась зайняти достойне місце серед правлячої верстви Речі Посполитої і мала для цього всі шанси, насамперед могутню військову силу. Під час Першої світової війни польське питання також значною мірою прискорило розв'язання української проблеми (на це, як правило, не звертають уваги). Як відомо, Тимчасовий уряд намагався сформувати на території України польські частини. Це викликало справжню бурю, тому що польським поміщи-

кам дозволялося мати збройні загони для захисту власних маєтків. Українському селянину після цього про свою землю доводилось тільки мріяти або рішуче братися за зброю. Але чомусь історики, говорячи про революцію в Україні, за давньою звичкою починають з повстання у Волинському полку. Але без яскраво виражених масових настроїв всередині самого українського суспільства виступ волинців міг стати рядовим епізодом лютневих подій.

У 1917 р. розмах подій в Україні великою мірою визначався тим, що тут концентрувались маргінальні, у тому числі й етномаргінальні елементи. Це якоюсь мірою нагадувало події визвольної війни 1648–1654 рр., про що вже згадувалось вище. Непевні й революційні часи ставали для цієї проміжної верстви зоряним часом. Паралельно наростав і моральний розклад, що відбилося в цілому на суспільстві. У ньому наростав розкол. Невпинно руйнувались внуртрішні зв'язки, дезорганізація охоплювала життєво важливі центри, слабкий ринок. У всі щілини суспільства проникав ірраціональний страх, що примушував шукати вихід у звертанні до древніх форм життя. Суспільство було на краю прірви від наступаючого звідусіль хаосу, що руйнував передусім найбільш складні й ефективні досягнення накопиченого культурного багатства. Воно розвалювалось на атоми локальних світів, здатних вести безконечну війну один з одним, прирікаючи на загибель міста, села, тисячі людей. Суспільство, позбавлене внутрішніх інтеграторів, не спаяне навіть спільним торговим інтересом, складалось з безлічі натуральних господарств, інтереси кожного з яких не поширювались далі власного городу. Духовні передумови локалізму, включаючи спробу сформувати, відновити додержавний вічовий ідеал, прийняли характер анархізму. Звідси і поява такого явища, як махновщина.

Сила локальних світів давала можливість припустити, що для цієї державності буде характерна не сильна централізація, а, навпаки, панування локальних світів, можливо, середнього рівня.

Центральна Рада втрачала підтримку через свою нерішучість, передусім відтягуючи вирішення аграрних проблем. Разом з тим Правда, як здавалось більшості, була поряд. У країні не було сили, яка могла б зупинити інверсію, що рухалася до повного торжества локальних ідеалів, до влади, яка задовольнить усі утилітарні потреби.

Влада і народ жили в різних вимірах. Цікаві зразки цього залишив І.Бунін, перебуваючи у ті грізні часи в Одесі. Дядько слухає виступ оратора, який говорить: «Здійснюйте свій великий борг перед Центральною Радою... Всі голосуйте за неї». Здавалося б, тут дуже просте, прозоре висловлювання, що не припускає якогось іншого розуміння. Водночас дядько зрозумів у цій фразі два слова: «борг» і «голосуйте». Перше слово він усвідомив як нагадування про його борги владі, а друге – як загрозу покарання, в результаті якого він буде голосити. Ось його репліка за Буніним: «Але й же! Борги, кричить, за вами є великі! Голосити, каже, всі будете, все, значить, ваше майно опишу. А кому ми повинні?.. Чекай, як би не довелося голосити тобі самому в три голоси! [108]»

Формування національної свідомості українців у сімнадцятому році, як і в сімнадцятому столітті, відбувалось у дуже складній геополітитчній і соціальній ситуації при видимому зміщенні центру культурного тяжіння в бік. В епоху Б.Хмельницького потужним стимулюючим фактором ставало сприйняття інших культур (польської, єврейської, певною мірою кримсько–татарської) як ворожих і напівсвідоме культурне тяжіння в бік Москви. В XX столітті дуже важливого значення набув

феномен Галичини. Суперечлива, але в цілому порівняно ліберальна політика австро–угорської влади дозволила місцевим українцям розвиватися в достатньо сприятливих умовах. Як писав у своїх спогадах П.Скоропадський: «З точки зору соціальної, галичани помірніші ніж в іншій частині України, вони навіть не соціалісти, а просто дуже демократично налаштовані люди. У цьому відношенні вони були б нам дуже корисні і угашували б запал нашої інтелігенції, вихованої в російських школах з усіма їхніми негативними рисами» [109].

Однак не варто ставити зміцнення українського сепаратизму в пряму залежність від нібито поганих намірів імператора Франца Йосипа і кайзера Вільгельма. Поширена версія, ніби революції і національні рухи робляться з «нічого» на чиїсь, нехай навіть дуже великі гроші, відверто безпідставна. Будь–який народ хоче стати самим собою.

Стосовно українського руху необхідно враховувати тенденції, спільні для Росії і Східної Європи. Загальновідомо, що на Першу світову покладали надії опозиціонери всіх відтінків. Підтримавши Антанту або Четвертний Союз, вони розраховували отримати великі політичні дивіденди. У великих держав, що розпочали війну, були свої приводи використати національні рухи для послаблення супротивника. Крах Російської, Австро–Угорської та Німецької імперій створив сприятливі можливості для багатьох східноєвропейських народів, у тому числі і для українців. У тодішніх подіях важко розрізнити «об'єктивні передумови» і «незмінні закони історії», про які стільки говорилось раніше; навпаки, надзвичайно великою була роль несподіваності і його величності випадку. Загальноєвропейський хаос так підштовхнув «природний» хід етноідентифікації малих і залежних народів, що мінливості цього процесу струшують світ до цього часу.

Чомусь при висвітленні проблем, пов'язаних з подіями в Україні в період, що розглядається, не піднімалося питання соціальної демагогії – обов'язкової супутниці революційних потрясінь.

Чомусь вважається, що біля витоків будь–якої революції стоять непогані люди, які висувають прогресивні програми і накреслюють світле майбутнє. Але поряд з ідеалістом, як правило, очікує сприятливого моменту кар'єрист. Якщо придивитись уважніше, ми чітко побачимо, що рушійною силою будь–яких революцій і національних рухів виступає демагогія, до того ж найнахабніша, груба, неприкрита. Не обминула ця доля й Україну. Сприятливим грунтом для демагогії стали «сірі шинелі» – багатотисячна солдатська маса. Поза сумнівом, які активний національний рух в Україні почав формуватись з моменту підключення до нього солдат, культурні та просвітницькі організації після цього закономірно відходять у тінь, на перше місце висувається «людина з рушницею», яка починає диктувати свої правила гри, беручи на озброєння всі новомодні теорії. Показовою є історія першого українського полку ім. Б.Хмельницького, сформованого із солдат, що бажали служити «тільки зі своїми». Штати полку роздулись, але на фронт відправлятись не хотілось. Стався бунт.

Вважаю, що не завжди можна розшукувати певні «всесвітньо–історичні закономірності» на мікрорівні народної свідомості революційної епохи. Досить часто все було безглуздим, алогічним, випадковим, смішне закономірно перепліталося з трагічним. У будь–якого руху, революції, незалежно, чи то російська, українська, чи ще чия–небудь, своя внутрішня логіка, що досить часто не має нічого спільного зі звичною.

Чому поширювалось настільки сильне сум'яття в головах? Що підігрівало його з середини? Крім наведених причин, існувала ще одна, яка чомусь найгірше розріз-

няється істориками. Візьмемо демографічний фактор. На початку XX ст. в Росії і в Україні спостерігається достатньо високий приріст населення (в українських губерніях цей показник був вищим, ніж по імперії в цілому). Звідси незвично значна питома вага молоді в структурі населення, яка і призвела до вибуху юнацької деструктивності, загального тяжіння до знищення устоїв. У подібних умовах натовп швидко знаходить своїх «героїв». У часи сум'яття в головах маленька непомітна особистість, «людина нізвідки» раптом волею випадку різко виштовхується на поверхню, нашвидкуруч натягнувши якусь політичну маску і, дивлячись на світ з–під цієї маски, стає несподіваним вершителем долі країн і народів. І знову пригадаємо Н.Махна.

Хоч би як там було, для України і долі її державності, що утвердилися в 1917 р., всеросійський хаос виявився зрештою набагато «кориснішим», ніж для російських губерній. На уламках імперії Україна здобула власну державність, яка не змогла, правда, вистояти перед російським більшовизмом, хоча з формальної точки зору, цю державність, що була замішана вже на комуністичному тоталітаризмі, не зміг знищити навіть Сталін.

Крім названих причин, що призвели до поразки УНР і перемоги того ладу, який був нав'язаний В.Леніним українському народові, хотілося б підкреслити ще таку деталь. Соціалізм, що сповідувався українськими лідерами, за своєю суттю був селянським і головне – слабкодержавним. Згадаємо, М.Грушевський був соціалістом–революціонером. Уся ідеологія майбутнього суспільства – це селянський соціалізм. Чи не нагадує з відстані це общинний соціалізм О.Герцена? Іншими словами, за своєю суттю український соціалізм був ще більш утопічним, ніж більшовизм, в основі якого був пріоритет держави і абсолют влади.

Ще один момент. Відповідно до ліберальних та марксистських теорій в Росії повинна була бути буржуазна революція, тобто знищення політичних і соціальних форм феодального ладу, який віджив, що розчистило б шлях для ліберального суспільства, для переходу влади до буржуазії. Але буржуазія не тільки не була політичною силою, здатною стати провідним фактором суспільства, а й не могла стати провідним фактором господарства, перетворити ринок в основу життя більшості населення.

Власне буржуазія була затиснута між двома могутніми соціальними силами: з одного боку, основною масою населення, що жила доринковими уявленнями, здатною лише на обмежену участь у ринку, а з другого боку – владою, яка повинна була тримати приватну ініціативу під безпосереднім контролем та управлінням. Р.Пайпс не єдиний, хто вважає, що «Росія пропустила момент створити буржуазію, коли це ще було можливо, тобто на основі мануфактури і приватного капіталізму; пізно було це робити в час механізованої промисловості, в якій панували акціонерні товариства і банки» [110]. Що вже говорити про Україну з її майже повною відсутністю національної буржуазії і слабко розвинутими ринковими відносинами? Чи не звідси, крім зазначених факторів, і селянський соціалізм?

3.8. Тоталітаризм і Україна

Більшовицьке моделювання української державності можна сформулювати коротко ленінськими словами: «Не может быть и речи...» і сталінськими: «Прекратите

играть в республику!». На даних положеннях грунтувалася вся політика більшовиків щодо України. Напередодні першого більшовицького вторгнення в Україну наприкінці 1917 р. московський ЦК проінформував київських більшовиків, що він вважає формування окремої більшовицької партії для України «небажаним». Напередодні другого вторгнення, 9 грудня 1918 р., ЦК РКП (б) послав телеграму ЦК КП(б)У в Курськ із повідомленням, що Російський ЦК буде посилати свої накази просто органам майбутньої Радянської України, а не через КП(б)У. На 24 грудня 1918 р. «Известия» надрукували лаконічне оголошення, що з анулюванням Брестської угоди з Німеччиною Раднарком більше не визнає незалежності України. На початку другої російської комуністичної агресії висловлювалася претензія, що в Україні відбувається громадянська війна між Директорією та українським радянським урядом, хоча фактично не було української червоної армії, на Україну наступала Червона армія сусідньої держави – Росії.

16 січня 1919 р. Директорія оголошує війну Росії Леніна, і більшовики вже навіть не вдають, що війна має іншу мету, крім розширення кордонів радянської Росії. Найяскравіший прояв ленінської моделі української державності – це другий український більшовицький уряд 1919 р. Окрім київської Ради, інших рад в Україні не було. Влада була в руках призначених партією міських ревкомів і сільських комбідів. Зрештою, ці структури були покликані обслуговувати великоросійський шовінізм.

Українська державність в УСРР мала суто формальний характер. Всеукрревком, згадавши, що на території республіки з 1 червня 1919 р. є чинною угода про об'єднання військової, державної і господарської діяльності РСФСР та УСРР, 27 січня 1920 р. анулював усі декрети уряду УСРР, які стосувалися функціонування органів влади, військових, народногосподарських, продовольчих, фінансових установ, і замінив їх російськими декретами. З 1920 р. процвітали «воєнно–комуністичні» методи господарювання, які через сувору централізацію, нехтування економічними законами, диктат комуністичної ідеології, труднощі воєнного часу призвели до повного розвалу економіки.

Наполегливі спроби більшовиків у 1918–1919 рр. побудувати відповідно до вимог воєнної програми безтоварну централізовану економіку мали згубні наслідки, але вони маскувалися війною. Кризові явища в одержавленому народному господарстві можна було списати за рахунок війни, а не реформ. Більше того, колосальна централізація управління виробництвом забезпечила тоталітарному політичному режимові майже безмежний контроль над ресурсами суспільства. Використовуючи його передусім у воєнних цілях, державна партія створила армію, яка за чисельністю перевищила збройні сили всіх європейських країн, разом узятих. За її допомогою вона вийшла переможцем з війни. Та це була піррова перемога. Взимку 1920–1921 рр., коли радянській владі вже не протистояли регулярні війська противника, її становище було важчим, ніж раніше. Незважаючи на те, що Л.Троцький мав в Україні понад мільйон червоноармійців, у республіці спалахували антирадянські повстання. Українські селяни протестували проти примусового вилучення продовольства (продрозкладки) і пов'язаної з ним заборони торгівлі. Цей протест нерідко набував форми партизанського руху, який розглядався властями як політичний або куркульський бандитизм.

Введення непу найчастіше пов'язують з повстанням матросів і робітників Кронштадта, яке почалося 28 лютого 1921 р. і проходило під гаслами відновлення вільної торгівлі та скасування режиму комісарської диктатури. Сам В.Ленін не раз підкрес-

лював взаємозв'язок цих подій, аргументуючи необхідність відмовитись від продрозкладки.

Проте рішення про відмову від реквізиційного принципу хлібозаготівель було прийнято у вищих ешелонах влади трохи раніше. В.Ленін сформулював його у письмовому вигляді ще 8 лютого. В партійні комітети губерній і національних республік надійшов 18 лютого схвалений політбюро ЦК РКП(б) документ під назвою «Проект постанови ЦК про заміну розкладки натуральним податком» за підписом Л.Каменєва. У ньому пропонувалося завчасно, до початку посівної кампанії визначити загальну суму податку й середній відсоток обкладення ним посівних площ для того, щоб селяни знали, скільки хліба вимагатиме держава. Після сплати податку їм надавалося право використовувати залишок врожаю на власні потреби, у тому числі реалізовувати хліб «у місцевому господарському обороті» (тобто на сільських і містечкових базарах).

Сутність непу була досить простою. Правляча еліта сподівалась на економічне піднесення в результаті нової політики, на істотний ріст соціальної енергії, ріст ресурсів і одночасно намагалась підпорядкувати ці процеси економічним відносинам або принаймні тримати їх у межах суто економічними методами. Нова влада повинна замість боротьби за «справедливий» розподіл оволодіти торгівлею, ринком. Держава, яка встановила монополію на власність, тобто взяла на себе відповідальність за її експлуатацію, неминуче зіткнулася з тим, що односторонній тиск на розподіл результатів руйнує виробництво в усіх його формах. Не маючи змоги вдихнути творчий імпульс у виробництво, вона рано чи пізно змушена була надати виробнику можливість проявити ініціативу. Це давало надію, що могутня держава зможе потім оволодіти господарством, економічними методами. «Оживлювати торгівлю, дрібне підприємництво, капіталізм, обережно й поступово оволодіваючи ними або отримуючи можливість піддати їх державному регулюванню лише в міру їхнього оживлення»[111]. Регулювання, відповідно, повинно було виникати в міру розвитку виробництва. По суті висувалась ідея певної рівноваги, згоди між державою і виробниками. Для В.Леніна неп – це одягнутий в шори капіталізм, який пролетарська влада повинна тримати під контролем і який можна в будь–який момент ліквідувати. Всі переваги, здавалось, були на боці держави, оскільки вона залишила всю велику і значну частину середньої промисловості за собою. Однак це не зашкодило владі звернутися за допомогою і до дрібного виробництва.

У суспільстві, яке стало на шлях товарно–грошових відносин, діє закон співвідношення господарських галузей. Будь–яка новоутворена галузь господарства, наприклад промисловість, може утвердитись і функціонувати на ринку, якщо витрати виробництва дозволяють встановити такі ціни на її продукцію, які виявляться прийнятними для виробників галузей, що раніше склалися, наприклад, для сільського господарства, якщо ці виробники будуть вважати для себе прийнятними цінові відносини між своєю продукцією та продукцією нової галузі. Багато фактів свідчать, що ще до Першої світової війни ця закономірність неухильно порушувалась. Ситуація погіршилась з початком війни. Хаос, який почався в цей період і наростав від громадянської війни, був найважливішим аспектом, рушійною силою порушення закону співвідношення господарських галузей. Серед негативних наслідків можна назвати: деградацію пограбованих через системи цін або пряму реквізицію; невідворотна руйнація елементів ринку та економіки, що раніше склалася; формування складних форм господарства на основі натуральних відносин; виникнення особли-

вої псевдоекономіки; перетворення цін у випадкові з точки зору їхнього економічного змісту тощо. Ціни перетворилися в засіб перекачування ресурсів між основними соціальними силами суспільства (наприклад, між державою та відомствами).

Складалася дивна, вивернута ситуація, коли з ростом промисловості, міст посилилась невідповідність товарообміну між сільським господарством і промисловістю, між містом і селом. Чим більше суспільству потрібно було продукції сільського господарства, чим більше воно потребувало промислової продукції, тим гостріше відчувалася нездатність виробників у сільському господарстві купувати на свої прибутки продукцію промисловості. Зворотною стороною цього процесу була нездатність міста купувати в достатніх масштабах продукцію сільського господарства, що не створювало, до речі, зацікавленості сільського господарства в рості та розвитку виробництва. Відбувалось це тому, що порушення закону співвідношення господарських галузей створило ситуацію, коли неможливо було встановити ціну, яка влаштовувала б одночасно покупця і продавця. Це було результатом розвитку господарства в умовах атомізації суспільства, слабкості загальних зв'язків, випадковості господарських умов у різних товариствах, що не стимулювало зниження витрат, підвищення ефективності. Для цін, що склалися в результаті порушення закону співвідношення господарських галузей, характерною є тенденція «кризи збуту в умовах товарного голоду», що чітко можна спостерігати в 1923 р [112].

Так, ціни на продукцію сільського господарства, якщо вони влаштовували виробників, були досить високими для масового споживача, для промисловості. Навпаки, зниження цін на продукцію сільського господарства до рівня масової спроможності призвело до того, що вони не влаштовували виробника на селі, який у результаті нічого не міг купити. Відповідно й ціни на промислові товари мали ту ж особливість: якщо вони задовольняли виробників, то для сільського господарства, для споживачів на селі вони були недоступними, коли ж вони понижувались, промисловість працювала на збиток. Звідси – ножиці цін, дефіцит, бажання міняти дефіцит на дефіцит, уникнути реалізації за гроші без додаткового соціального ефекту. Звідси небажання селян продавати хліб.

Суспільство туманно усвідомлювало причину нездатності формувати ринок. Спроба перекласти на селянство тягар індустріалізації виразилась у тому, що плата за селянський хліб була суто символічною, проблема суспільства розв'язувалась за рахунок поглиблення архаїчного примусового перекачування коштів. Це вилучення коштів не було тим фактором, який породив перепад цін між галузями, але воно катастрофічно погіршувало ситуацію, ставило перешкоду реальному виходу з глухого кута. НЕП відкривав обмежені можливості для тієї частини селян, які мали схильність до росту і розвитку, і суспільство проявляло зацікавленість у зростанні виробництва, намагалось створити для цього певні передумови. Але для реалізації цієї можливості потрібен був час. Головне, однак, полягало у тому, що загроза зрівнялівки постійно викликала у більшості посилення дискомфортного стану. До кінця 1925 р. в селі (це стосується також і України) з'явились групи бідноти, які протиставляли себе сільрадам і кооперативам. Їх виникнення сприймалося як антикуркульська акція. Можливість зростання зрівняльної агресивності створювала вкрай несприятливі умови для виробничого накопичення. Відомий економіст М.Кондратьєв писав: «Не може бути капіталовкладень у селі в умовах, які примушують селянина направляти свої кошти для посилення особистого споживання, замість того, щоб купити коня чи корову, боячись, щоб його не називали «куркулем» у селі»[113].

Однак і це не головне. Система цінностей селянина лише частково була зачеплена цінностями товарно–грошових відносин. Ця обставина заслуговує спеціального розгляду.

Методологія соціокультурних досліджень істотно відрізняється від одностороннього економічного підходу, що тяжіє до економічного матеріалізму, фетишизму. Останній виходить з того, що самі факти купівлі–продажу, їх розвиток і збільшення є однозначним свідченням втягування селянина у товарно–грошові відносини.

Однак, по–перше, розширення товарно–грошових відносин може бути стимулом активізації архаїчних цінностей, поглиблення дискомфортного стану, що веде до вибуху. Це мало місце як в Україні, так і в інших радянських республіках. Тому можна сказати, що за певної ситуації масштаби втягування селянина у грошові відносини – величина, зворотна вірогідності ствердження капіталізму. Ця обставина не враховувалась більшовиками при розробці ними своєї доктрини як до, так і після їх політичної перемоги.

По–друге, не менш важливо і те, що саме втягування селянина у ці відносини може означати форму зміцнення системи архаїки. П.Г.Риндзюнський з цього приводу пише: «При вивченні селян, що не належали до експлуататорських кіл села, виникає запитання: наскільки вони можуть вважатися товаровиробниками в теоретичному, політико–економічному розумінні слова? На це запитання нелегко відповісти навіть у тому випадку, якщо відомо, що сільські виробники регулярно поставляли на продаж вироблені ними продукти. Звичайно, зовнішні ознаки товарного господарства тут наявні, але це не пояснює суті справи»[114].

При оцінці спроб реалізувати задум непу не слід забувати, що так зване «змикання» повинно було об'єднувати сільське господарство, яке спеціалісти того часу називали «первісним», і промисловість, яка в основному формувалась на основі доринкових відносин. Відповідно, можливості для реальної економічної співпраці були досить обмеженими. Історичний розвиток сформував у Російській імперії, а отже, і в Україні, дуже мало людей, які могли перетворити ринок у зростаючий за силою стимул прогресу, а ті з них, хто з'являвся уже в період непу, зазнавали утисків, а пізніше – насильства. Високорозвинутий ринок повинен стати не побічною, а визначальною сферою діяльності для виробника. Але він залишався побічним для основної маси селянства і промисловців, які працювали на казну.

У 1927 р. товарні запаси у зв'язку з черговими чутками про скору війну були вибрані, склалася ситуація, коли селянство воліло не поспішати з реалізацією хліба в очікуванні більш високих цін. Державні ціни на хліб були низькими, а їх збільшення невідворотно нанесло б удару по карбованцю, призвело б до посилення інфляційних процесів.

Збір хліба у 1927 р. був менший за попередній на 6%, і це сприяло значному зниженню його товарності. Знову стала актуальною думка Л.Троцького, висловлена у 1920 р., про необхідність «врятувати міста». Врожай 1927 р. почав силою вилучатися. В 1928–1929 рр. в містах були введені хлібні картки, а це було не що інше, як регулювання споживання. Інакше кажучи, це був катастрофічний крах альтернативного задуму буквально за всіма сутнісними параметрами; поворот до економіки не вийшов.

У певному розумінні ситуація, що склалася, була результатом істотної зміни способу життя селянства після революції. По–перше, у зв'язку із значною втратою сільського населення під час громадянської війни земельні наділи дещо зросли. По–

друге, послаблення економічної необхідності продавати частину врожаю означало якщо не абсолютне, то істотне відносне поліпшення селянського споживання. Все це посилило натуралізацію селянських господарств, цінність ресурсів, отримуваних у власному господарстві, і одночасно послабило зв'язок з суспільством з цілого ряду параметрів.

Пленум ЦК у липні 1928 р. зазначив «небезпеку розриву між соціалістичним містом і дрібноселянським селом, тобто небезпеку порушення основної умови соціалістичного перетворення всього народного господарства»[115].

Посівні площі досягли 97% довоєнних, а товарність ледве перевищувала 50%. Пленум змушений був констатувати «напівнатуральний характер» сільськогосподарського виробництва. Становище з хлібом «створювало загрозу кризи для всього народного господарства».[116] Аналізуючи неп, як правило, забувають про архаїчність сільського господарства, не враховують, що нова політика мала поверховий характер. Промисловість, незважаючи на введення госпрозрахунку, продовжувала, що відповідало історичним традиціям, спиратися на державу. Ринкові зв'язки всередині промисловості, передусім між важкою і легкою, була дуже обмеженою. НЕП підвищив матеріальне становище робітників, але не зацікавив їх у поліпшенні кінцевих результатів праці. З 1928 р. робітники почали отримувати продовольчі картки, що відрізало їх зв'язок з ринковою системою через виробництво. Робітники намагались захистити себе від стихії ринку, підтримуючи авторитарну систему розподілу, певні варіанти зрівняльної оплати. Це було тією чи іншою мірою реалізовано тарифною реформою 1928 р.

Зацікавленість селянства у непі також була небезпідставна. Звичайно, частина селян намагалася продавати надлишки. Однак 35% селян були звільнені від сплати сільгоспподатку, що не тільки прив'язувало їх до авторитарного порядку з його примусовим перекачуванням ресурсів, а й позбавляло стимулу до підвищення товарності.

За великим рахунком, неп відкрив таємницю: в Радянському Союзі є господарство, але немає економіки як визначальної господарської форми. На економічній основі «змикання міста й села» виявилося неможливим. Створилася парадоксальна ситуація: жителі міста й села потребували продукції, що вироблялася і одними, й іншими. Звідси природність «змички». Але одночасно виявилось, що для її забезпечення немає всезагального механізму економічного відтворення, тому що в сільському господарстві та промисловості переважало натуральне відтворення. Практично «змичка» і могла носити характер натурального обміну, що вимагало тотального примусового механізму. Але це було неможливо економічно. Панування архаїчних цінностей несло заборону на подібні знання. Влада постійно потребувала грошей, намагалась примусити своїх підданих здобувати гроші на ринку для сплати податків, але одночасно перешкоджала цим процесам, намагаючись розвивати промисловість на доринковій основі. Історично розвиток галузей відбувався через адаптацію до до– й антиринкової системи примусової циркуляції ресурсів. Така обмежена, за своєю суттю примітивна спроба прорватися до певної обрізаної форми економіки, як неп, обтяжена утопічними завданнями, мріями про швидку побудову ідеального суспільства, не спиралася на усвідомлення виняткової складності та драматизму ситуації, що склалася, але слідувала лише міфам і нездоровому глузду. Це прирекло її на провал.

Ілюзія, що лежала в основі непу, полягала в тому, що історично обмежений рівень товарно–грошових відносин, санкціонований суспільством, його культурою і знач-

но понижений масовою боротьбою за зрівняльність, масовою активізацією архаїчних відносин, здавався здатним нести на собі тягар вирішень величезних завдань, які поставило перед собою утопічне суспільство.

Крах одних невиправданих надій штовхав партійне керівництво на чолі зі Й.Сталіним до пошуку інших. Взагалі час правління Сталіна більшою мірою, ніж будь–який інший етап радянської історії, здається чимось фантастичним. В історії не було нічого подібного. Знайомство з масовими соціальними процесами на цьому етапі історії ламає уявлення про мотиви людей, навіть з погляду елементарного самозбереження і здорового глузду. Напрошується думка про якесь масове безумство. У 1937 р. в таборах сиділо 8 млн чоловік, а в 1938 р. – 16 млн[117].

Р.Редлих вважає, що в один і той же час покарання відбувало 10% населення, всього репресіям піддалися до 50% населення[118]. У.Черчілль повідомив зі слів Й.Сталіна, що під час колективізації загинуло близько 10 млн. селян. О.Солженіцин вважає, що селян загинуло не менше 15–17 млн. Тільки в 1937–1938 рр., пише О.Авторханов, було заарештовано 8–9 млн. «ворогів народу»[119]. Далі він вказує на те, що в червні 1937 р. була висунута «скромна» норма знищення 3–4% населення – близько 5 млн. Але, як правило, доповнює О.Авторханов, план перевиконувався. За підрахунками Р.Медведєва, жертвами терору до 1937 р. стали 17–18 млн чоловік, з яких загинуло не менше 10 млн. В 1937–1938 рр. було репресовано від 5 до 7 млн, а в 1941–1953 рр. – 11 млн [120], тобто всього 35–38 млн. Тільки в період 1936–1950 рр. у таборах померло своєю смертю 12 млн чоловік. Всього втрати складали 20 млн., «причому цифра ця неймовірно занижена»[121]. З названих 20 млн чоловік до 10 млн припадає на Україну.

Загадка всього цього жаху полягає у тому, що масова загибель людей, за здоровим глуздом, повинна була викликати настільки ж масове негативне ставлення до влади, позбавити владу соціокультурної основи. Але саме в цей період єдність народу і влади досягла найвищої позначки. У величезних масштабах знищувались власні громадяни, захоплені без зброї, які не мали специфічних расових чи релігійних особливостей, при відсутності навіть натяку на бажання до ворожих дій щодо влади. Кількість жертв була настільки великою, що їм достатньо було повести плечима, щоб знищити цю небачену в історії м'ясорубку. Якщо ж урахувати, що у кожного, хто постраждав, залишалось на волі кілька родичів, друзів, то ця маса людей практично могла складати все населення країни. Кількість жертв була настільки великою, що неможливо відмовитись від припущення, що вони самі були співучасниками цього знищення. Саме в цій загальній співучасті найбільш яскраво відкривається загадковість, абсурдність цієї історичної реальності. Про ці події неможливо говорити в межах здорового глузду. Абсурдними були не тільки масштаби подій, а й методи терору. Наприклад, абсолютно дикими видаються встановлення вищим керівництвом процентної норми знищення. Вбивство мільйонів безгрішних людей, які навіть не могли зрозуміти, в чому, власне, їх звинувачують, неможливо пояснити боротьбою за владу між групами, що претендували на неї. Якщо припустити, що Радянським Союзом оволоділи психопати, то все одно необхідно пояснити, чому суспільство не змогло знайти інших людей, щоб довірити їм свою долю.

Відповідальність за події під час правління Сталіна неможливо перекласти на одну або кілька осіб. Терор проводила й підтримувала вся країна. Це було небачене в історії самознищення. Все населення країни повинно було працювати, забезпечуючи поповнення таборам: доносити, арештовувати, оформляти справи, транспор-

тувати, охороняти, розстрілювати тощо. Всі інші проблеми (наприклад, ефективність виробництва) були відсунуті на задній план: не було справи важливішої, більш термінової, ніж виконання контрольної цифри знищувального плану. Причина цих подій могла міститись у схованих ціннісних установках, в смертельній суперечності між цінностями, які розривали не тільки основу, але й кожну людину, перетворюючи її і в ката, і в жертву одночасно. Сумнівно, що це явище можна дослідити традиційними методами.

У зв'язку з вищесказаним хочу процитувати лист заступника наркому фінансів СРСР М.Фрумкіна керівництву, в якому зазначалося, що село переживає процес деградації, воно, за винятком бідноти, «проти нас». Далі Фрумкін показав нездатність влади вирішити суперечність між політикою зростання виробничих сил на селі і політикою зрівняльності. Він писав: «Ми вимагаємо розширення посівних площ – селяни розширюють їх, а тоді ми їх записуємо в куркулі! Ми вимагаємо розширення товарообігу – люди відкривають дрібні крамниці, а ми їх записуємо у спекулянти! Ми вимагаємо підняття промисловості – і люди відкривають взуттєві майстерні, а ми їх записуємо в непмани! Ми вимагаємо радянської демократії – люди вказують нам на нашу антидемократичність, а ми їх саджаємо в ДПУ»[122]. Вся система дій влади перетворювалась у трагічний ланцюг кульгавих рішень. Влада хиталась між двома політичними лініями, що виключали та руйнували одна одну. З одного боку, вона намагалася зберегти умови для підтримки виробництва на рівні, що склався, для його зростання. З другого – вона стримувала ріст розшарування, майнової нерівності, що загрожував неконтрольованими соціальними процесами. В умовах панування сталінізму кульгаві рішення, що органічно випливали з розколу, набували крайніх форм, які вели до заміни одного крайнього рішення протилежним, включно до знищення людей.

Багатьом здається, що саме в кінці непу відбувся той зловісний поворот, який визначив подальший розвиток СРСР, в складі якого мала нещастя перебувати і Україна, що призвело до згубних наслідків для всього суспільства, до катастрофічного розгрому селянства. Однак констатація трагедійності цього повороту не знімає обов'язку переосмислити його з точки зору реальної можливості іншої альтернативи. Досвід історії Росії показує, що можливість подібного вибору між розвитком шляхом цінностей відносно активної меншості села або зрівняльної більшості вже неодноразово поставала. Спроба піти першим шляхом врешті–решт завжди закінчувалася масовим поворотом до другого. Вихідний пункт цієї альтернативи – реформа 1861 р., коли фактично була звільнена не особистість селянина, а община. Це вело не до ліквідації кріпосництва, а до перемоги його общинної версії над державною. Общини – могутні багатолюдні центри залежності людини від цілого – постійно несли можливість масового викиду своїх цінностей у суспільство включно до його вищої точки. Це, між іншим, не означає, що, піднімаючись вгору, ці цінності залишаються завжди незмінними. Могутня зрівняльна основа моральності постійно розбивала іншу альтернативу, тобто спроби меншості стати на шлях розшарування. Ця альтернатива зазнала поразки в процесі здійснення столипінської реформи, коли селянство виступало проти знищення общин. Ця альтернатива знову виникла в результаті повалення самодержавства і знову була відхилена на етапі воєнного комунізму. В якийсь момент вона замаячила з початком непу, але тут же згасла. Коли НЕП підійшов до критичної точки, жоден з вищого керівництва не міг запропонувати послідовної альтернативи в межах непу, яка зміцнила б економічний зв'язок

галузей і одночасно забезпечила б населення продовольством, засобами для індустріалізації. Ця обставина свідчить передусім про те, що мислення цих людей, незалежно від індивідуальної різниці, було неадекватним тим проблемам, що стояли. Правляча еліта, всупереч власним переконанням, перейшла до введення карткової системи, до продрозкладки. Іншими словами, вона пристосовувалась, а це свідчило про наявність могутніх неконтрольованих сил у суспільстві. Але в цьому також була своя логіка.

Перше покоління правлячої еліти вело своє походження від інтелігенції. Воно об'єднувало в собі бажання революційної (утопічної) перебудови суспільства і велику здатність до організаційної роботи. Але у цього покоління правлячої еліти була фатальна слабкість. Воно не могло відтворювати себе, заповнити собою всі керівні посади. Його перемога відкрила людям з низів, здатним до організаційної роботи, шлях вгору.

Хоч би яким був спочатку цей потік, він поступово посилювався. Це були люди іншої іпостасі. Вони вийшли зі своїх локальних світів або принаймні розділяли значною мірою відповідну систему цінностей. Просування вгору вимагало певної освіти. Вона полягала в набутті писемності, залученні до більшовицької ідеології, в набутті певних навичок організаційної роботи. Свій шлях угору представники нової правлячої еліти сприймали як природний результат революції, як своє завойоване право. Це просування, замішане на зрівнялівці й антистановості, було для них втіленням влади народу, з яким вони себе ототожнювали. Відсутність необхідного світогляду призводила до того, що це покоління правлячої еліти намагалось всі питання вирішувати одним махом. Тобто мета виправдовувала всі засоби. Приплив мільйонів вчорашніх селян у вузи, на нові, в тому числі й адміністративні, посади створює міцну опору для післянепівського режиму[123]. Те, що радянська ідейно–пропагандистська машина називала культурною революцією, відомий дослідник М.Левін охарактеризував як «культурну контрреволюцію»: зниження загальної культури у містах, культури промислового виробництва, неадекватна професійна підготовка практично у всіх галузях і сферах, включаючи політичну. Суперечність між роботою, що виконувалась, і кваліфікацією робітників проникала у саму сутність суспільної системи, що народжувалась; нові професіонали й адміністратори не встигали скласти стійких соціальних структур і, погано відповідаючи своїм посадам, були незахищені соціально й відчували велику вдячність до системи. Новим людям потрібні були прості та зрозумілі слова, як проста, зрозуміла і природна сама Правда. Їм потрібний був простий, відповідний їхньому рівню вождь, який повів би їх вперед на останній вирішальний бій. Їм потрібен вождь, прилучаючись до якого як до зовнішньої сили, вони могли б черпати свою власну силу. Тоталітарна інверсія вимагала від першої особи маніхейської ідеології в її крайній формі. Сталін був саме такою людиною. «Життя в Грузії, повної царських чиновників, навіювало йому, що світ поділений на два ворогуючі табори – світ друзів і світ ворогів. У це світосприйняття входили також традиційні звичаї кровної помсти і романтичний образ Коби (відважний страждаючий герой романтичного письменника Казбечі). У його свідомості складався «ідеологічний символізм, згідно з яким усе людство поділене на два величезних ворогуючих класи: клас гноблених і клас гнобителів»[124].

Сталін поєднував у собі адміністративну владу і функцію міфологічного носія та гаранта Правди, що підносило його над суспільством. Партія не пов'язана законом і могла швидко перекидати ресурси на загрозливі ділянки, тільки вона в умовах

псевдоекономіки могла забезпечувати примусову їхню циркуляцію, тому що жодних інших механізмів, достатньо могутніх, у суспільстві не існувало. Саме при переході до тоталітаризму ця обставина виявилась у всій повноті, що й піднесло Сталіна. Володіючи здатністю до кон'юнктурного маніпулювання, він добре скористався цією ситуацією, відкинувши будь–які уявлення про людські права, незалежні від першої особи. Можна сказати, що в основі сталінізму лежав гіпертрофований стародавній менталітет, що розглядав будь–яку власну активність суб'єкта як результат зовнішньої сили. Звідси він перетворився у провідну силу, в реальну владу на хвилі могутнього бажання покінчити з товарно–грошовими відносинами. Основний принцип Сталіна: «Втручатись у все». Це означало, що істина, вся Правда у всіх формах, включаючи повсякденність, знаходить себе, лише залучаючись до цієї вищої сакральної точки, яка черпає саморозвиток у самої себе і, відповідно, непідвладна жодній критиці. Тим самим ця версія дала обгрунтування для звинувачення у відмові від соціалізму, від ленінізму. В певному розумінні це правильно, якщо під соціалізмом розуміти спробу поєднувати общинність – артільність з державністю. Саме тепер з ним, Сталіним, з його маніхейською ідеологією, до влади прийшли люди, які чітко й однозначно ідеологічно стали на бік безкомпромісної боротьби зі світовим злом, з багатіями, «куркулями», з усіма, чий благоустрій, рівень творчості були вищі певного рівня, прийнятого за норму. Причому перевищення цієї норми розглядалося як експлуатація, нетрудові доходи тощо. Суспільство розглядалося як величезна натуральна община, як втілення доринкових відносин. Влада і зрівняльна частина суспільства зійшлися на спільній моральній платформі. Це дало величезний ефект. Склалося те, що отримало офіційну назву «морально–політична єдність радянського народу». Тож не дивно, що починає відбуватись швидке, навіть моментальне перетворення таких самодостатніх інститутів, як ради, кооперації, в інструмент державної влади.

Тепер настала черга сільської общини. Позбавлене найбільш розвинутої, авторитарної частини своїх членів, які як порушники принципу зрівняльності зазнавали побиття ще з початку століття, селянство так і не помітило, як і коли розкол між двома групами селян перейшов у процесі побиття меншості межу між меншістю та більшістю. Відчуваючи невпевненість у дотриманні рівності всіх, більшість зверталася до влади, яка повинна «всіх рівняти». Спираючись на цей процес, влада не тільки змогла утвердити тоталітаризм, а й, розпалюючи конфлікти всередині селянства, використовуючи для цього витончені, орієнтовані на масове маніхейство цінності, зуміла включити общину в систему влади. Оволодівши за цієї умови знаряддями праці, влада отримала можливість не тільки перетворити продрозкладку в повсякденну практику, а й підпорядкувати відтворюючу діяльність потребам суспільства, як це розуміли правляча еліта, Сталін. Більшість, що стала на бік зрівняльної архаїки, тим самим вручила владу диктатору, який, за її уявленням, повинен був охороняти цю зрівнялівку, тобто всіх «рівняти» всупереч супротивникам такого порядку.

Повернення до продрозкладки, до адміністративного вилучення визначалося всією атмосферою того часу. Загроза фізичному існуванню міст, армії штовхало просякнуте маніхейськими уявленнями суспільство до крайніх дій. Склалися суспільство, господарство, які не могли існувати без держави, що забезпечувала примусову циркуляцію ресурсів. Масовий традиціоналізм, маніхейство створили для цього важливі передумови. Люди, які не позбулися від залишкового дискомфортного стану, побачили в колгоспі надію жити за Правдою, можливість перекласти на нього свої

біди і труднощі, знайшли в ньому зовнішню силу, що рятувала й охороняла б їх від бід.

Соціокультурною основою колгоспу була давня община з її безособовим землекористуванням, яка тим самим вирішила свою внутрішню суперечність між зрівнялівкою та бажанням оволодіти результатами прогресу. Існує кілька західних досліджень про правонаступність общини і колгоспу. Вітчизняна наука чомусь не проявляє потрібного інтересу до цієї проблеми. Відомий російський дослідник І.Клемкін пише: «Згадаймо сцену розкуркулення в «Котловані» А.Платонова. Згадаймо моторошний танець, що нічим не можна зупинити, який виконувався всім селом, яке щойно сплавило рікою в нікуди своїх колишніх односельців. Моторошний, тому що ми знаємо і те, що було потім. Танець на власному похороні! Але це було... Більшість селян примирилася з колективізацією, тому що безкінні бідняки (понад третину населення) бачили в «куркулі» свого ворога, а середняки у масі своїй не встигли «обуржуазитись», не були готові до конкретної боротьби на ринку, боялись його розорюючої стихії ще з дореволюційних часів. Тому що ледве–ледве вийшли, а точніше – виходили тільки з патріархального господарювання. Тому що ідея колективізації чимось нагадувала добре знайому і близьку общинну колективність... Якщо селянин примирився з колективізацією, якщо благословив вигнання із села найбільш заможної і пристосованої до вільного ринку, господарства, найбільш «буржуазної» частини населення, отже, він, селянин, в масі своїй був добуржуазним»[125]. Природа общини і природа колгоспу тотожні. Для общини передусім характерна «примусовість» всієї структури. Звичайно, що в Україні, з огляду на її історичну долю, общинність була не настільки поширена, як у Росії, оскільки входження протягом довгого часу в склад Польщі, де панував індивідуалізм, накладало відбиток і на українську ментальність, орієнтуючи її також на індивідуалізм. Але після входження спочатку Лівобережжя, а потім і Правобережжя до складу Росії практика навернення українського народу до російської общинності набула стійких форм. Хоча й тут були свої відмінності. «Хвороба общинності» була більше притаманна Сходу України, ніж Заходу. Ось що з цього приводу пише американський дослідник Марк Бейкер у своїй докторській дисертації, досліджуючи українське селянство Харківської губернії з кінця XIX ст. до початку 30–х років XX ст. «Переважна більшість цих селян була мало схожа на міфічного незалежного йомена, що його часто змальовувала українська націоналістична історіографія, тепер начебто відновлена у незалежній Україні». Чимало їх належало до громад, які час від часу переділювали землю, кількість її у власності цих громад протягом 1877–1905 років зросла, і більшість селян воліла залишитись у громаді навіть тоді, коли столипінська реформа дала їм нагоду створити незалежні індивідуальні господарства. Тож нововведення просувалися дуже повільно. Селян, зазначає Бейкер, найбільше цікавило питання про землю. Перша світова війна істотно змінила сільське життя в багатьох його сферах, від гендерних ролей до стосунків селян з владою, і породила сподівання, що після повернення солдатів додому ситуація зміниться на краще. Війна збільшувала тиск державних структур на село, змушуючи його дедалі більше від них відмежовуватися. Тому й на початку революції становище на селі характеризувалося майже повною відсутністю будь–якої організованої активності. Часто звинувачуваним у націоналізмі селянським депутатам було байдуже, яку мову вживають на з'їздах, у яких вони брали участь. А ухвалювані про село і від імені селян резолюції містили мало спільного зі справжніми їхніми бажаннями. На думку Бейкера, щоб зрозуміти по-

зиції та прагнення селян, треба аналізувати їхні дії, а не ці декларації. Єдиними важливими для них об'єктами були земля та ліс. І селяни не просто привласнювали їх собі, а використовували всі новостворені комітети, збори та Ради, щоб легітимізувати свої дії, хоча це й перевищувало плановані повноваження таких установ.

Ці акції вже тривалий час перебувають у центрі уваги дослідників. Щоправда, досі їх подавали як класову боротьбу селян з великими землевласниками. Бейкер вказує на відсутність будь–якої значнішої загальноселянської діяльності. Землю розбирали громади, і доволі часто таке привласнення призводило до конфліктів між ними, що було радше множиною локальних революцій, ніж частиною якоїсь загальної класової боротьби. Від захоплень землі постраждали не тільки великі землевласники, а й усі ті, хто відокремився під час столипінських реформ, і до кінця 1917 р. переважна більшість їх знову повернулася до громад. Бейкер вважає, що захоплення землі відкриває справжні пріоритети селян, «їхній матеріальний добробут, як вони його розуміли». Навіть більше, ця ситуація доводить відсутність у селян класової свідомості і вказує на локальний характер їхнього світогляду. Конфлікти через землю свідчать про межі селянських «уявлених спільнот», які збігалися з границями громади, щонайбільше волости. Їхньою головною формою ідентичності не були ані «їхній клас», ані «їхня нація» (можливо, вони навіть ніколи не здогадувались, що належать до чогось такого), а радше власне село, щонайбільше – волость.

Уже в 1917 р. з'ясувалось, що громади не бажали жертвувати будь–що на користь більших спільнот, репрезентованих чи то Генеральним Секретаріатом у Києві, чи Раднаркомом у Петрограді. Вони, власне, не помітили зміни влади в грудні 1917 р. Обидва уряди проводили однакову політику, скасовуючи приватну власність на землю і віддаючи грунти в розпорядження місцевих земельних комітетів, що їх фактично контролювали селяни. Репрезентативна демократія для більшості селян залишилася глибоко чужою. Те, що селяни масово віддавали голоси за соціалістів–революціонерів, свідчить лише про брак справжнього вибору.

Отже, така форма демократії не тільки не усувала локальну свідомість селян, а навпаки, підсилювала. Під час революції розподіл земель і, у зв'язку з цим, сутички між громадянами призводили до закритості й віддалення їх одна від одної. З локальною свідомістю пов'язана найбільша трагедія селянства[126].

Але вона полягала також і в тому, як уже зазначалося, що влада зуміла використати цей локальний селянський світ у своїх інтересах, забравши у нього все, крім співжиття, але тільки для тих, хто залишився живим.

У лютому 1920 року Всеукраїнський Ревком дав селянам все, чого вони прагнули, наголошуючи, що відтепер в Україні право користуватися землею належить тільки трудящим. Але в цілком новому контексті це механічне вдоволення бажань уже не давало такого ефекту, який мав би місце в дореволюційний час. За новими правилами гри, володіння землею ставало малоістотним і в жодному разі не забезпечувало гарантій з боку політичної влади.

15 березня 1933 року С.Косіор підписав адресовану ЦК ВКП(б) доповідну записку з інформацією про підготовку до весняної сівби. В ній є страхітлива фраза, яка пояснює все: «Те, що голодування не врозумило ще дуже багатьох колгоспників, показує незадовільна підготовка до сівби саме в найбільш неблагополучних районах». Український генсек під «неблагополучними районами» розумів місцевості з підвищеною кількістю смертей від голоду. Він бідкався, що навіть голод не навчив багатьох селян сумлінно працювати на державу в колгоспі. Сталін наказав ставити-

ся до голодомору як до неіснуючого явища. Навіть у стенографічних звітах пленумів ЦК КП(б)У і протоколах політбюро ЦК слово «голод» не згадувалось.

Аналіз даних демографічної статистики 30–х років свідчить про те, що прямі втрати населення України від голоду 1932 р. становили близько 150 тис. чоловік. У 1933 р. голодною смертю загинуло від 3 до 3,5 млн чоловік. Народжуваність у сільській місцевості в голодні роки знизилася на порядок. Повні демографічні втрати в УРСР, включаючи зниження народжуванності, сягали у 1932–1934 рр. 5 млн чоловік.

Це тільки «мізерна» ціна входження України до складу Радянського Союзу. Але трагізм цього входження не можна усвідомити ще й сьогодні, після десяти років незалежності. І якщо я на початку порушив питання про соціокультурне бачення тих чи інших проблем, то ось що означає для народу, в даному разі українського, перейти в чуже соціокультурне поле, як це сталося 1654 року.

Можливо, й не такий вже неправий Т.Шевченко, який писав у «Розритій могилі»:

«...Ой, Богдане, Богданочку,
Якби була знала,
задавила б у повиточку».

Колгоспи підхопили стару традицію втручатись у господарську діяльність селянина не тільки общини, а й держави. А.Енгельгард писав у 1880 р.: «Бац – обов'язкова постанова: сіяти жито не раніше 15 серпня. І ось землероби кількох губерній повинні, зобов'язані сіяти озимину у зазначений термін, як наказало начальство»[127]. А чи не те саме ми бачили в постановах, вказівках партійних органів з приводу початку сільськогосподарських робіт. Ця традиція простежується і в далекій історії, коли доносив прикажчик вотчиннику: «Та наказав ти, батьку, щоб селянам не веліти ніякої живності продавати, і вони ту живність продають з голоду»[128].

Колективізація – повторення вторгнення зовнішніх сил у селянське життя, але в значно важчих умовах, ускладнених розколом, масовим побиттям «ворогів» зрівняльності, ростом різного роду потреб, що стимулюють спроби модернізації. Хоча мова йде не тільки про втручання, а й про існування форм, що історично склалися, однотипних колгоспам, задовго до нашого часу.

У Стародавньому Єгипті, в Шумері та Інкській імперії існували подібні колгоспам типи співтовариств. Наприклад, у Стародавньому Єгипті «держава вилучала та перерозподіляла не тільки додатковий, а й необхідний продукт включно до насіннєвого фонду. Насіннєве зерно, так само як і худобу, давньоєгипетські «колгоспники» отримували з казни. Весь урожай надходив на державні токи і лише потім підлягав «розподілу», в результаті чого держава забирала собі 30% врожаю[129].

Система колгоспів, що була нав'язана українському народові, до наших днів відригується значною його частиною, щоправда, в дещо своєрідній формі і це незважаючи на те, що самі колгоспи вже ліквідовані. Ось що з цього приводу не так давно писав Левко Лук'яненко, почесний голова Української республіканської партії: «Люди у більшості своїй не приймали колгоспів, боролись протягом цілих десятиліть проти їх створення. Тепер до них звикли і не хотять з них виходити. Зараз є розуміння того, що потрібні не колгоспи, а фермерські господарства. Цим ідеям колгоспники активно протистоять, як 30–40 років тому були проти колгоспів».

Головний трагічний результат колективізації, після загибелі мільйонів людей, – не катастрофічний удар, завданий сільському господарству, що перевищував шкоду від майбутньої Другої світової війни, але передусім кристалізація архаїчних форм

праці, що стало могутньою перешкодою на шляху прогресивних інновацій. Передбачалося, однак, що колгоспи можна буде поєднати з сучасною технікою, чим добитися небаченого ефекту. Колгоспи можна розглядати як спробу з'єднати общинну форму життя з сучасною технікою. Це можна було трактувати і як спробу підняти архаїчні структури до рівня сучасної науки і техніки, і як спробу озброїти архаїчні структури сучасною наукою і технікою. Все це призводило до чергового розколу. Система виявилась консервативною і по–господарському неефективною, ніяк не схильною до економічних методів. Сучасна техніка, яка стала втілюватись у систему архаїчних відносин і субкультур, не знайшла там робітника, здатного покласти в основу її експлуатації критерій максимальної ефективності, що передбачало невідворотне банкрутство всього комплексу аграрного сектора.

Критики сталінізму, здається, більш поблажливо ставляться до індустріалізації, ніж до колективізації. Індустріалізація, на думку багатьох, врятувала суспільство від ворогів, відкрила шлях до прогресу тощо. Між іншим, індустріалізація і колективізація – дві сторони однієї медалі, одного процесу. Причина колективізації глибша, ніж перетворення продрозкладки в постійно діючу систему. Колективізація відкрила шлях спробам суспільства зберегти панування господарства через постійні порушення закону співвідношення господарських галузей. Колективізація та індустріалізація у всьому суспільстві зі зрівнялівкою й натуральними відносинами у господарстві породили нечувану в історії спробу через перманентну експропріацію просунути вперед технічну цивілізацію. Почалося небачене насильницьке неконтрольоване вилучення ресурсів з сільського господарства для здійснення планів індустріалізації, що повинно було створити матеріальні передумови для перемоги над кривою у космічному масштабі. Індустріалізація переслідувала тільки матеріальні завдання, виробництво певного набору товарів. Набір цих товарів визначався не ринком, не попитом, але маніхейською передумовою, вірою у невідворотність зіткнення з світовим злом, імперіалізмом, який за своєю природою із заздрощів і користолюбства на нас обов'язково нападе. Як друга причина висувалась необхідність виробництва благ для народу, який підтримував владу, сподіваючись на царство Боже на землі. До речі, до принципового вирішення другого завдання справа не доходила, тому що і без цього проїдалися всі ресурси, як людські, так і природні. Індустріалізація, відповідно, як і колективізація, була формою розвитку господарства на доекономічній натуральній основі, що органічно випливало з перемоги крайньої зрівняльної ідеології в умовах відсутності ринку. Зрештою, відтворювалися народногосподарські структури, що склалися ще задовго до революції. Тому й не дивно, що, наприклад, структура української промисловості й розміщення промислових підприємств на її території не зазнали якісних змін. Як і до революції, промисловість розвивалася у великих містах і в Донецько–Придніпровському районі. Донбас став «всесоюзною», а не «всеросійською» кочегаркою, але споживачі донецького вугілля залишалися ті ж самі. Те саме стосується і металургії України. Тобто українська промисловість залишалася так само віддаленою від кінцевого споживача, як і до революції. Такий розвиток призводив до порушення закону співвідношення господарських галузей, що спонукало до форсованого розвитку псевдоекономіки, яка в результаті колективізації та індустріалізації набула пануючого характеру в господарстві.

Система псевдоекономіки розвивалася на поза– і доекономічній основі складного, багатогалузевого розколотого господарства. Псевдоекономіка виникає на ос-

нові спроб поєднувати панування натуральних відносин у господарстві з одночасним прагненням до модернізації. Ця система можлива лише на базі панування архаїчної державної власності на умови та засоби господарської діяльності, що створює основу для примусового перекачування ресурсів з однієї галузі в іншу (наприклад, від селян на будівництво ритуальних споруд). Подібна практика відкривала можливість отримання ресурсів для модернізації. Цей порядок може функціонувати лише в особливих умовах, передусім при масовій згоді на передачу державі, чиновникам турботи про людей, функцій, які в економічній системі належать особистості, при масовій відмові від приватної ініціативи і згоди на панування тотема у повсякденному господарському житті. Псевдоекономіка була можлива лише за умови, що селянство не володіло здатністю перетворювати свої специфічні інтереси в політичний рух, за умови переважання у масовій свідомості прагнення до архаїчної статичності державності. Політика індустріалізації означала насамперед перетворення селянства, не схильного формулювати і захищати певну державну політику, в засіб отримання ресурсів, у чистий засіб, позбавлений самоцінності. Одним з найважливіших наслідків патологічного перекачування ресурсів була різка зміна структури національного доходу. Це можна визнати вузловим пунктом розвитку псевдоекономіки.

У 1908 р. по Російській імперії загальний фонд заробітної плати у промисловості щодо створюваного національного доходу становив 54,8%, у 1928 р. – вже по Радянському Союзу – 58,1%, а в 1950 р. він знизився до 33,4%. У всіх країнах, де вівся відповідний статистичний звіт, цей показник був не менший за 60–80%[130]. Але це означає поглиблення однієї з найважливіших ознак псевдоекономіки як господарства високої складності, що розвивається на примусовій доекономічній основі. Питома вага особистих доходів громадян у національному доході виявилася нижчою певного критичного рівня, який дозволив би їм через ціни служити реальним суб'єктом товарно–грошових відносин. «Людський фактор» витіснявся з господарства. Воно дедалі більше перетворювалось у певний елемент велетенського обміну натуральних речей за штучними правилами. Робітники, як і селяни, не мали засобів для тиску на власника щодо зміни форм власності з тим, щоб примусити господарство бути ефективнішим, щоб отримувати більшу частку національного доходу. Але цим вони позбавили себе можливості бути регулятором ринку, забезпечувати реальний зв'язок промисловості та сільського господарства, реальну можливість «змички», залишаючи все на відкуп архаїчному примусовому механізму. Ця система несла в собі принаймні дві міни: був відсутній механізм, що стримував ріст витрат, а це виснажувало суспільство, породжувало дистрофію, паралізувало можливість реального підвищення ефективності; завдання, які диктувались виробництву, вислизали з–під контролю суспільства і віддавались на відкуп вузькій групі, як правило, на сваволю одній особі, що відкривало нові можливості для поглиблення і розширення розколу.

І цій системі ціни відігравали роль, яка не мала багато спільного з тією, що їм зазвичай приписувалась від імені науки. Вони, з погляду економічної ефективності використання ресурсів, мали випадковий характер, але відігравали важливу роль як засіб перекачування ресурсів між галузями, між вищою владою, світами середнього рівня (відомствами, регіонами), а також локальними світами (наприклад, підприємствами). Масовий споживач з його стихійною зміною потреб, що не вміщалися в «науково обгрунтовані нормативи», є дезорганізуючим для цієї системи елементом.

Розширення масштабів псевдоекономіки призводило і до зміни соціальної структури суспільства. Люди кидали розорене сільське господарство й переходили в інші галузі, куди перетікали ресурси. Нова господарська система, поволі підточуючи свою основу, однак, парадоксальним чином прикріплювала до себе все зростаючу кількість людей. Люди, пристосовуючись до псевдосистеми, тим самим захищали її від будь–яких спроб зміни, не давали суспільству повернути на шлях реального економічного розвитку. Нова патологічна господарська система знайшла свою завершену форму. Ця соціальна патологія створила основу для ідеологічно викривлених продуктів культури, для приведення науки до рівня архаїчних міфів, до рівня масової свідомості. Наприклад, процес натуралізації в економічній науці як закономірний і необхідно пов'язаний з побудовою соціалізму.

У соціалізмі бачили особливу вищу форму безгрошового натурального господарства. Ця система господарства наступала, невідворотно й активно впливала на всі сфери соціальних відносин, ідеології. І, як правило, робила це через терор.

Причини великого терору глибоко лежать в історії російської культури, у специфічній реакції цієї розколотої культури на важкі, непосильні для неї завдання. Щоб зрозуміти причину прагнення влади до терору, можна було б вказати на історичні прецеденти. Наприклад, масовий терор, своєрідна тактика спаленої землі, застосовувався асірійськими правителями ще у другому тисячолітті до н.е. У IX ст. до н.е. ассирійські царі використовували цю тактику при підкоренні сусідніх царств і племен[131]. У цій жорстокості не було необхідності з воєнної точки зору. Ассирійська держава намагалась включити підкорені племена в державне життя, примусити їх внутрішньо погодитись з нав'язаною державою, із самим принципом державності, привчити їх до державної дисципліни станового суспільства. Для цього застосовувались методи знищення місцевого населення, які, однак, у наступному столітті були замінені переселенням етносів у інші місця, щоб відірвати їх від рідних місць і зробити слухнянішими. Чи не це саме зробив Сталін стосовно чеченського народу і кримських татар? Чи не це він збирався зробити і стосовно українців? Ця віддалена історична аналогія показує, що державність може для послаблення державних верств застосовувати засоби масового знищення населення, спрямовані не стільки проти конкретних осіб, скільки проти всього населення, з метою зламати певні форми його соціальної організації, витравити певні елементи додержавної культури. Чи не це було зроблено і з українським народом. Більшовики, загнавши його в утопію, яка називалася соціалізмом, знищили при цьому всі його соціокультурні цінності.

Однак аналогія з Ассирією може дати матеріал для пояснення дій влади, але не рядових громадян. У СРСР терор був спрямований на людей, хоч і далеко не завжди задоволених, але, в принципі, лояльних, які не думали про опозиційну діяльність. Загадковість терору саме в тому, що він був спрямований на своїх. Очевидно, це було можливим лише в умовах масового шоку, масового дискомфортного стану, роздратування проти злих сил, які, незважаючи на те, що їх безперервно били і громили, ніби примудрялися лише краще та глибше замаскуватися і ще ефективніше шкодити. Руйнація давніх зв'язків перетворювала відносини людей з навколишнім світом у криваву рану, кожен доторк до якої міг викликати небезпечне збудження. Дискомфортний стан поглиблювався офіційним рекламуванням того, що соціалізм і ідеальне суспільство вже побудовані, що втілена вікова мрія людства про кінець вічного насильства історії над людством, тієї історії, в якій до цього часу господарювала кривда. Практично ця ідея сприймалась як необхідність ліквідувати певні недороб-

ки. Ситуація, коли до щастя залишався «один поворот», коли на годиннику було без п'яти вічність, поглиблювала ненависть до перевертнів, що причаїлися, які, передбачаючи свою загибель, посилювали шкідницькі дії. Знищення звичних форм життя в місті та селі при одночасному зростанні оптимізму й віри в близьке світле майбутнє, у все прекрасне в світовому масштабі створило фантастичну моральну напругу, яка знаходила вихід у ненависті проти ворогів народу, цих модифікованих перевертнів.

Перетворення самознищення у офіційний терор, що народився у бунті, означало, що будь–який економічний вибух мас проти якихось ворогів, байдуже яких саме, дозволяє державі розширити сферу і масштаби терору. Кожен, нехай невеликий, успіх постійно збільшував терористичні можливості держави. Боротьба велася не стільки проти певних осіб, скільки проти схильності кожної особи перетворити будь–яку організацію, від колгоспу до політбюро, від військової частини до міністерства, в особливий локальний світ, що протистояв центру. Це пояснюється тим, що люди, які прийшли до влади і які концентрувалися на всіх рівнях управління, включно до політбюро, знали лише одну форму організації життя – локальні товариства, групи «своїх» людей, з якими можна було встановити емоційну близькість. Але саме з цим наступаючий тоталітаризм не хотів миритися. Власне, тут лежала безпосередня причина терору проти незалежних від держави соціальних відносин, вогнищ творчості, байдужість його виконавців до особистості жертви терору, до його індивідуальної провини. Звідси – не прагнення виявити і покарати винуватців, а боротьба за виконання контрольних цифр терору. Терор повинен був постійно знищувати вогнища локалізму в кожному конкретному місці суспільства. Слабкість серединної культури, нездатність людей розібратися в тому, що відбувалося, перетворювали маніхейство в єдину основу для зручного тлумачення подій. Це робило насильство над перевертнем, погром дедалі важливішими формами ставлення особистості до навколишнього світу. Будь–яка спроба реалізувати це намагання фактично перетворювалась у самознищення, тому що перевертнем виявлявся кожен. Величезні розміри прийняло полювання за шпигунами, боротьба з троцькізмом, про який пересічна людина часто не мала ані найменшого уявлення (характерний випадок, коли один заарештований пояснював, що він ув'язнений за те, що був трактористом. Насправді його звинувачували у троцькізмі, але він не знав цього слова). В основі терору лежить масова віра у світове зло, яке може оволодіти буквально всіма. Звідси правомірність безособової боротьби зі світовим злом, знищення практично будь–кого, тому що помилки не буде. Наприклад, слідчий вірив у «загальну версію провини. Цю загальну версію необхідно уміло застосувати до даної особи і створити версію конкретну»[132]. Інший працівник органів висловлюється ще чіткіше: загальна провина робить правомірним те, що люди відрізняються тільки тим, що одні спіймались, а інші – ні. Тому ті, хто спіймався, не повинні жалітися. Проблеми особистої провини просто не існує, тоді і терор не є злочином.

Дослідження відомим істориком О.Гуревичем аналогічних за своєю суттю явищ на Заході показує, що «багато судових переслідувань «на відьом» починалися під натиском населення, яке вимагало розправи над винуватцями, що спровокували такі біди, як падіж худоби, неврожай, несподівані заморозки, смерть дитини; хвороби приписувались поганим діям тих чи інших осіб, і винуватців необхідно було знищити»[133].

Всі фізичні явища стародавні слов'яни пояснювали дією потаємних сил «богів і демонів», але до життя ці сили викликалися «молитвами і заклинаннями чаклунів».

Тут проглядається суто міфологічне уявлення про людину, що набуває сили в результаті її прилучення до зовнішнього середовища. Зло в людині, по суті, результат прилучення особистості до зовнішньої сили зла. Звідси намагання розкрити і знищити злі сили, щоб врятувати себе і своїх близьких.

Таким чином, глибокі масові причини терору лежали у древній ворожості локальних світів до зовнішнього зла, у страхові, передусім, що лежить за межами «Ми», у страхові перед перевертнями, які постійно ховаються серед людей. Це характерно для всіх народів на певних етапах їхнього розвитку. Дослідження показують, що «віра в перевертництво – характерна риса східних слов'ян». Пошук носіїв зла серед оточення – постійне завдання архаїчних спільнот, значення і масштаби якого можуть різко зростати у періоди криз, зламу комфортного світу. Стародавні уявлення про добро та зло поступово ускладнювались і могли набути характеру певної соціологічної конструкції. І, як правило, все це відбувалося на фоні страху. Іншими словами, терор міг процвітати лише в умовах активізації масового страху. Разом з тим «страх є пануючий елемент у селянському житті; релігія і земна влада діють на селянина страхом; не дивно, що він, відчувши на собі виховне значення страху, навчається діяти у потрібному випадку на інших також переважно страхом»[134]. Найважливіші параметри процедури терору є результатом екстраполяції на неї архаїчних цінностей. Наприклад, відомий принцип сталінської юстиції, що зізнання підсудного є головним доказом вини, панував у волосних судах, створених у 60–х роках минулого століття[135]. Свій початок цей принцип бере у древній юриспруденції.

У моменти великої кризи мав місце великий викид страху у суспільство, включно до вершин влади. Страх – не результат залякування, не чиста фізіологія. У суспільстві страх – елемент культури, особливий тип соціальних відносин. Що може бути страшніше загибелі в таборах людей, які не здійснювали реальних злочинів? Проте мільйони не опирались. Ці люди ставились до подій як до стихійних явищ, що не залежали від них, як до землетрусу. Водночас була величезна віра у вождя, у начальство, які рано чи пізно встановлять справедливість.

Немає свідчень, які б підтверджували, що всі, хто був причетний до терору, працювали тільки через страх. У терорі ніби втілювалась вища Правда, він сприймався як остання очисна битва вищої Правди зі злом. Писали доноси й розстрілювали, вірячи, що виконують великий обов'язок, беручи участь у історичній битві зі злом. О.Солженіцин наводить епізод з чекістами Осетії, які, отримавши розкладку по республіці і розстрілявши 500 чоловік, запропонували зустрічний план і добилися дозволу на розстріл ще 250 чоловік «понад план»[136]. Тут явний ентузіазм! Перетворення стародавніх уявлень у пануючі в умовах масштабного виробництва й державності у суспільстві з великою кількістю соціальних груп і професій не могло не призвести до фантастичних наслідків, до світу, де древні перевертні вийшли з лісів та рік і заполонили міське життя. Як, наприклад, можна витлумачити проблеми організації і технології промислового виробництва?

Виявляється, можна. Наприклад, процес «Промпартії» (1930 р.) намагався показати всім злі сили, які винні у дезорганізації промисловості. На процесі доводилось існування єдиного організованого керівного центру шкідницької роботи в головному управлінському апараті всього народного господарства. У звинувачувальній постанові вказувалось на численні шкідницькі організації, на довгий період їхнього існування, їхню внутрішню організацію, на постійний контакт із зарубіжними контрреволюційними організаціями, зв'язок з міжнародним капіталом. Зазначалось, що

шкідницькі організації не могли здійснювати своїх задумів «без допомоги іззовні». Соціальною базою шкідництва були «політичні настрої в рядах старих інженерів». Підсудні звинувачувались у всіх проблемах виробництва, притаманних радянській системі на всіх етапах її існування. Все це зачіпало головні, провідні галузі промисловості, а через них – і все господарство.

Таким чином, шкідництвом пояснювались всі виробничі проблеми. Це пояснення важливе було тим, що воно було зрозумілим масам, пояснювало, чому ніяк не переможе Правда. Воно згуртовувало народ навколо влади як гаранта проти злих сил, цементувало державу, посилювало потік соціальної енергії, яку отримувала влада. Але ця форма комунікацій влади і народу мала фатальну слабкість. Вона лише посилювала дезорганізацію на виробництві та в країні. Древнє бачення світу, древня мова органічно вимагали побиття перевертнів, а не творчого будівництва. Ця мова була пов'язана з древньою системою конструктивної напруги, що стояла на заваді розвитку.

Але терор виправдовувався не тільки так званим шкідництвом, а й тим, що ніби ставилася під сумнів і сама соціалістична ідеологія. Так, у 1929–1930 рр. було звинувачено 45 провідних українських учених, письменників та інших представників інтелігенції, включаючи Сергія Єфремова, Володимира Чехівського, Андрія Ніковського, Йосипа Гермайзе, Михайла Слабченка, Григорія Голоскевича та Людмилу Старицьку–Черняхівську, які звинувачувались у нібито створенні ними таємної національної організації «Спілки визволення України» (СВУ). «Виявленій» організації приписувалася мета: за допомогою чужоземних держав, емігрантських сил, підбурювання селянства проти колективізації, вбивства Сталіна та його соратників відокремити Україну від СРСР.

У терорі дивують не стільки його масштаби, скільки загальна причетність і одночасно пасивне ставлення до нього. Сталін створив людей, схильних до терору, а мільйони на відповідному етапі свого розвитку виділили його з свого середовища і зробили кумиром, ідолом, який давав зовнішню санкцію власним цінностям мільйонів. За терор відповідали усі. Зрозуміло, ніхто не знав всього, але кожен, без винятку, знав щось. І той факт, що це, нехай мізерне, знання не штовхало дізнатись про все, говорить про те, що незнання не причина, а наслідок. О.Солженіцин наводить розмову двох міліціонерів: «Чотири дні я слухав–слухав, так і не зрозумів: за що їх засудили».

Люди не знали потреби в системі відносин та інститутів, які забезпечували б захист їхніх прав від посягань ними створеної держави, що мало фатальні наслідки. Терор був підтриманий більшістю, хоча б на рівні принципової згоди. Не було активного масового руху проти машини терору. Цікаво пригадати для порівняння, що проти Гітлера було здійснено або готувалось до десяти замахів. У СРСР терор не засуджували його жертви. «Самі жертви у злагоді з оперативниками поводяться досить достойно, щоб не дати тим, хто залишився жити, помітити загибель приреченого»[137]. «Ми, радянські люди, ступали на землю Архіпелагу духовно беззбройними – давно готовими до знищення»[138].

Терор не був справою тільки виконавців, самі жертви (принаймні значна їх маса) були впевнені, що все правильно. Народом володіло переконання в необхідності того, що відбувалося, в його великому очисному розумінні. Віра у моральну правоту терору була заснована на почутті вини кожного перед вищою Правдою, породженої свідомістю власного безсилля перед злом. Людина відчувала, що і сама живе не за Прав-

дою, що зло притаманне їй особисто. Відчуття провини спонукало до обмовляння себе на слідстві. Б.Пастернак так описував стан свідомості того часу: «Совість жодної людини не була чистою. Кожен міг почувати себе у всьому винним, таємним злочинцем... Люди фантазували, обмовляли себе не тільки під дією страху, а й унаслідок руйнівного болісного потягу за доброю волею, у стані метафізичного трансу і тієї пристрасті самозасудження, якій дай тільки волю, і її не зупинити»[139]. Людина не тільки зовнішньо підпорядковувалась всепоглинаючому ідолу, але здійснювала древню партиципацію, переймалася його сутністю. Всі дослідники підкреслюють всенародну підтримку масового терору. Політолог О.Мігранян пише: «Однією з сильних сторін сталінського режиму, яка завжди отримувала підтримку і схвалення у широких мас і яка й тепер все ще могла отримати велику підтримку у значної кількості наших громадян, була її орієнтованість на проведення систематичних, жорстоких репресій проти чиновників і начальства, починаючи з найвищого рівня. Традиційна ненависть до чиновників і бюрократії та віра у добро царя викликали бурхливе схвалення, коли падали вчорашні всемогутні чиновники і начальники. Це викликало у багатьох людей ілюзію торжества справедливості... Те, що розправа здійснювалась за допомогою диких засобів беззаконності, нікого не хвилювало, тому що народ нічого іншого не знав, не умів і не розумів. Всі жорстокості, безправ'я та самоуправство сприймалися як зло, але невідворотне, і переносились стійко. Відрадою було те, що діставалося всім, а начальству, можливо, більше і частіше»[140].

У великому терорі на різних етапах можна було знайти різні тенденції у виборі жертв, але в цілому він був безособовим, тобто в принципі було однаково, кого засудити. Важливо було лише, щоб машина терору не простоювала, поширюючи страх перед порушенням «порядку», людей одного перед іншим. Наприклад, були випадки, коли влада не могла виконувати план арештів у своїй області, тому що всі «резерви» були вичерпані. І цих випадках могли бути заарештовані люди в поїздах далекого руху, що проходили через дану область. Були випадки, коли заарештованим самим пропонувалося вибирати, шпигуном якої країни вони хотіли б фігурувати у справі тощо. Швидше варте уваги саме те, що існувала подоба процедури визначення вини, що мільйонам «клеїли справу», що утримувався гігантський апарат, який розігрував перед кожним звинуваченим спектакль процедури встановлення неіснуючої провини з атрибутами судового порядку. І чому сутність такої гігантської матеріально затратної містифікації? Подвійний зміст терору відображався архаїчністю свідомості, що виставляє себе в наукоподібних, юридичних та інших формах. Масове, засноване на древніх ідеалах самознищення повинно було перетворитися з самосуду натовпу в процес, що регулювався, контролювався державою, принаймні за формою. Але саме тут, здавалося, в пік свого торжества, тоталітаризм зіткнувся з невирішуваним протиріччям. Сидячи у таборі, можливо, і можна було уявити, що навколо тебе сидять шпигуни, зрадники та диверсанти, але ніяк не вкладалося у голові, що ти – японський шпигун. Атомізація суспільства могла не тільки стимулювати деградацію людини, а й посилити зростання самосвідомості особистості, включаючи і уявлення про особисту вину. Завідомо неправдиве звинувачення було плямою на світлому обличчі Правди. Кожен, проти кого висувалось неправдиве звинувачення, як правило, бачив цю пляму. Поступово кількість людей, які знали про ці плями, зростала. Виникали й інші плями, пов'язані з гаслом «жити стало краще, жити стало веселіше», з тим, що повсюди існує діловий і політичний ентузіазм тощо. У свідомості людей відбувалась ерозія ідеології. Було неможливим зробити

ідеологію реальним змістом повсякденних дій особистості. Всі ці плями поступово ставали предметом спілкування, обговорення, діалогу. У спілкуванні, якого так боявся тоталітаризм, вони зливалися, послаблюючи вплив влади. Особистість гнучко пристосовувалась до умов і продовжувала шукати організаційні форми життя, які б втілили її цінності. Якщо особистість не вміє, не може цього робити в загальнодержавному масштабі, то, поки вона жива, вона буде це робити в масштабі, який видається звичним, природним. Після кожного потрясіння, загибелі близьких, знищення звичних форм життя люди знову і знову об'єднуються між собою, щоб жити, не розуміючи часто, що, власне, від них хоче влада. Тисячолітня локальна культура, що склалася, не могла у своєму повсякденному житті йти за крайнім тоталітаризмом, де локальне було тотожне всьому великому суспільству.

Тоталітарна сталінська система могла розвиватися в основному лише екстенсивними методами, посиленою експлуатацією людських можливостей, що склалися, природних ресурсів. Економічне зростання досягалося через постійне руйнівне перекачування ресурсів з однієї галузі в інші за рахунок масової рабської праці мільйонів заарештованих, загального кріпосництва. Однак кожен крок такого зростання підривав основи майбутнього, готував катастрофічний крах, тому що формував безвихідну форму соціальної організації, посилював соціокультурну суперечність. Система псевдоекономіки, що склалася, страждала відсутністю механізмів, здатних відрізнити ефективне рішення від неефективного, що відкривало шлях дезорганізації у сфері вибору шляхів соціального розвитку. Суспільство, позбавлене духовної еліти, яке намагалося розв'язати складні проблеми розвитку великого суспільства методами, що були притаманні локальному товариству, було жалюгідним видовищем. Підміна економічного розвитку суто господарським, орієнтованим на отримання певного набору натуральних благ, вибір яких визначався, як правило, суто ідеологічними підходами, вимагали, подібно до стародавніх ритуальних споруд, величезних зусиль. Тому оцінка розвитку за натуральними показниками має обмежену цінність. Однак і вона показує досить низький рівень ефективності рішень. Наприклад, перший п'ятирічний план (1928–1932 рр.) за основними показниками – виплавці сталі, чавуну, по прокату, по видобуванню вугілля, виробництву електроенергії був виконаний лише у 1934 р., тобто на другому році наступної п'ятирічки. Проте обсяг промислового виробництва потроївся, але сільське господарство скоротило виробництво у півтора раза, що різко посилило незбалансованість галузей, зменшило можливість економічної «змички». І свою чергу, показники другого п'ятирічного плану (1933–1937 рр.), затвердженого у 1932 р., в 1934 р., на другому році п'ятирічки, були знижені (план виплавки чавуну до 73%, по видобутку вугілля – до 76%, виробництву електроенергії – до 38% початкового). Однак у відрегульованому вигляді план фактично не був виконаний: за офіційними даними, лише у 1938 р. були досягнуті планові показники виробництва електроенергії, у 1940 р. виконані показники з видобутку вугілля, у 1949 р. – з виплавки чавуну. У початковому ж варіанті план був виконаний лише у повоєнні 1951–1952 рр. Щодо третьої п'ятирічки (1938–1942 рр.), перерваної у 1941 р. війною, що почалася, то підсумки перших її років свідчать про справжню катастрофу. План, затверджений XVIII партз'їздом у 1939 р., тобто на другому році п'ятирічки, за три довоєнних роки був виконаний по виплавці чавуну на 52%, сталі – на 5,9%, прокату чорних металів – на 1,25%, видобутку електроенергії – на 31,1%. За три роки, що залишилися, необхідно було виконати від 67 до 98,75% плану. Натуралізація господарства при всій відповідності такої

політики масовим ідеалам ні до чого доброго, природно, привести не могла: погіршилось економічне становище, різко знизилось народне споживання, зростали бюрократизм, дезорганізація, зловживання. Наприклад, за деякими підрахунками, частка доходу у масштабі СРСР знизилась з 18% до 3–4%[141]. У 1946–1947 рр. на фоні засухи, яка охопила багато регіонів, особливо Україну, та проведенням у приєднаних областях колективізації загинуло до 2 млн чоловік. Тільки в західних областях України та Буковини ця цифра становила близько 1 млн 200 тис. чоловік. Посилилась втеча із села[142]. Індекс роздрібних державних цін зріс у 1947 р. порівняно з 1928 р. до 20,1.

Разом з тим Сталін до кінця своїх днів стійко захищав необхідність витіснення з життя суспільства товарно–грошових відносин, збереження архаїчних, доекономічних відносин[143]. Чим більше росло виробництво, тим більше посилювалось дивне, непередбачене наукою явище, що отримало назву дефіцит. Він у зростаючих масштабах не тільки розкривав безсилля тоталітарного планування, а й натякав на те, що нове царство Правди зовсім не те, за що воно себе видає. Зміст її суспільство не здатне було розгадати, але проте було очевидно, що могутність тотема не є безмежною. Слабкість його посилювалась тим, що між вождем і народом виростала щільна стіна співтовариств, яка перехопила творчий потік, який колись виніс нікому не відомого грузина на вершину влади. Це ж саме стосується і місцевих «божків» – як С.Касіора, Постишева в Україні тощо.

Господарська криза початку 1932 р. змусила політбюро навесні прийняти рішення щодо проведення великої господарської реформи. На XVIII партконференції говорили про важливість радянського ринку. У травні були знижені заготівлі і було дозволено торгувати артілям і кустарям за ринковими цінами. Була зроблена спроба зменшити тягар інфляції, збільшивши обсяги реалізації продуктів харчування і товарів народного споживання за твердими цінами, обмеживши заробітну платню. Однак реформа не дала позитивних результатів[144]. Політбюро повернуло до контрреформи, ввівши кримінальну відповідальність за збір колосків, були введені паспорти, тобто посилювалось загальне закріпачення.

Якщо зробити спробу оцінити переваги більшовицького ладу перед тим, який був до 1917 р., з точки зору цінностей людського життя, то тут досить важко говорити про досягнення. Нове суспільство забезпечило новий порядок, але у ньому не знайшлося легального місця для людини. Це був порядок, який вимагав людських жертв, тому що людина самим фактом свого повсякденного життя руйнувала велике суспільство, державність. Чим далі людська свідомість проникала у сутність того, що відбувалося, тим глибше відкривалася метафізична прірва, з якої віяло жахом.

Зі смертю Сталіна закінчився найпарадоксальніший етап в історії країни, а можливо, і в історії людства. Він міг виникнути лише у виняткових умовах. Масове знищення людей було лише зовнішнім симптомом глибокого внутрішнього саморуйнування, яке назрівало та тривало вже давно, і тепер сягнуло до критичної точки.

Сталінізм можна зрозуміти як терористичну відповідь суспільства на новітні струмені, що звалилися на нього у XX ст., як крайнє, що дійшло до абсурду намагання влади взяти на себе те, на що саме суспільство виявилось нездатним, – забезпечити загальне зростання і розвиток. Точка зору дореволюційних російських реформаторів, яка пролягала у тому, що реформи, які пропонувалися ними, були непогані, але не могли бути реалізовані через неосвіченість селян і зловживання чиновників[145], можливо, сама по собі безневинна, але від неї йде шлях і до масового

терору для викорінення «неосвіченості» та «зловживань». Другий аспект сталінізму полягає у тому, що, якщо раніше робились спроби здолати розкол, винищуючи правлячу верхівку, духовну еліту, тобто, умовно кажучи, верхню частину розколотого суспільства, то тепер була здійснена спроба винищити іншу, протилежну частину. Ці утопічні спроби були можливі лише за умови нездатності суспільства шукати міру в новій, складнішій ситуації.

У терорі була своя логіка. Його удари припадали на всі групи суспільства без винятку, і тут існувала повна «рівність». Але в кожній групі вони завдавались найперше по тих людях, які перебували вище середнього рівня, мали особливі знання і вміння. Це дуже важлива, до цього часу недооцінена обставина. Вона стосувалась і правлячої еліти, де терор неухильно й однозначно залишав найменш компетентних. Селекцію терору зверху, як правило, могли пройти лише по–своєму «видатні люди», здатні, не замислюючись, вести всіх за собою у прірву. Але це відбувалося і в кожному селі, де винищувались люди, схильні до торгівлі, до складніших і продуктивніших форм праці, зокрема ті, які шукали шляхи переходу від доекономічних форм господарства до економічних. Це відбувалося в містах, на кожному підприємстві, так було і в науці. Одночасно виявилася й інша, менш важлива, «модернізаторська» функція терору. Він стимулював ті верстви, культурний рівень яких був нижчим від потреб суспільства.

Усе це було масовою реакцією на розкол у критичній ситуації. Цей етап втілював варіант виходу з розколу у простій та однозначній формулі, яка спиралася на визнання очевидності добра і на непримиренність до зла. Її дав В.Маяковський, сказавши: «Ваше слово, товарищ маузер», – тобто проблеми автоматично розв'язувались знищенням ворога. Однак це було неправильне рішення, тому що насправді кулі летіли у того, хто стріляв.

Зі смертю Сталіна для мільйонів людей почався крах порядку, що склався, який вважався гарантом справедливості, космічним організаційним центром. З найдавніших часів у суспільстві панувало уявлення, що життя вождя синкретичним способом пов'язане з долею країни, з її благополуччям та благоустроєм. У разі його хвороби або старіння захворіє та перестане розмножуватись худоба, врожай згниє на полях, епідемія забере людські життя. Від життя вождя залежить хід природних явищ[146]. Смерть Сталіна підірвала віру у життя, тому що гарантія полягала не у тому чи іншому інституті, за який люди несли відповідальність, а в особистості вождя, про смерть якого було неможливо навіть подумати. Численні свідчення розкривають жахливу картину страху та відчаю, які охопили весь Радянський Союз. Санкцію на новий порядок, що будувався, могла дати харизматична особистість, яка спиралася на древню віру в те, що світ будується за допомогою праведних людей. Саме від їхньої праведності залежить збереження космічного порядку. Сталін добре вписався в цю віру й одночасно у віру в патріархального вождя–батька, який несе на своїх плечах увесь тягар відповідальності за суспільство, за кожного, за весь світ, за всесвіт. Його відповідальність в очах народу випливала не з державного порядку. Вона не спиралася на сакральний царський титул. Сталін був природно знайденим тотемом, вищою абсолютною космічною цінністю і, відповідно, безсмертним. Проте настав момент, коли він щез. У цьому парадоксі можна бачити модель будь–якого порушення соціокультурного закону. Те, що видається природним, що підлягає обговоренню, може виявитись звичайною утопією, яка ставить суспільство над прірвою, тому що об'єктивно далеко не всі мислячі відносини реально можливі, можуть протистояти ентропії,

забезпечувати відтворення суспільства.

Потрясіння, яке настало зі смертю Сталіна, було тим страшнішим, що воно означало не тільки смерть самої Правди, а й смерть вождя патріархальної сім'ї, за якою слідувала небезпека краху на побутовому рівні, тому що вона могла стати приводом для розпаду, для виділення «синів» в окремі господарства. Це могло стати початком занепаду цих господарств.

Влада царів, як і влада Сталіна, спиралася на свою здатність підтримувати у народу ілюзію зрівняльного нестанового суспільства, ілюзію того, що перша особа як втілення Правди якщо і не врятує від фактичного самоуправства начальства, то у будь–якому разі його стримає.

Усе це поставило людей, на яких звалився весь тягар влади, у досить важку ситуацію. Необхідно було дати нову пануючу інтерпретацію масового морального ідеалу. Ці люди чудом уціліли від терору й самі були його організаторами. Пройшовши школу державності, вони усвідомили цінність державної дисципліни, погоджуючись на певну пожертву місцевими інтересами в ім'я збереження цілого. Нова правляча еліта складалася в основному з керівників найбільш впливових відомств, світів середнього рівня. Це були секретарі обкомів, керівники республік, міністерств, армії, органів безпеки, особи, які відповідали за відносини із зарубіжними країнами тощо. Два органи, справді здатні виносити важливі рішення – Політбюро (Президія ЦК) і ЦК, – стали реальними формами організації управління правлячої еліти. Вони – збори голів основних відомств, що контролювали життєво важливі процеси у країні. З точки зору загальносоюзної специфіки державності нова система була результатом намагання перемістити відповідальність вниз у межах державності, що історично склалася, перекласти відповідальність з першої особи на осіб середнього рівня, тобто на союзні держави, на відомства, регіони, тобто на локальні світи. Цей рух не досяг повного торжества локалізму, хоча і йшов саме в цьому напрямку. Нова система згідно з древньою традицією перемістилася до реальних голів частин суспільства. Влада зібрання частин, тобто віча, набувала форми колективного керівництва. Цей порядок був компромісним між тоталітарною владою першої особи та владою локальних світів. Цей компроміс спирався на ідеал загальної згоди верху та низу, всіх рівнів суспільства і державної влади, на уявлення про народну Правду, що несла у кожному місці загальну згоду людей.

Атмосфера загальної згоди спиралась на переконання у природній єдності інтересів держави та широких мас. Ця єдність мислилась передусім у загальній важкій праці народу й держави, спиралась на загальне прагнення потреб у їжі, житлі, побутових товарах. Недавнє минуле розглядалось як серія помилок, як відхід від справжнього вчення. Потрібно знову здійснити партиципацію до вищої Правди.

Нова перша особа М.С.Хрущов (1955–1964 рр.) з усією визначеністю урочисто проголосив: «Не тільки наші нащадки, а й ми з вами... наше покоління радянських людей буде жити при комунізмі!»[147]. «Рух до комунізму» повинен був здійснюватись на основі колективізму, тобто системи соборних світів. Тому реальна влада перемістилася від першої особи до складної системи бюрократії, що звільнилася від важкого тягаря надцентралізації.

Романтична ейфорія, яка характеризувала нову правлячу еліту, спиралася на впевненість, що реальне втілення принципів Правди на основі загальної злагоди дозволить швидко задовольнити всі потреби народу. Звідси – вимога прискорити економічний розвиток суспільства. Це бажання задовольнити потреби людей збіга-

лися з намаганням перемістити відповідальність вниз. У березні 1956 р. було прийнято постанову про зміну практики планування сільського господарства, яке повинно було починатися безпосередньо у колгоспах разом з МТС у радгоспах.

Практика «планування знизу» вводилась не тільки у сільському господарстві. У промисловості повинні були складатися попередні плани на місцях. Цими планами мали керуватися плануючі організації при складанні зведених планів. Ідея таких новацій полягала в обмеженні адміністративного втручання в економічну діяльність.

Нова влада в муках намагалась налагодити комунікації з народом, але віковічна ворожість до начальства створювала для цього взаємовиключні умови. Становище правлячої еліти було складним. З одного боку, вона була зацікавлена в децентралізації для стимулювання творчої енергії, у звільненні організацій від тиску централізму. З другого боку, саме в цій політиці була певна небезпека. Оскільки децентралізація невідворотно загрожувала послабленню центральної влади, то нагорі одночасно з намаганням децентралізовувати виникло бажання централізації. Цей абсурд отримав вираження у посиленні впливу низів і одночасно влади першої особи, що підривало організаційну основу загальної злагоди.

Порядок, що склався, зазнав тиску з двох боків: з одного боку, мали місце спроби перемістити відповідальність нагору, тобто тою чи іншою мірою повернутися до крайнього тоталітаризму, а з другого – бажання перемістити відповідальність вниз, до локальних світів, послабити державність. Крім того, припинення терору висунуло на сцену ще одну важливу силу – ліберальний рух, прагнення до розвитку демократії, до відновлення товарно–грошових відносин.

У цій складній ситуації М.Хрущов не зайняв чіткої позиції. На спробу сил тоталітаризму відсторонити його у 1957 р. він відповів посиленням своєї особистої влади, сумістивши у 1958 р. посади керівників партії і уряду та посиливши тоталітарні методи управління, зокрема у сфері економіки.

М.Хрущов і його прибічники намагались замінити відомчий принцип управління, пов'язаний з крайнім тоталітаризмом, на територіальний, який відповідав вимогам локальних цінностей. Було зроблено спробу організувати управління промисловістю та будівництвом за територіальним принципом. Місцева бюрократія отримала владу над господарством. Тим самим був зроблений важливий крок у втіленні цінностей локальних світів, які фактично підривали централізацію, що забезпечувала єдність господарської системи. Замикання зв'язків на раднаргоспах, обминаючи міністерства, створило нові нечисленні проблеми. Засилля відомств змінилося засиллям місництва. Роздроблена територіально промисловість втратила попередні малоефективні бюрократичні інструменти забезпечення прогресу виробництва, зламано було систему впливу бюрократичного апарату, що склалася на підприємствах з метою застосування нової техніки. Одразу ж почало спостерігатись прагнення раднаргоспів до автаркії. М.Хрущов намагався з цим боротися, але він боровся з наслідками вже прийнятих рішень.

Поступово порядок, що склався, зіштовхувався з усе більш нерозв'язаними проблемами. Система відповідала на його заходи руйнівним чином. Надання можливості планування знизу призвело не до активізації мас, які мало цим цікавились, а до активізації місцевого начальства, яке всупереч логіці досить часто приймало фантастичні зобов'язання, що, відповідно, створювало ще одну умову для кризової ситуації.

Правління М.Хрущова розкрило раніше приховану серйозну суперечність сус-

пільства. Сама його особистість втілила у собі цю суперечність. З одного боку, він намагався бути народним вождем, який виступав проти бюрократії на захист інтересів широких народних мас. Але, з другого боку, консервативний характер суспільства штовхав його на використання держави для примусової модернізації, що розглядалася як засіб для забезпечення зростання матеріальних благ. Адміністративний тиск підірвав самі ідеали загальної злагоди. Хрущов об'єктивно претендував на харизматичну владу, але її зміст не відповідав формам влади першої особи в країні, що історично склалася. М.Хрущов, намагаючись бути своїм для народу, тим самим об'єктивно підривав віру у те, що влада несе вищу Правду. Його трагедія полягала у тому, що, з'єднавши у собі народні ідеали з державною владою, він так і не усвідомив протилежності цих двох начал і діяв за логікою двох взаємовиключних принципів, переходячи від одного до іншого, тобто не піднявся вище кульгаючих рішень. У результаті жоден з його заходів не міг бути доведеним до кінця. Досвід цього етапу показав, що патологічність суспільства усвідомлювалась і пояснювалась уже не помилками та злодійством, а тим, що суспільство погоджувалось на них, а, можливо, й стимулювало.

Новий етап, що замінив сталінський, характеризувався тим, що суспільство намагалось відповісти на розкол відмовою від жорстких тоталітарних рішень пошуком міри на засадах загальної злагоди, рухом до цінностей низів при одночасному врахуванні цінностей цілого. Однак і ця спроба не завершилась успіхом. Можливість реальної злагоди лежала десь значно глибше старих альтернатив, які завжди приймались за нові, а потім з озлобленням відкидалися. Пошук якісно глибших альтернатив вимагав значних напружень і кваліфікації, які були у дефіциті. Знову суспільство було змушене повернутися до пошуку альтернатив.

До влади прийшло нове керівництво на чолі з Л.І.Брежнєвим (1964–1982 рр.), яке було колективною олігархією, що сформувалася як вищий у суспільстві вічовий інститут. Кожен його член був представником певної могутньої частини суспільства, республіки, одного з провідних відомств, регіонів. По суті, у новому масштабі це було все те ж зібрання «золотих поясів», що й у стародавньому Новгороді, патріархальних керівників селянських дворів, общин тощо, точніше – екстраполяція відповідних цінностей на велике суспільство. Збереження цієї архаїчної системи управління – свідчення слабкого розвитку неадміністративних форм інтеграції.

Стосовно країни, всіх світів середнього та локального рівня це керівництво володіло тоталітарною владою, слабко пов'язаною правовими обмеженнями. Воно у своїх рішеннях керувалося принципом шаха, що переростав у мат. Нове керівництво, як і кожне з попередніх, могло утриматись при владі, лише формуючи нову інтерпретацію пануючого морального ідеалу, що відповідав зрушенням масової свідомості. Офіційно суспільство почало розглядатися як таке, що перейшло на рівень розвинутого соціалізму, тобто, що воно досягло відносно завершеного характеру. Було зроблено спробу сформувати владу та ідеологію, максимально пристосовані до історичної інерції, позбавлені романтизму попередніх етапів. Справді, це була найнеромантичніша епоха. Вона характеризувалася спробою зміщення пануючих цінностей від романтичної мрії про завтрашній день до ідеалу спокійного соціального задоволення досягнутим. Втіленням цієї ідеї стала нова конституція, яка мала відкрито псевдосинкретичний характер. У ній містились взаємовиключні ідеї, передусім ідея народовладдя, і одночасно ідея керівної ролі партії, записано безмежна кількість прав (наприклад, право на житло) без вказівки механізму захисту цих прав, тобто фіксу-

валось фактичне заперечення цих прав тощо. Правляча еліта, спираючись на механізм демона Максвелла, намагалася намацати певний рівень сірої творчості, яка, з одного боку, забезпечувала б державність необхідною творчою енергією, а з другого – не знищувала б цю державність. Новий поворот не може бути пояснений закулісними інтригами обмеженого кола осіб, тому що ці інтриги могли мати шанс на успіх, лише спираючись на нові масові тенденції. Новий порядок ознаменувався передусім ліквідацією наслідків усіх реформ, які не відповідали тоталітаризму. Були знищені раднаргоспи – ці локальні фокуси управління, які свідчили про відхід влади з центру. Була відновлена організаційна єдність партії, ліквідовано поділ на промислові та сільські обкоми (крайкоми) партії. Система синкретичності державності повернулася до централізованого варіанту, де влада світів середнього, а також нижнього рівня була зменшена заради централізації. Полеміка з попередньою першою особою мала закритий характер, його ім'я в дусі Оруелла щезло з усіх публікацій. Цінності попереднього етапу фактично розглядалися як неіснуючі. Зрозуміло, що при цьому виникло питання про наступність нового етапу. Ця проблема стала постійним предметом боротьби. Нові лідери не могли прийняти з цього приводу ясного та послідовного, некульгаючого рішення, тому що продовження критики сталінізму невідворотно перетворювалося у критику не тільки крайнього, а й помірного тоталітаризму, підривало ідеологічні основи нового порядку. Але разом з тим реабілітація Сталіна, відмова від спадку XX з'їзду означали б критику обмеженості тоталітаризму, що прямим шляхом вело до терору, до обгрунтування правомірності відкритої сваволі вищої влади, першої особи. Це вступило б у конфлікт з рівнем локалізму, що склався, з намаганням соціальних верств нижчого і середнього рівнів захистити себе, свої відтворювальні функції від насильства і сваволі. Система, як і на попередньому етапі, намагалася уникнути крайнощів. На відміну від минулого етапу, де перша особа намагалася безпосередньо опертися на локальні світи, на самоуправління на місцях, причому поєднуючи це зі спробами посилити свою особисту владу, правляча еліта тепер пішла шляхом придушення соборного ідеалу тоталітарним.

Нове керівництво відчуло у масовому тоталітаризмі ту основу, спираючись на яку воно могло б ефективно керувати країною. Його об'єднувало з масовими настроями невдоволення порядком, що склався, і бажання стабільності, бажання шукати альтернативу існуючому не у формуванні нового віяла альтернатив, а в певному перебиранні уже накопичених у культурному багатстві варіантів дій. Апарат влади зробив загальну спробу здійснити більш жорсткий контроль над кожною спільнотою, посилити централізацію в розподілі дефіциту, в прийнятті рішень взагалі. Зрозуміло, що масштаби кріпосництва були вже не тими, що за часів Сталіна. Але скрізь застосовувалася примусова праця. Формувався прошарок так званих «лімітників», тобто осіб, які отримували у великих містах тимчасову прописку, і при цьому не мали можливості змінити роботу. Існувала практика заборони виїздів з місця проживання у розпал сільськогосподарських робіт тощо. Можливості маніпуляції людьми породжували у влади ілюзії, що замість конструктивних рішень можна просто–напросто закривати дірки, перекидаючи дефіцитну робочу силу з одного місця в інше.

Серед сфер, де тоталітаризм утвердив себе з особливим «успіхом», можна назвати науку. Істотно жорсткішим став контроль за науковою роботою, за процедурою захисту дисертацій, за самою можливістю публікацій. Наука, завдяки своїм можли-

востям отримувати непередбачувані результати, за своєю суттю несумісна з тоталітаризмом, який вимагав для себе певної сакралізації і одночасно персоналізації влади. Потрібен був вождь, здатний втілити у собі уявлення про тотема–батька. Однак нова влада не мала харизматичного характеру, не спиралася на масову віру у вождя, що несе Правду. Сам Л.Брежнєв апелював до авторитету партії, яка історично склалася як інститут влади, як джерело престижу для її керівництва, подібно до інститутів Київської Русі, поза якими князь не існував. Однак партія мала важливі недоліки. На початку вона ствердилась як антидержавна сила, здатна очолити боротьбу проти начальства та держави. Це мало сприяло тому, щоб державність могла постійно черпати в ній соціальну енергію. Навпаки, сама партія черпала свій авторитет у харизматичних вождів недавнього минулого і, відповідно, була досить погано пристосована для вирішення протилежного завдання – надання авторитету вождю. Між іншим, нове керівництво виявилось надзвичайно невиразним, що пройшло через штампувальну бюрократичну машину і не могло претендувати на харизму. Це була найнепопулярніша влада в Радянському Союзі. Але, відповідно, такою ж вона була і на місцевому рівні. Пригадаємо стиль та методи «керівництва» В.Щербицького, його «плазування» перед Москвою і повне відсторонення від інтересів України, включаючи її майже суцільну русифікацію. Спроба апологетики порядку, що склався, спроба трактувати його як розвинутий соціалізм була, крім всього іншого, і спробою вищого керівництва, першої особи отримати додатковий престиж, використавши позитивно інтерпретований результат попереднього розвитку, стати ніби результатом і елементом цього розвитку. Не можна, однак, забувати й того факту, що партія була також в очах народу втіленням начальства і, відповідно, об'єктом ворожості.

У цей період особливо прогресує монополія на дефіцит, що була не просто нестатком речей, продуктів, а особливим типом соціальних відносин. За великим рахунком, «дефіцит – не результат узурпації влади, а результат згоди на нього суспільства, результат системи цінностей, спрямованих насамперед на адаптацію до умов, що склалися, а не на підприємництво».

Важливою проблемою, з якою зіткнулося нове керівництво, було існування дисидентства. Якщо при Сталіні люди не відчували можливості альтернативи, то дисиденти, саме їх існування робили таку альтернативу зримою для кожної людини. Правляча еліта намагалася сформулювати своє ставлення до дисидентського руху. Теоретично воно полягало у згоді з тим, що людина може мати свою думку з будь–якого питання. Цим правляча еліта побічно визнавала, що пануюча ідеологія є певним умовним консенсусом. Вона погодилась з тим, що безглуздо контролювати думку в людській голові. Проте заборонялись передачі, обговорення, проповідь цієї думки, поширення, а також зберігання відповідних текстів. Отже, правляча еліта вступила у жорстоку боротьбу з існуванням цих думок, значення яких для суспільства, всупереч масовим уявленням, виявилось надзвичайно важливим. Дисиденти далеко не завжди були пов'язані культурними нитками з придушеною в минулому духовною елітою, але іноді отримували імпульси від уцілілих носіїв катакомбної культури, яка дивом збереглася у щілинах зруйнованої будівлі. Ця катакомбна культура несла в собі залишки якоїсь іншої культурної реальності, інших поглядів на світ. Новий моральний рух містив передусім бажання особистості зберегти своє «Я», свої особисті уявлення, особистісну культуру. Сама поява цих людей, незалежно від конкретних ідей, які вони несли, означала, що в суспільстві почали звучати сигнали лиха. Вони, з одного боку, стосувались конкретних людей, що переслідувались за думку,

але, з другого, – постійно, об'єктивно, незалежно від бажання їхніх носіїв говорили, кричали про можливість іншої думки, іншої моральної позиції. Більше того, ці люди постійно говорили про те, що в суспільстві відбувається щось страшне, дивне, що у ньому знищується людина в ім'я дедалі незрозуміліших абстрактних ідей, що змінювали одна одну. Їм назустріч ішла література, яка там або тут пробивала цензурні перестороги, намагалась розкрити прірву морального падіння, в якому виявилось суспільство, засліплені та глухонімі люди. У суспільстві з'явилась думка, що якщо при Сталіні засуджували «ні за що», то тепер засуджують тих, на кому, за давніми уявленнями, «стоїть світ». Зрозуміло, що ці думки не були пануючими, але вони були.

Особливого поширення дисидентський рух набув в Україні. Перші його прояви мали місце наприкінці 50–х – на початку 60–х років, коли на Західній Україні було організовано кілька невеликих таємних груп. Виділялася серед них так звана «Група юристів» на чолі з адвокатом Левком Лук'яненком. Вона закликала до здійснення законного права України на вихід з Радянського Союзу. Після виявлення цих груп їхніх учасників на закритих процесах було засуджено до тривалих термінів ув'язнення.

Але інерція десталінізації продовжувала розбурхувати неспокій серед інтелігенції. Проведена у 1963 р. в Київському університеті офіційна конференція з питань культури та мови, участь у якій взяли більше тисячі чоловік, перетворилася на відкриту демонстрацію проти русифікації. Приблизно в цей час студенти та інтелігенція стали постійно сходитися до пам'ятника Тарасові Шевченку в Києві не тільки для публічних читань творів поета, а й також для того, щоб критикувати культурну політику режиму. Підозріла пожежа 1964 р., що знищила фонд українських рукописів бібліотеки Академії наук України, викликала бурю протестів провідних діячів літератури. Побоюючися, щоб події не вийшли з–під контролю, Кремль вирішив ударити по дисидентському рухові в усьому Радянському Союзі. Наслідком цієї політики в Україні став арешт наприкінці 1965 р. близько двох десятків тих, хто протестував особливо голосно. Щоб залякати інших, власті вирішили судити дисидентів відкритим судом. Проте ця тактика бумерангом ударила по них самих, викликавши ще сильніші протести й опозицію.

Побувавши на цих процесах у Львові, молодий журналіст і відданий комуніст Вячеслав Чорновіл написав «Записки Чорновола» – збірку документів, що викривали свавільні, протизаконні й цинічні маніпуляції властей правосуддям. У палкій промові перед великою аудиторією в Києві засудив арешт Іван Дзюба. Він також подав Шелесту і Щербицькому свою працю «Інтернаціоналізм чи русифікація?» – тонкий, ерудований і безжалісний аналіз теорії й механіки русифікації в Україні. Після свого арешту в 1970 р. за антирадянську агітацію та пропаганду Валентин Мороз написав «Репортаж із заповідника ім. Берії», емоційна й викривальна сила якого спрямована проти сваволі радянського офіціозу та руйнування ним окремого індивида й цілих народів. Щоб не дати властям ізолювати дисидентів одного від одного й від суспільства, щоб інформувати світ про подробиці переслідувань у СРСР, у 1970 р. українські дисиденти почали таємно поширювати часопис «Український вісник». Хоча КДБ й зміг обмежити поширення цих матеріалів в Україні, йому не під силу було запобігти їх проникненню на Захід. Там за допомогою українських емігрантів вони публікувалися й пропагувалися, що викликало у радянських властей паніку й переляк.

Після падіння у 1972 р. Шелеста Щербицький, спираючись на шефа КДБ Федорчука та партійного ідеолога Маланчука, розпочав масивний погром опозиційної

інтелігенції, що призвів до арешту сотень людей і набагато суворіших вироків, ніж у 1965–1966 рр. Відвертих дисидентів, а також співробітників дослідних інститутів, редакційних колегій, університетів, яких підозрювали в «неблагодійних» поглядах, виганяли з роботи. Ця хвиля переслідувань, що нагадувала сталінські дні, травмувала ціле покоління української інтелігенції й змусила багатьох, серед них і Дзюбу, покаятися й відійти від дисидентської діяльності.

Поріділі чисельно, але й надалі сповнені рішучості, дисиденти у 1975 р. дістали новий імпульс, коли СРСР підписав Гельсінську угоду й офіційно погодився шанувати громадянські права своїх підданих. Повіривши Кремлеві на слово, дисиденти організували відкриті і, на їхню думку, юридично санкціоновані групи, завдання яких полягало в тому, щоб наглядати за дотриманням громадянських прав з боку Кремля. Перший Гельсінський комітет було засновано в Москві у травні 1976 р. Незабаром, у листопаді 1976 р., в Києві з'явилася Українська Гельсінська група. Аналогічні групи сформувались у Литві, Грузії та Вірменії.

Очолив Українську Гельсінську групу письменник Микола Руденко – політичний комісар у роки Другої світової війни та колишній партійний функціонер у письменницькій організації. Його близьким товаришем був генерал Радянської армії Петро Григоренко – кавалер багатьох урядових відзнак, якого відправили у відставку. Ця група налічувала 37 учасників, найрізноманітніших за походженням. Тут були дисиденти, які вже відбули терміни ув'язнення, такі як Ніна Строката, Василь Стус, Левко Лук'яненко, Іван Кандиба, Надія Світлична та Вячеслав Чорновіл, такі колишні націоналісти (що вижили після десятиліть, проведених у сталінських концтаборах), як Святослав Караванський, Оксана Попович, Оксана Мешко, Ірина Сеник, Петро Січко, Данило Шумук та Юрій Шухевич (син командувача УПА Романа Шухевича) й такі релігійні активісти, як православний священик Василь Романюк.

Українську Гельсінську групу відрізняли від попередніх дисидентів дві важливі риси. Перша полягала в тому, що група була відкритою громадською організацією, яка хоч і не була прорежимною, проте вважала, що має законне право на існування. Такі погляди були для Східної України чимось нечуваним ще з часу встановлення радянської влади. Іншою безпрецедентною рисою були контакти з аналогічними групами по всьому СРСР з метою «інтернаціоналізувати» захист громадянських і національних прав.

У програмних заявах групи явно проступало й нове мислення. Вони наголошували на застосуванні легальних методів, убачаючи розв'язання суспільних проблем у дотриманні законів взагалі й повазі прав особи зокрема. Тому члени групи часто називали свою діяльність правозахисним рухом. Як зауважував Іван Лисяк–Рудницький, проповідування законності й справжньої демократії замість певної ідеології, наприклад, націоналізму чи марксизму, якими доти захоплювалася українська інтелігенція, стало важливим поворотним пунктом в історії української політичної думки.

Але ні поміркованість Гельсінської групи, ні вимоги Заходу дотримуватись зобов'язань, що їх на себе взяв СРСР за Гельсінськими угодами, не перешкодили радянським властям знову влаштувати дисидентам погром. До 1980 р. приблизно три чверті членів Української Гельсінської групи отримали терміни ув'язнення від 10 до 15 років. Решту було вислано з України. Деяким, аби заспокоїти світову громадську думку, дозволили емігрувати.

Подальша деградація господарства була, однак, помітно пригальмована нафто-

доларами, що ринули. За вирахуванням цих доходів, а також доходів від продажу алкоголю суспільство не мало би зростання національного доходу, а в кінці етапу мало б місце його скорочення.

Складається враження, що господарські показники на цьому етапі мало залежали від господарської політики. Можна сказати, що заходи союзного уряду у кращому разі гальмували погіршення господарських показників. З цього випливає, що в основі господарського розвитку лежали механізми, які були непідвладні вищій владі і невідомі радянській науці.

Смерть Л.Брежнєва, як і будь–який відхід першої особи, будь–яка зміна персоніфікації синкретичної держави, повинна була стати стимулом нової інтерпретації моральних змін у суспільстві.

Ю.Андропов, який прийшов до влади (листопад 1982 – лютий 1984 рр.), шукав тепер шлях до попередження погіршення ситуації та зміцнення дисципліни на основі активізації тоталітаризму. У нього можна було простежити деякі елементи концепції. Він конкретно в дусі синкретичної державності вважав, що в основі суспільства лежить суспільна власність на засоби виробництва. Нею визначаються норми бережливості та ініціативи, тобто зміст людських дій. Тому Андропов дуже турбувався про відповідність поведінки людини цьому абстрактному уявленню про власність, прирівнював дисидентів, які ухилялися від цих норм, до іноземних агентів, намагався зміцнити дисципліну активною боротьбою з «нетрудовими доходами і так званими прогульниками, ледарями тощо» [148] і подібними масовими акціями турбувався про зміцнення ідеології. Він намагався стримати посилення форм локалізму, що руйнували основи тоталітарного порядку. Ю.Андропов, очевидно, гостріше за інших відчував зростання дезорганізації в країні. Був послаблений офіційний оптимізм. Це виразилось у визнанні, що суспільство перебуває лише на початку розвинутого соціалізму. Цю, здавалося б, невелику зміну в ідеології можна розглядати як прагнення розширити масштаби критики історичного досвіду. Як відвертість сприймалося його висловлювання про можливість у соціалістичному суспільстві «серйозних проблем». І особливо незвично відверто прозвучала його заява про те, що «ми ще до цього часу не вивчили потрібною мірою суспільство, в якому живемо та працюємо, не повністю розкрили притаманні йому закономірності, особливо економічні. Тому часто змушені діяти емпірично, досить нераціональним способом проб і помилок»[149]. Вустами першої особи було визнано, що суспільство, яке намагалось покласти в основу свого управління наукові принципи, до цього часу могло приймати рішення лише всліпу. Вища влада відчула загрозу того, що під ногами прірва, але не знала, що робити.

Чим же можна пояснити, що Ю.Андропов і наступний за ним керівник СРСР К.Черненко (лютий 1984 – березень 1985 рр.) не зробили помітного кроку в інтерпретації нової моральної ситуації у суспільстві? Розгляд становища у Союзі через призму історичного досвіду створював основу для загальної тривоги, напруги в суспільстві, посилював страх перед змінами. Цей страх заважав правлячій еліті здійснювати кроки, які могли б розглядатися як послаблення механізмів інтеграції суспільства, що історично склалися, як поступки локальним силам. Проте перелом настав з приходом до влади М.С.Горбачова у березні 1985 р., який, до речі, отримав країну, що називалася Радянський Союз, у повному занепаді. Господарство підійшло до межі невідворотних катастрофічних змін. Суспільство вело злочинну війну в Афганістані. Престиж вищої влади падав. Вона дедалі більше втрачала контроль над

державними процесами. Склалася вивернута система господарства. Накопичувалось технічне відставання від Заходу, застаріла техніка, подорожчання ресурсів. Росла загальна дезорганізація. Склалося значне безробіття, зношення основних засобів праці досягло рівня безпрецедентного у світовому масштабі. Сільське господарство продовжувало поглинати ресурси, не даючи відповідної віддачі.

Соціологічні дослідження демонстрували слабке прагнення до нововведень, бажання закріпити низький рівень праці у складних, неадекватних умовах, тобто тоді, коли реальне розв'язання проблем вимагало збільшення кроків новації, виходу за межі можливостей, що склалися. Нездатність до цього породжувала негативні моральні деструктивні процеси у праці, у відтворенні. Стало очевидним відчуття банкрутства порядку, що історично склався. Все це змушувало найбільш далекоглядну частину правлячої еліти стати на шлях реформ.

Суспільство, та його частина, яка прийшла до влади, жахнулася моральному падінню державності, де методи кримінального світу застосовувались до громадян, до думки, до цілих народів, де навіть досягнення гуманізму – медицина – перетворилася в інструмент терору, знаряддя ката.

Відмова від цензури, від однопартійного діалогу означала можливість виходу назовні раніше прихованих голосів, які навіть не підозрювали про існування один одного. Загальна картина, однак, виявилася досить специфічною, що не зводилась до формули демократичного плюралізму, панування лібералізму. Пануючий ідеал фактично набув вічово–ліберального, точніше, соборно–ліберального характеру. Його зміст полягав у тому, що масові рухи робітників, селян, жителів міст і сіл, структуровані передусім локальними цінностями, виходячи на загальнодержавний рівень, обов'язково використовують ліберальну лексику, термінологію, гасла. Саме використовуючи цю мову, можна вийти за межі свого двору і залучатися до проблем цілого, що, між іншим, не заважає ховати за новими словами старий зміст.

Розкол як причина цієї гібридності породжує не тільки відсутність масового справді ліберального руху, але також і відсутність реального консервативного руху, який має свою послідовну неутопічну програму, що спирається на стійкі традиції і яка несе в собі певну реальну альтернативу.

Сутність етапу перебудови можна зрозуміти, тільки враховуючи, що буквально кожна клітина суспільної активності країни, кожна інновація просякнута прихованим розколом між соборним і ліберальним моральними ідеалами. Цей розкол проявляється у незліченній кількості форм, наприклад, в обмеженому діапазоні можливостей відповідальності людей за суспільство. Соборний ідеал, орієнтований на збереження статичних традиціоналістських структур і цінностей, прагне, наскільки це можливо, замкнутися в обмеженнях локального світу. Хоч радянська соціологія не розрізняла ці типи моральних ідеалів, проте вона уловлювала важливі особливості соборного ідеалу. Вони полягають у тому, що намагання управляти зменшується при переході від локальних груп до великого суспільства. Наприклад, О.Гаянов писав, що «селяни, які звикли головувати в одній–двох сім'ях, не зуміють керувати десятками й сотнями сімей, організованих міською владою в кооперацію «по горизонталі», тобто в колгосп»[150]. Подібна обмеженість пояснюється тим, що субкультура підприємств наслідувана від сільських локальних співтовариств, від артілей міських працівників. Тому пошук у них ліберальних форм активності є неправомірною екстраполяцією. Пошук цих форм повинен спиратися на історичні обгрунтування, на певні накопичення ліберального культурного ба-

гатства.

Специфіка розколотого суспільства полягає в тому, що різні прошарки цього суспільства можуть до певного часу рухатись у протилежних напрямках доти, доки це не викличе взаємного руйнування. Тому зростання впливу лібералізму на етапі перебудови відбувався при одночасній активізації прямо протилежних процесів. Одне з важливих явищ, яке є антагоністичним лібералізму, – це кріпосництво.

«Правда» через п'ять років після початку перебудови писала: «Найм перестав бути вільною справою кожного. Куди не повернись людина праці – обмеження і заборони. І на прописку, і на квартиру, якщо немає прописки, а прописки не може бути, якщо немає квартири. Замкнуте коло – і тільки! А тут ще платня... Отже, віднині робітник, інженер, лікар, вчений, журналіст – у повній залежності не від самого себе, своїх знань, талантів. І навіть не від якихось там професійних конкурсів. А лише від того, забажає хто–небудь із промислових чи інших «меценатів» можливим заплатити за робітника відповідну суму. Якщо раніше закріпачували людей колгоспами, не випускали з сільської місцевості, то тепер у міста не впускають. Яка різниця? Але й цього «не пускати» тепер виявилося мало: крім посилення адміністративних, ввели ще й економічні рогатки. Початкова сутність – тримати усіх у покорі – майже не змінюється. Навпаки, міцніє місництво, розквітає егоїзм»[151]. Вся правда полягала в тому, що перебудова була заснована, як, між іншим, і всі попередні етапи, на певних ілюзійних уявленнях, які приховували існування розколу. На цьому етапі, в умовах відмови вищої влади від маніхейства, в умовах ствердження цінностей плюралізму та відкритості, суспільство виявилось беззбройним перед тим, що плюралізм насправді став полем відкритих зіткнень сторін розколотого суспільства. Вони не стримувались державою, що слабшає, і постійно намагались вчепитися одне в одного. Тепер влада не намагалась спрямувати їх проти певного антитотему, і вони, не соромлячись, кинулись один на одного. Ця полеміка не доходила ще до крайніх меж, до погрому, до збройних зіткнень, але й вона носила риси взаємного нерозуміння і навіть взаємного здивування з приводу того, що можна дотримуватись протилежних поглядів. Розкол, який до цього часу ілюзійно маскувався під боротьбу зі світовим імперіалізмом, раптом виявився в результаті краху ідеології у себе вдома. Суспільство виявилось непідготовленим до того, що можливі цивілізаційні зіставлення і боротьба різних точок зору. Небезпека полягала в постійному посиленні невдоволення у суспільстві не тільки суто економічною ситуацією, прогресивним зростанням дефіциту, а й передусім тим, що широкі верстви відчули себе значною мірою обманутими. Ті цінності, за які вони тією чи іншою мірою боролися, які надавали їхньому життю вищого змісту, виявились хибними, і про це сповістили не закордонні вороги, не дисиденти, а жреці самої системи. Ліберальна інтерпретація подій зустріла значне несприйняття. Зрозуміло, люди з різною особистісною культурою розцінювали цю ситуацію по–різному. Сильний критичний імпульс міг стати стимулом для творчого пошуку шляху, нехай довгого та складного, але такого, що вів до зміни ситуації. Але люди, які продовжували жити у вчорашньому дні, могли реагувати і реагували інакше. Всупереч офіційній відмові від маніхейства росло постійне бажання описувати наші проблеми, рух перебудови в маніхейських опозиціях: у процесі постійних пошуків ворогів перебудови. Ті чи інші негативні події пояснювались «антиперебудовчими силами», підступами номенклатури, бюрократії, корумпованих елементів, мафії тощо. Більше того, депутати, збори народних депутатів постійно вбачали в доказах опонентів мотиви, покликані ніби захищати корисливі

інтереси прихованих аморальних груп. Маніхейські ідеї дуже часто висвітлювались у наукоподібній формі. Правляча еліта намагалась врешті–решт знайти вихід на шляху поглиблення ліберального підходу до проблем. Поступово в цьому русі Радянський Союз практично перейшов ту межу, яка в свій час в історії царської Росії називалася Лютневою революцією 1917 р. Швидку та порівняно безболісну втрату партією монопольного права на єдиновладдя, падіння її реального авторитету, повну нездатність вищої влади протистояти валу локалізму неможливо пояснити з позиції загальної переконаності в твердолобій нездатності марксистсько–ленінської ідеології до змін. На цьому етапі про Союз можна було б сказати те, що сказав у квітні 1917 р. В.Ленін, який приїхав у Росію з еміграції: «Росія зараз є країною з найбільшою свободою»[152]. Зрозуміло, ці слова слід розуміти з певним коментарем. Лише та країна може бути із справжньою свободою, де люди розглядають її як високу цінність, де сама свобода розвивається як здатність особистості переборювати обмеженість своїх здатностей і відповідальності та забезпечувати відповідний розвиток свій і суспільства. Суспільство ж на цьому етапі перебудови характеризувалось посиленням волі, тобто звільненням від обов'язків, від зовнішніх факторів, авторитетів.

Події 19–21 серпня 1991 р., які проявились у спробі традиційно орієнтованої еліти затримати процес лібералізації, були також спрямовані і на боротьбу з волею, а також локалізмом, що дедалі більше посилювався. Розкол у правлячій еліті, що найменше проявився під час перебудови, був тим поштовхом, який повністю дискредитував уже до крайнощів ослаблену державу, яка називалась Радянським Союзом. Як і в минулому Російську імперію, цю державу нікому було захищати, вона розпалася, розчинилася у повітрі, виявилась ніби неіснуючою. Відбувся розпад на ті державні утворення, які й раніше визнавалися державами, хоча фактично такими не були.

3.9. Українська державність: поступи й реалії

І досі побутує думка про те, що незалежність дісталася Україні лише внаслідок щасливого збігу історичних обставин. Насправді вона – результат боротьби поколінь українського народу, а сприятливі обставини 1990–1991 років – то лише «пусковий механізм» нагромадженої енергії самоствердження. Водночас ці обставини зумовили суперечливий характер і виявили внутрішню слабкість української держави, оскільки мирний характер національної революції не супроводжувався адекватним оновленням структур влади. Оскільки в незалежній Україні за ширмою поверхових пострадянських перетворень відбувся перерозподіл національного багатства і власності безпосередньо на користь старої – радянсько–партійної – правлячої еліти та її висуванців, які пограбували народ, – сталося, як і в часи УНР, неузгодження соціальних і національних сподівань народу, яке обернулося драматичними наслідками для українського суспільства. Крім того, одномоментний розвал тоталітарної системи супроводжувався виходом на поверхню раніше маскованих і почасти стримуваних, нагромаджених за минулі десятиліття негативних якостей суспільства і людини: корумпованості, здирництва, продажності, безвідповідальності, хабарництва, хамства, розперезаності тощо, як компенсації за рабський послух. Саме ці негативні якості (а не ідеалізм дисидентів чи скромна працьовитість трудового люду) стала формальним (деформувальним!) вектором суспільного розвитку в більшості

пострадянських країн. Відповідно всі механічно перейняті західні рецепти побудови ринкових відносин, не підкріплені надійною нормативною базою і не орієнтовані на соціально–психологічну, моральну, професійну підготовленість суспільства, давали прямо протилежні сподіваним результати. Демістифікація радянства, руйнування комуністичних міфів обернулися для масової свідомості втратою життєвих смислів, оскільки не були компенсовані тим культурним переживанням світу, яке сублімується у відчуття національного призначення. За цих умов поглиблювалася деструкція суспільної свідомості, зростав психологічний дискомфорт людності.

Поряд з відзначеним вище стереотипним уявленням про нібито випадковий характер здобуття Україною незалежності існує й таке ж стереотипне твердження про те, що разом з незалежністю вона одержала найкращі серед усіх пострадянських країн стартові можливості розвитку, але не зуміла ними скористатися. Річ не зовсім у тому, що наша держава не зуміла використати те, чого мала дуже багато. Україна не мала нафти й газу – головних енергоносіїв, без яких не функціонує сучасна економіка. Україна втратила свою частку спільного радянського золотого й алмазного фонду, свою частку радянських зарубіжних активів, внески своїх громадян у радянських банках. З радянських часів вона успадкувала могутню індустрію, але технологічно застарілу й структурно асиметричну, з переважанням енергозатратних виробництв і гігантів військово–промислового комплексу, які повисли важкими гирями на національній економіці. Українська наука мала неабиякий потенціал, але все–таки найпріоритетніші напрями було сконцентровано здебільшого в Москві, нарешті, в Москві були зосереджені й кращі управлінські кадри (не в останню чергу з числа українців).

Усе це обтяжувало ті соціально–економічні проблеми, які були спільними для більшості пострадянських країн. Але серед цих об'єктивних обставин є одна специфічна, характерна саме для нас. Це глибока деукраїнізованість, знекоріненість – емоційна, культурна, світоглядна – більшої частини керівного політико–адміністративного, економічного, виробничого корпусу, що прямо впливає на їхню спроможність розуміти проблеми України й адекватно їх розв'язувати. Наші соціально–етнічні недуги – зворотний бік драматичної недостатності національної консолідованості суспільства, його культурної незідентифікованості.

Однак суспільний механізм має великі резерви самооздоровлення, і сьогодні ми можемо бачити перші ознаки одужання. Українська держава існує, і конструктивні політичні й культурні сили мають можливість добиватися позитивних змін в усіх сферах життя суспільства. Питання в тому, як вони використовують чи не використовують ці можливості.

Паралельно з цим важливим одужанням в Україну поступово проникає й лібералізм. Але він виявився не підготовленим до протистояння з тоталітарним минулим, його культурою, з тією багатоликістю, що пронизує наше життя до самих його метафізичних основ.

Велика небезпека, яка стоїть перед лібералізмом при владі, виникла не зовсім з того боку, звідки її очікували: не тільки від залишків номенклатури, а з кожної клітини нашого життя. Звідси небезпека того, що рішення, прийняті на ліберальній основі, знову створена держава, реформи, включаючи економічну, виявляються в певному розумінні двозначними, тобто такими, що містять у собі елемент самознищення. Лібералізм в Україні веде за собою людей, які тяжіють до соборного ідеалу. Ці прошарки, народжені традиціоналізмом, схиляються до локалізму, але відчувають по-

требу в мові, гаслах лібералізму для доказу ніби причетності сил локалізму до цінностей великого суспільства. Їм це необхідно для об'єднання сил у боротьбі з владою, державою, бюрократією, для підвищення до рівня цілого. Ліберальні гасла потрібні локалізму перш за все для вирішення негативних завдань, тобто для приниження державності, для перетворення на власну тінь тощо. Ці, по суті, антиліберальні завдання свідчать про внутрішню розколотість соборно–ліберального ідеалу, про його гібридний характер. Соборні цінності, що існують у межах соборно–ліберального ідеалу і прикриті ліберальними оболонками, поступово, не одразу розкривають свою антиліберальну сутність. Ідеї демократії, боротьба проти задушливого централізму, проти бюрократичної номенклатури виявляються насправді спрямованими на боротьбу за локалізм, що намагається розбити всі форми інтеграції країни без відповідної опори на культурні інтегратори. Країна може перетворитися в хаотичний конгломерат глухих провінцій, кожна з яких лише намагається захопити ресурси в межах свого регіону, незважаючи на життєві потреби сусідів. По суті мова йде про місцевий корпоративізм і створення тут своїх «партій влади». Для прикладу я зупинюся тільки на дніпропетровському та донецькому кланах, протистояння яких почалося з перших років незалежності України і яке породило соціальну нестабільність у суспільстві, що триває і до сьогодні.

Так, у червні 1993 року (хоча почалося все набагато раніше) в Донбасі невдоволення місцевої еліти, яке збіглося з невдоволенням шахтарів економічним становищем, призвело до могутнього страйку – економічного, але з політичним відтінком. Це стало причиною зміщення з посади прем'єр–міністра Л.Кучми та його заміщення у вересні Єфимом Зв'ягільським, колишнім директором шахти в Донецьку і представником донбаської «партії влади», який швидко почав звільняти вищу бюрократію від призначенців Л.Кучми – вихідців з Дніпропетровська.

Але одна з найважливіших проблем нової еліти в Україні, так само як і одна з основних причин постійної нестабільності, полягає в тому, що вона безмежно жадібна. Жадібна настільки, що це загрожує вже і її власним інтересам.

До початку травня 1994 року розмови про корупцію Є.Зв'ягільського стали настільки гучними, що президент Л.Кравчук відправив його у відставку. Після того, як у липні 1994 року президентом став Леонід Кравчук, він розпочав розслідування у справі Зв'ягільського та його клану, і той втік у Ізраїль саме перед позбавленням його парламентської недоторканості. Адміністрація Л.Кучми заарештувала тому кілька дрібніших гравців і в свою чергу приступила до чистки центральної адміністрації від призначенців Зв'ягільського з Донбасу, заміщуючи їх людьми з Дніпропетровська.

До осені 1996 року близьке до монополії переважання в центральному уряді даної групи вже розглядалося деякими західними аналітиками як загрожуюче економічному розвиткові й навіть політичній стабільності. Це стало ще більш явним після призначення прем'єр–міністром України в травні 1996 року Павла Лазаренка – колишнього голови Дніпропетровської обласної адміністрації і заступника прем'єр–міністра в перших два роки президентства Л.Кучми. Незабаром він ввів близько 60 чиновників і політиків своєї групи в центральні міністерства й апарат Президента; до серпня їх кількість наблизилась до 160, а до осені, за повідомленнями преси, перевищила 200.

Пан Лазаренко спочатку був головою колгоспу і внаслідок цього – подібно до колишнього президента Л.Кравчука – вихідцем з культурного середовища, де пере-

важала українська мова. Однак колишнє радянське сільськогосподарське керівництво – це також одна з найбільш економічно консервативних і антиреформаторських груп у країні, тому впливові Лазаренка в уряді, його консерватизму і корумпованості приписують гальмування економічних реформ.

Шерман Гарнет у жовтні 1996 р. зазначав: «Ця група з Дніпропетровська спрямовує всі блага, які повинні рівномірно розподілятися між звичайними людьми, у свою кишеню. Своєю систематичною крадіжкою вони продовжують агонію реформ, які намагається проводити Україна». І як Зв'ягільський був звинувачений у привласненні десятків мільйонів доларів на експорті вугілля, що належало державі, і продажу дешевої нафти, яка отримувалась за субсидіями з Росії за світовими цінами, і привласненні різниці, так найгучніші звинувачення в корупції П.Лазаренка, пов'язані з наданням ліцензії на велику частину імпорту природного газу (що контролювався державою) однією дніпропетровською компанією УЕС, очолюваного його давнім товаришем. Тому інші регіони, особливо Донбас, який є найбільшим споживачем газу в Україні і який мав власну місцеву газову компанію Інтергаз, що зрештою благополучно збанкрутувала, оскаженіли. Реорганізація газорозподілу у травні 1996 року, що відбулася за встановленими державою порядками, зробила УЕС однією з двох компаній, яким дозволено продавати газ для промисловості, були також надані пільги в оподаткуванні як імпортерам товарів першої необхідності, – типовий приклад змішаної напіврадянської і напівкапіталістичної природи пострадянської «ринкової економіки» в Україні, яка дозволяла процвітати корумпованим монополіям. Лазаренко, використовуючи сполучення своєї традиційної влади в регіоні з новонабутою можливістю використовувати центральну владу і заступництво, зміг встановити жорсткий контроль над чиновниками, що призначалися, і над тими, які намагалися зайняти виборні посади у Дніпропетровську; в підсумку переважна більшість місцевої виборної влади складалася з його друзів і клієнтів. Тісно пов'язані були з ними і керівники місцевих підприємств; ця управлінсько–підприємницька еліта також займалася приватною комерційною фінансовою діяльністю, створюючи приватні банки. Найвідоміший з них – «Приватбанк», заснований керівниками промисловості Дніпропетровська, є провідною фінансовою силою в Україні. Через ці банки, а також через державні контракти і займи здійснюється контроль за більшістю місцевого приватного бізнесу.

У червні 1996 року керована Володимиром Щербанем (головою місцевої адміністрації) донецька партія влади завдала відповідного удару, підтримавши черговий великий страйк шахтарів. Чи то за задумом пана Щербаня, чи тому, що зросли обурення, бідність і фрустрація шахтарів, страйк досяг вищої напруги і включав блокування автомобільних шляхів і залізничних колій. Уряд відповів жорсткими заходами, заарештувавши сотні демонстрантів і оголосивши страйк як такий, що «загрожує територіальній єдності» України. Володимир Щербань був зміщений з посади голови облдержадміністрації.

Лазаренко також публічно стверджував, що рух у Донецьку відповідальний за спробу замаху на нього у червні 1996 року в Києві у результаті вибуху бомби, закладеної в автомобіль. Багатьма виказувалась підозра, що це не справжня спроба, а влаштована людьми Лазаренка провокація, яка мала на меті виправдати застосовування рішучих заходів у Донбасі. Але якщо це був реальний замах, то підготувати його могли, звичайно, не страйкуючі шахтарі, а та «партія влади» в Донецьку, яка переплелася зі світом приватного бізнесу, в свою чергу пов'язаним з організованою злочинні-

стю, – ці групи були дуже розлючені тим, що Зв'ягільський і його співробітники зазнали переслідувань, загальною політикою Лазаренка стосовно Донецька і, нарешті, контрактами щодо газу. Хоч би як там було, але інцидент в Донецькому аеропорту через кілька тижнів уже точно був професійно підготовлений. Євген Щербань (вірогідно, не маючи родинних стосунків з Володимиром, але тісно з ним пов'язаний) голова великої місцевої компанії «Справа всіх» і, як вважається, шеф місцевої організованої злочинності, був вбитий разом з дружиною. Нападників знайти не вдалося, але, як свідчать останні факти, дороги ведуть до того ж Лазаренка. Такого роду «партії влади» можна знайти у всій Україні, хоча рідко вони настільки спаяні, дисципліновані, багаті й могутні, як партія Дніпропетровська.

Подібних прикладів із сьогоднішнього українського життя, не кажучи вже про касетний скандал, можна наводити безліч, і всі вони вказують на спробу локалізації місцевої еліти, що застосовує нові гасла, ідеології, соціальні течії, заручаючись при цьому звичайно підтримкою центру, що, зрештою, ще більше посилює локалізацію. Наприклад, вважається, що приватні банки в Україні, включаючи деякі з найбільших, фактично залежать від урядових вкладень і позик під низький процент, які беруться з державної казни з використанням змішаних методів тиску, фаворитизму й корупції. Це дає центральному уряду і, меншою мірою, місцевим урядам величезну владу і призводить до того, що фінансові еліти просто не можуть, якщо вони хочуть вижити, не втягуватись у політику.

Цю ситуацію можна порівняти зі становищем англійського дворянства у XV і XVI ст., зображуваним Шекспіром. Чому дворяни тяглися до двору і втягувались в інтриги та громадянські війни, в результаті яких вони часто–густо втрачали не тільки землі, а й голови? Чому не сиділи спокійно у своїх сільських маєтках, обробляючи свої землі?

Річ у тому, що в даному беззаконному суспільстві вони просто не мали права бути боягузами. Більшість їхніх багатств залежала від королівського заступництва, привілеїв, призначень і монополій; усе це можна було отримати, лише беручи участь у придворній політиці. Більше того, навіть у своїх землях будь–який дворянин був оточений колом ворогів, що чекали на його падіння та займалися інтригами при дворі, щоб його прискорити; і попередити його можна було лише за допомогою заступництва і патронату центру.

Крім цього, завжди була можливість, що виключена з поділу пирога й розлючена місцева еліта чи група аутсайдерів взагалі вийде за межі боротьби всередині еліти й покличе вічно невдоволених голодних селян підняти бунт. В Україні аналогію подібній ситуації можуть представити затиснуті в кут місцеві групи, провокуючи масовий протест – чи з економічних причин, чи в боротьбі за місцеву автономію, або в далекій і в наш час досить маловірогідній перспективі – у пошуках можливостей відділення від України і союзу з Росією. Таке «звернення до народу» вже відбувалось двічі під час шахтарських страйків у Донбасі: одного разу в 1993 р. і ще раз – у більш серйозній формі – влітку 1996 р.

Закритість пострадянських «партій влади» та їх міцний контроль над багатьма аспектами місцевого життя означає також, що аутсайдери, які стали багатими не під їхнім заступництвом і не включені у систему офіційного патронату, ненавидять їх і бажають самі досягти контролю над державною владою. Ш.Гарнет стверджує, що реальна політична й економічна влада в Україні здійснюється групою осіб (майже виключно чоловічою), яка налічує приблизно двісті чоловік.

Вузькість даної групи, звичайно, створює велике коло невдоволених і «відторгнутих». Маневри між різними «партіями влади» у боротьбі за посади і вплив у Києві не дають регіональним аутсайдерам шанс отримати впливових союзників у центрі. І все ж, за цинічним висловлюванням одного місцевого журналіста, «сьогодні одна вовча зграя бенкетує над державним тілом і досить щаслива, але вона оточена постійно очікуючими іншими вовками. В даний момент вони нічого не можуть зробити, оскільки ізольовані. Але що буде, якщо вони згуртуються у свою зграю з підтримкою з центру? Врешті–решт, вважається, що ми – демократія. Партія влади може здійснювати вплив на виборах, вона підкуповуватиме виборців, вона може певною мірою навіть підробити результати, але вона ніколи не проконтролює їх достатньою мірою. І одного разу аутсайдери знайдуть свій шанс». Навіть ці невеликі приклади показують, як локалізм з його «партіями влади» не дає можливості повністю сформуватися державній структурі, її централізації, стоїть на заваді проведення економічних реформ. Найстрашніше те, що при цьому не припиняються розмови про лібералізацію нашого життя. Та очевидно, що лібералізм в умовах розвинутої суперцивілізації, як це має місце на Заході, і лібералізм у країні, яка ще не стала ліберальною, – різні явища. Український лібералізм потребує серйозної перебудови, подолання свого абстрактного характеру, відмови від фетишистської віри в чарівний результат втілення ліберальних ідеалів будь–якими засобами. Неорганічний розвиток українського лібералізму призвів до того, що він часто–густо заражений все тими ж маніхейськими уявленнями, вірою у можливість втілення єдиновірних ідеалів (наприклад, упевненість у легких, очевидних рішеннях). Лібералізм часто, відображаючи загальний настрій, схиляється до такої точки зору: «По суті, нам справді доведеться запроваджувати реформи у таке суспільство, яке, очевидно, їх не сприймає». В Україні, яка навчилася такого досвіду як від Росії, так і перебуваючи в складі Радянського Союзу, це стало вже звичним методом проведення реформ. Таким чином, лібералізм з вершин світового досвіду в цій драматичній ситуації намагається робити ставку на засоби, неприйнятні для більшості населення, що врешті–решт означає сповзання лібералізму з його власних ліберальних позицій. Така внутрішня протилежність лібералізму в умовах панування локальної соборності створює умови для віри у втілення ліберального ідеалу через слово та адміністративне насильство. «Утопія дивиться на нас з кожної журнальної статті, з кожного газетного заголовка... Це вже не «місто сонця» чи «країна на Місяці», а Захід чи Америка... Цей Захід і ця Америка не більш реальні, ніж «міста сонця» і «сни Віри Павлівни»... Нові утопії не менш небезпечні, ніж попередні» [153].

Утопізм лібералізму проявляється сьогодні, по–перше, в тому, що він виявився недостатньо підготовленим до вирішення завдань, поставлених необхідністю формування повсякденного відтворення держави. У цьому відобразилась і традиційна опозиційність більшості ліберальної інтелігенції до влади як такої. Ця опозиційність виражає не що інше, як превалювання в її свідомості засвоєних інтелігентською свідомістю масових додержавних цінностей. По–друге, лібералізм сьогодні не може усвідомити своє становище як фактора формування державності в соціальному середовищі, яке потребує складних рішень, що не зводяться до буденних цінностей здорового глузду. Інакше кажучи, лібералізм стоїть перед загрозою власної нездатності знайти шлях, що веде до ліберальної державності. У цьому – серйозна загроза лібералізму, тому що боротьба за зміцнення державності як невідворотна реакція на послаблення держави може в цих умовах відбуватись не в межах діалогу різних форм

лібералізму, а в боротьбі проти лібералізму, що посилюється. По–третє, найважливіший слабкий пункт абстрактного лібералізму – обмеження пошуку виходу із ситуації, що утворилася реформою, яка зводиться до економічних перетворень. По суті, такий редукціонізм суперечить принципам лібералізму. Цього теоретичного блукання достатньо, щоб підірвати ліберальну владу.

Критична ситуація, в якій перебуває лібералізм, що прийшов до влади, свідчення відсутності підстав вважати, що має місце вихід країни за межі проміжної цивілізації, який реально був здійснений перехід до ліберальної суперцивілізації. Це означає, що в суспільстві поки що панує не ліберальний, а соборно–ліберальний ідеал, який, відповідно, відбивається і на реформах.

Головна причина реформаторських невдач, на мій погляд, полягає в тому, що у процесі формування задуму реформ від уваги реформаторів вислизали певні пласти реальності, які при реалізації цих задумів виникали, як риф на шляху корабля. Таким страшним рифом є менталітет, що історично склався за радянські часи – зрівняльно–общинний і відповідний спосіб життя переважної більшості населення. Цю короткозорість наслідували й сучасні ліберальні реформатори. Вони не врахували, що лібералізм може бути прийнятним лише як певна тенденція у масштабі світової історії. Ідеї реформаторів не можуть бути в масовому масштабі реалізовані на тому проміжку часу, в який намагаються затиснути реформу. На превеликий жаль, проекти економічної реформи, які намагаються реалізувати реформатори на першому етапі сучасного періоду, є яскравим зразком абстрактності рішень, що приймаються. Пригадаємо «Панянку–селянку» О.Пушкіна, де поміщик розглядав спроби свого сусіда перебудувати господарство на англійський лад як марну трату сил. Ефект від подібних нововведень міг мати місце лише тоді, коли вони вписувались у реальну конструктивну напругу суб'єкта відтворення, спрямованого на розвиток і прогрес, коли кожен результат капіталовкладень ставав би стимулом і фактором відповідної перебудови відтворення, розвитку творчості. Якщо ж у працівника переважає бажання розглядати будь–яку новацію як нав'язаний елемент умов, до якого варто пристосуватися на підставі цінностей, що склалися, то вкладені засоби можуть стати лише фактором витрат. На цей камінь спотикання і наштовхується модернізація в Україні. Роздуми, що штовхають лібералів до економічної реформи, достатньо прості й визначаються серед іншого й деякими незаперечними істинами. Вони полягають передусім у констатації повного банкрутства радянського господарського порядку, заснованого на управлінні з єдиного центру. Незаперечною є необхідність розвитку ринкової економіки як єдино здатної забезпечити зростання і розвиток, мінімальні потреби суспільства. Звідси, здавалося б, простий вихід – необхідність системи заходів, спрямованих на перетворення натурального за суттю господарства в ринкове. Проблема, відповідно, полягає в тому, як це зробити. Ігнорування реформаторами змісту масової свідомості, масових культурних стереотипів відкриває шлях для суто конструктивно–інженерного підходу до реформ, для існування думки, що реформу можна провести не тільки за один рік, а й за кілька місяців.

Будь–яка програма реформи засновується на певній господарській концепції. Проект реформи виступає як певна система параметрів цієї концепції, на які, за думкою реформаторів, держава може подіяти таким чином, щоб суспільство було приведене у бажаний стан. Очевидно, що різні концепції призводять до виділення різних показників. З приводу облаштування нашого господарства існують різні точки зору: «Автори практично всіх без винятку пропонованих для України програм переходу

до ринку виходять з того, що в Україні в принципі існує економіка у тому розумінні, яку звикли вкладати в це слово на Заході, і проблема, на їхню думку, полягає в тому, що ця економіка хвора. Тому метою програм, що пропонуються, є, як правило, лікування такої хворої економіки... Насправді ж можна говорити про наявність хворої «неекономіки» [154]. Що ж це за «неекономіка»? Вище я вже згадував про господарство, яке склалося у Радянському Союзі як монополія на дефіцит. Цьому переходу суперечить концепція, що розцінює наше господарство як економіку у «західному» розумінні і яка лежить в основі економічної реформи, що зараз проводиться. З цього погляду наше суспільство за своєю суттю було і є ринкове, але в умовах тоталітаризму ця ринковість була штучно задушена політичними засобами. Завдання реформи, відповідно, – створити всі необхідні умови для того, щоб люди могли вступати один з одним у різнобічні ринкові відносини. Причому схильність до цих відносин розглядається як щось природне, як постійна властивість людини. Для його виявлення, пробудження необхідно знищити адміністративні перешкоди і створити певні умови, передусім фінансові. Але при цьому підході проглядається один слабкий пункт. Масове бажання людей в Україні вступати у товарно–грошові відносини є предметом віри, а не знання, і віра ця – результат головної нашої помилки. Зовсім недавно предметом віри були прямо протилежні принципи – безмежне піднесення у колективах без експлуататорів на основі ентузіазму тощо.

Проблема, однак, набагато глибша. Слабка прихильність до ринку і товарно–грошових відносин, що історично склалася, створила в умовах Радянського Союзу, а ще раніше в Російській імперії абсолютно особливий тип господарства, який і називається пануванням монополії на дефіцит. Сумнівні сподівання, що переклад теорії монополії на дефіцит на мову реформи призведе до того ж самого проекту реформ. Очевидно, ідеалом повинна бути така реформа, яка, з одного боку, забезпечувала б реалізацію завдань, що назріли у суспільстві, а з другого –могла б унаслідок своєї обгрунтованості бути покладена в основу прогнозу. Проміжний характер ситуації, в яку потрапила країна, означає, що в основі реформи не може і не повинна лежати альтернатива, яка б виключала будь–які напівтіні: або ринок, або адміністративна система. Кожне суспільство має свій ринок, відмінний від інших. Більше того, динаміка будь–якого суспільства включає і зміну місця й значущості ринку у суспільстві. Реальна економічна реформа може мати шанси на успіх, якщо піде шляхом пошуку міри між логічними крайнощами. Панування у суспільстві доринкових, натуральних відносин не виключає можливості обмеженої сфери ринкових відносин. Вони можуть бути обмежені забороною на зміну відносин, що історично склалися (наприклад, патріархальних, трудових), які можуть бути викликані ростом торгівлі, потребами у нових видах виробництва. Важкий поступ реформи в Україні пояснюється розколеністю історичного досвіду між традиціоналізмом і «неповним» лібералізмом, між їхніми відтворюючими програмами. Специфіка України в тому, що жодна з пропонованих програм, які знову ж таки або спиралися на традиціоналізм, або ж на лібералізм, не стала основою для виходу з кризи, і це знову й знову створює непевність подальшої динаміки країни. Якщо держава намагається кинути всю силу своєї влади й авторитету на посилення значущості руху до ліберальної цивілізації, то, відповідно, вона повинна надати своїм рішенням у правової форми.

Водночас неможливо сподіватись на те, що систему панування монополії на дефіцит можна одночасно знищити шляхом законодавчої заборони. Неможливо також розраховувати, що, забезпечивши цим монополіям свободу, стихійна саморе-

організація у суспільстві встановить господарський порядок. У боротьбі з монополією на дефіцит держава повинна спрямувати свої дії в юридичну форму, тобто створити систему законодавства, яке суспільство здатне реально втілювати у життя, спрямовуючи її передусім на підтримку приватної ініціативи. Можливості держави забезпечувати втілення своїх законів не безмежні. Тому у кожен момент часу держава повинна прагнути не до абсолютної перемоги, наприклад, до повного й одночасного знищення монополій на дефіцит, а до встановлення певних обмежень для відповідних законів, здатних реально тримати монополії в межах. При цьому ніколи не треба забувати, що успіхи у боротьбі проти монополій на дефіцит врешті–решти визначаються не самою адміністративною владою, а здатністю суспільства замінити функції монополій на дефіцит іншими механізмами, тобто ринком, конкуренцією. Інакше, боротьба держави з монополіями, які виростають з кожної клітини суспільства, безперспективна.

Найважливіша проблема реформи полягає у тому, що в реаліях українського господарства переплетені два взаємовиключних принципи, пов'язані з двома цивілізаціями. Реформа практично мислиться як очищення суспільства від одного з цивілізаційних компонентів і розвиток іншого. Разом з тим формування всього соціокультурного життя суспільства протягом всієї історії відбувалося під постійним впливом розколу. Відповідно, самими абстрактними методами (наприклад, впливом фінансової системи) розділити ці елементи неможливо, тому що дані принципи заглиблені у повсякденну діяльність.

Ще одна важлива проблема, яка, поза сумнівом, впливає на подальшу динаміку країни, полягає в її бідності, тобто у заниженій здатності засвоєння багатих природних ресурсів в економічно й екологічно прийнятних формах. Причина господарської відсталості полягає насамперед у тому, що в країні за радянських часів склалася псевдоекономіка, яка і до сьогоднішнього дня дається взнаки. Необхідно враховувати ще й те, що негативні процеси відбуваються в глибинах соціокультурного організму, лише проявляючись у поверхневих політичних рухах. Ці процеси проявляються у нездатності суспільства знайти вихід із ситуації, що склалася, у спробах врятуватись від одного міфу втечею до іншого. Можна припустити, що уражені глибинні моральні основи суспільства, що розкол проник настільки глибоко і розуміння суспільством суті самого процесу настільки недостатнє, що країна неспроможна визначити навіть загальний напрям пошуку виходу. Суспільство ніби втратило інстинкт самозбереження, вирішуючи свої завдання за рахунок самознищення власних підсистем, за рахунок економії на всьому – на медицині, освіті, екології, на дублюючих системах захисту тощо. До цього всього треба додати дивну масову інфантильність. З одного боку, суспільство постійно чекає дива то від індустріалізації, то від хімізації, то від кукурудзи, то, нарешті, від ринку, який дивовижним чином розв'яже всі проблеми. Якою ще казкою спокусить суспільство черговий пророк? Суспільство може загинути тому, що віра в один фетиш змінюється вірою в інший. З другого боку, реформатори також вражають зразками інфантилізму. Хіба не інфантилізм – намагатися ввести ринок у складне й одночасно некомпетентне в сфері законності й господарського життя суспільство й не проявити при цьому турботи про підведення законодавчої бази під реформи? Тому й не дивно, що вся сьогоднішня ситуація в Україні дещо нагадує собою фільм Іллєнка–молодшого «Фучжоу», який я часто люблю переглядати. Пригадаймо момент, коли палубою здобутого у такий важкий спосіб корабля котяться порожні пляшки з–під випитого вчора шампанського. Вчора була

ейфорія, було свято. А тепер думки: що далі? Куди плисти? Навіщо? Кому все це потрібно? Героєві Іллєнка треба було в Україну. Він не знав достеменно, що це таке, як туди потрапити. Знав навмання: до Босфору – і праворуч. Отак і українські керівники знають, що вони будують Україну. Теж навмання. Якось воно вийде. Щось запозичимо у сусідів. Щось підкажуть міжнародні фонди. Одне слово, до Босфору – і праворуч.

Примітки

1. *Ключевский В.О.* Сочинения в 8 томах. – Т.I. – М.,1956. – С.97–98.
2. Див.: Грушевський М.
3. *Грушевський М.*
4. *Грушевський М.*
5. *Аристотель.* Сочинения в 4 т. – Т.4. – М.,1984. – С.246.
6. *Оруэлл Дж.* «1984» и эссе разных лет. – М.,1989. – С.41.
7. *Сахаров А.Н.* Дипломатия Древней Руси: IX – первая половина X в. – М.,1980. – С.300.
8. *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – Изд.2. – М.,1993. – С.304.
9. *Пайпс Р.* Россия при старом режиме. Кембридж,1980. – С.181–182.
10. *Романов Л.Н.* Культорологические аспекты крещения Руси //Религии мира: Ежегодник.1987. – М.,1989. – С.181–182.
11. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. – М.,1880. – Т.1. – Ч.1. – С.157.
12. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М. – Л.,1950. – С.208.
13. *Ключевский В.О.* Сочинения в 9 т. – Т.1. – М.,1987. – С.199.
14. Там же. – С.200.
15. *Пресняков А.Е.* Княжее право в Древней Руси. Лекции по русской истории. – М.,1993. – С.460.
16. Див.: Греков Б.Д. Проблема происхождения русского феодализма у М.Н.Покровского //Греков Б.Д. Избранные труды. – Т.2. – М.,1959. – С.469.
17. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. – М.,1953. – С.506.
18. *Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. – М.,1964. – С.147.
19. Там же. – С.158.
20. *Пашуто В.Т.* Место Древней Руси в истории Европы //Феодальная Россия во всемирно–историческом процессе. – М.,1972. – С.190.
21. *Черепнин Л.В.* Основные этапы развития феодальной собственности на Руси (до XVII в.) // Черепнин Л.В. Вопросы методологии исторического исследования. – М.,1981. – 116 с.
22. *Котляр М.* Причини настання удільної роздробленості на Русі //Київська старовина,1997. – №3–4. – С.62–75.
23. ПВЛ. – Т.1. – С.170–171.
24. Там же. – С.108; Див також ПСРЛ. – Т.1. – Стб.164 і нижче. – С.338.
25. Див.: Трепавлов В.В. Россия и кочевые степи: проблема восточных заимствований в Российской государственности //Восток,1994. – «2. – С.49–62.
26. Див.: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М.,1992. – С.202.
27. *Живов В.М.* Византия и российская имперская идея. – М.,1997. – С.186.
28. *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. – М.,1982. – С.428.
29. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. – М.,1978. – С.73.
30. *Криницкая Н.А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. – Л.,1988. – С.60.
31. *Беляев М.Д.* Судьба земщины и выборного начала на Руси. – М.,1905. – С.13.
32. *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. – М.,1992. – С.194–195.
33. Былины. – М.,1986. – С.122.
34. Слово о князьях //ПЛДР. XII в. – С.338.
35. Слово о полку Игореве // ПЛДР. XII в. – С.382.
36. *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. – М.,1982. – С.469.
37. Липа Ю. Призначення України //Хроніка 2000. – №6 (8),1993. – С.195.
38. Див.: Кожинов В. История Руси и русского слова. – М.,1999. – С.63.
39. Див.: Кожинов В. История Руси и русского слова. – М.,1999. – С.63.
40. *Бартольд В.В.* Сочинения. – М.,1963. – Т.1. – С.563.

41. *Полубояринова М.Д.* Русские люди в Золотой Орде. – М.,1978. – С.23.
42. *Рудникова Н.* Татары – защитники православной церкви. – М.,1997. – С.157.
43. *Карташев А.В.* История русской церкви. – М.,2000. – С.351.
44. Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. – М.,1985. – С.305.
45. *Каштанов С.М.* Фінанси середньовічної Русі. – М.,1988. – С.9.
46. Див.: Карамзин Н.М. История государства Российского. – Т.III. Прим. 105 и 106; цит. за: Погодин М. Азбучный список русских князей до монгольского ига. – С. – Пб,1854. – С.291.
47. Цит. за: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – С.40.
48. Цит. за: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – С.480.
49. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. – Кн.II. – Т.III. – М.,1988. – С.170.
50. *Рамм Б.Л.* Папство и Русь. – М. – Л.,1959. – С.131.
51. *Вернадский Г.В.* Два подвига Александра Невского. – Евразийский временник. – Т.IV. – Берлин,1925. – С.227, 335; Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М.,1992. – С.360–367.
52. Див.: Зайцев А.К. Черниговское княжество. Древнерусские княжества X–XIII вв. – М.,1975. – С.117.
53. Див.: Алексеев Л.В. Полоцкая земля. Древнерусские княжества. – С.239.
54. *Пашуто В.Т.* Очерки по истории Галицко–Волынской Руси. – М.,1950. – С.259.
55. *Кожинов В.* История Руси и русского слова. – С.374.
56. *Греков Б.Д.* Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVIII века. – М. – Л.,1946. – С.534.
57 .*Васильев Л.С.* Что такое «Азиатский» способ производства? //Народы Азии и Африки,1988. – №3. – С.75.
58. *Ключевский В.О.* Сочинения. – М.,1956. – Т.1. – С.320.
59. *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. – М.,1908. – Ч.3. – Вып.1. – С.37–38.
60. *Ключевский В.О.* Боярская дума древней Руси. – Пг.,1919. – С.341
61. *Антонович В.* Очерк истории Великого княжества Литовского до половины XV столетия. – К.,1878. – С.71.
62. *Грушевський М.* Історія України–Руси. – К.,1993. – Т.4. – С.8.
63. *Антонович В.* Очерк истории Великого княжества Литовского до половины XV столетия. – К.,1878.
64. *Шабульдо Ф.* Земли Юго–Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. – К.,1987.
65. *Русіна О.* Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. – К.,1998; її ж Україна під татарами і Литвою. – К.,1998.
66. *Крауцэвіч А.К.* Стварэнне Вялікага Княства Літоускага. – Мінск: Беларуская навука,1998. – С.26.
67. *Грушевський М.* Історія України–Руси. – К.,1993. – Т.4. – С.98.
68. *Доунар–Запольскі М.* Асновы дзяржаунасьці Беларусі. – Мінск,1994. – С.8–9.
69. *Ширяев Е.* Русь Белая, Русь черная и Литва в картах. – Минск,1991. – С.5.
70. *Л.М.Баткин.* Несколько нудных замечаний //Одиссей. 2001. – М.,2001. – С.48.
71. *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII в). – М.,1989.
72. Див.: От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния. – М.,1998.
73. Diefendorf B.B. Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth–Century Paris. Oxford,1991. – P.48.
74. Див.: Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К.,1997. – С.140.
75. *Яковенко Н.* У кольорах пролетарської революції //Гуманітарний огляд.Вип.3. – К.: «Критика». – С.72.
76. *Яковенко Н.* У кольорах пролетарської революції //Гуманітарний огляд.Вип.3. – К.: «Критика». – С.73.
77. *Геллер Э.* Условия свободы. – М.,1995. – С.57.
78. *Анри М.* Идея государства. – М.,1909. – С.6.
79. Полное собрание русских летописей. – Т.35. – М.,1980. – С.57.
80. *Терещенко Ю.І., Курило В.М.* Історія України. – Т.1. – К.,1995. – С.141.
81. Див.: Яковенко Н. Нарис історії України: з найдавніших часів до кінця XVIII століття. – К.,1997. – С.131–133.
82. *Ясениця П.* Річ Посполита обох народів. – Варшава,1997. – С.173.
83. *Ясениця П.* Річ Посполита обох народів. – Варшава,1997. – С.181.
84. *Ясениця П.* Річ Посполита обох народів. – Варшава,1997. – С.195.
85. Archiwum Glowne Akt Dawnych w Warszawie (AGAD). Archiwum Radziwillow, dzial V.11546.5.6.
86. *Костомаров Н.* Богдан Хмельницкий. – Т.1. – С. – Пб,1870. – С.183.

87. *Немирич О.В.* Міст між Сходом і Заходом. – Торонто,1997. – С.177.
88. *Живов В.М.* Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века //Век Просвещения: Россия и Франция. – М.,1989. – С.176.
89. *Ясениця П.* Річ Посполита обох народів. – Варшава,1997. – С.183.
90. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Вильнюс,1991. – С.38.
91. *Ясениця П.* Річ Посполита обох народів. – Варшава,1997. – С.203.
92. Див.: Яковенко Н. Нарис історії України. – С.110.
93. *Кулиш П.А.* О козаках //Русский архив. – М.,1877. – С.78.
94. Див. Смолій В.А., Степанков В.С. Українська національна революція XVII ст. (1648–1676 рр.). – К.: Альтернативи,1999. – 351 с. + 53 іл.
95. Див.: Яковенко Н. В кольорах пролетарської революції //Український гуманітарний огляд. Вип.3. – К.: Критика,2000. – С.54–58.
96. *Ястребицкая А.Л.* Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике //Одиссей: Человек в истории. – М.,1991. – С.97.
97. Українські політичні партії кінця XIX – початку XX ст. Програмові і довідкові матеріали. – К.,1993. – С.63.
98. Див.: Kravchenko Bohdan. Sosial Change and National Consciousness in Twentieth–Century Ukraine. – London,1985. – P.1–45.
99. *Шевельов Ю.* Українська мова в першій половині двадцятого століття (1900–1941). – Мюнхен,1987. – С.17–18.
100. Українська хата. – 1909. – №7–8. – С.383.
101. Революция и национальный вопрос в России и СССР в XX веке. – М.,1930. – Т.3. – С.157–158.
102. З починів українського соціалістичного руху: М. Драгоманов і женевський соціалістичний гурток. – Відень,1922. – С.151–153.
103. *Лисяк–Рудницький* /Історичне есе. – К.,1994. – Т.1. – С.301–302.
104. *Рубач М.А.* Федералистические теории в истории России. – В кн.: Русская историческая литература в классовом обществе. – М.,1930. – Т.2. – С.10.
105. *Драгоманов М.* Малоруський інтернаціоналізм. – У кн.: З починів українського соціалістичного руху. – С.163.
106. Див.: Шубин А. Махновское движение: идеи и люди //Вестник Конфедерации анархо–синдикалистов. – М.,1989. – 22 мая. – С.4–5.
107. Циту за: Яковенко Н. Почин беспристрасно //Родина. – №7,1999. – С.12.
108. *Бунин И.А.* Окаянные дни. – М.,1990. – С.167.
109. *Скоропадський П.* Спогади. – Мюнхен,1956. – С.143.
110. *Пайпс Р.* Россия при старом режиме. Кембридж (Масс.),1980. – С.291.
111. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. – Т.44. – С.222.
112. *Югов А.* Индустриализация и проблема капитала //НЭП: взгляд со стороны. – М.,1991. – С.181.
113. Знамя,1988. – №10. – С.177.
114. *Рындзюнский П.Г.* Утверждение капитализма в России. 1850–1880 гг. – М.,1978. – С.173–174.
115. Див.: ВКП(б) в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1932). – М.,1933. – Ч.2: 1924–1933. – С.474.
116. Там же.
117. *Максудов С.* Начало тридцать седьмого: Перепись //Минувшее: Исторический альманах. – М.,1990. Вып.1. – С.259.
118. *Редлих Р.* Сталинизм как духовный феномен.1971. – Кн.I.
119. *Авторханов А.Г.* Загадка смерти Сталина. – Нью–Йорк,1986. – С.879.
120. Московские новости. – 1987. – 27 ноября.
121. *Конквест Р.* Большой террор. – Рига,1991. – Т.2. – С.369–370.
122. Див.: Авторханов А.Г. Технология власти. Ч.I //Вопросы истории,1991. – №1. – С.144.
123. *Левин М.* Режимы и исторические процессы в России XX в. //Куда идет Россия?.. Социальная трансформация постсоветского пространства. – М.,1996. – С.6.
124. *Такер Р.* Сталин: Путь к власти. 1879–1929 //История и личность. – М.,1990. – С.157.
125. Позиция: Литературная полемика. – М.,1988. – С.363.
126. *Заярнюк А.* Село і люди //Критика,2002. – №3. – С.22–23.
127. *Энгельгард А.Н.* Из деревни. – М.,1987. – С.455.
128. *Новосельский А.А.* Вотчинник и его хозяйство в XVII веке. – М. – Л.,1929. – С.176.
129. *Стариков Е.Н.* Как и под сенью древних пирамид, или о радетелях колхозного строя с незапямятных времен и до наших дней //Социум,1991. – №3. – С.22.
130. *Зайченко А.С.* США–СССР: личное потребление (некоторые сопоставления) //США: Экономика, политика, идеология,1988. – №12. – С.13.

131. Див.: История древнего мира /Под ред. Дьяконова П.М. – М.,1983. – Т.I. – С.190–191; М.,1982. – Т.II. – С.30–33.
132. *Рыбаков А.Н.* Дети Арбата //Дружба народов,1987. – №4. – С.100.
133. *Гуревич А.Л.* Ведьма в деревне и перед судом //Языки культуры и проблемы переводимости. – М.,1987. – С.14–15.
134. *Астырев Н.М.* В волостных писарях. Изд. 3–е. – М., (б.г.). – С.285.
135. *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ.Ч.I. – М.,1990. – Т.I. – С.60.
136. Там же.
137. Там же. – С.217.
138. Там же. – С.418.
139. *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго //Новый мир,1989. – С.72.
140. *Мигранян А.М.* Механизм торможения в политической системе и пути его преодоления //Иного не дано. – М.,1988. – С.105–106.
141. *Селюнин В., Ханин Г.* Лукавая цифра //Новый мир,1987. – №2. – С.81.
142. *Волков Н.М.* Засуха, голод 1946–1947 годов //История СССР,1991. – №4.
143. *Сталин И.В.*Экономические проблемы социализма в СССР. – М.,1952.
144. *Девис Р.У.* Советская экономика в период кризиса 1930–1933 года //История СССР,1991. – №4. – С.204–206.
145. *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. – М.,1965. – Т.2. – С.129.
146. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. – М.,1980. – С.196–197.
147. Материалы XXII съезда КРСС. – М.,1961. – С.231.
148. *Андропов Ю.В.* Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР. – М.,1983. – С.16.
149. Пленум Центрального Комитета КПСС. 14–15 июня 1983 года: Стенографический отчет. – М.,1983. – С.124–125.
150. Див.: Балязин В. Возвращение //Октябрь,1988. – №1. – С.171.
151. *Никитин А.* Подушная подать. Почему она воскресла в наши дни? //Правда,1990. 10 января.
152. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. – Т.31. – С.114.
153. *Кагарлицкий Б.* Отречемся от Томаса Мора? //Столица,1991. – №29. – С.12–13.
154. Реформа без шока: Выбор социально–приемлемых решений. – Сан–Франциско,1992. – С.31.

РОЗДІЛ IV

ВЛАДА Й УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

4.1. Влада: її сакральність і легітимність

Влада – явище багатовимірне. Феномен влади та нерівність її розподілу між людьми, соціальними групами і державними інститутами з давніх часів породжували стільки пояснень і сумнівів, скільки не викликало будь–яке інше явище. Вертрам Рассел розглядає владу як фундаментальне поняття, що об'єднує всі соціальні науки і пояснює його, аналогічно до поняття енергії у фізиці. Сьогодні науки про суспільство і поведінку в ньому ще далекі від того, щоб зробити владу центральним пояснюючим поняттям. Феномени влади надзвичайно складні, засновуються вони у ситуації соціального конфлікту, який часто відбувається і який виникає через несумісність мети чи засобів її досягнення. Поняттю влади притаманний негативний відтінок, тому що вона звичайно пов'язується з уявленням про примус, пригнічення, насильство або несправедливе панування. Однак до цього поняття певною мірою ставляться й позитивно або принаймні нейтрально оцінюють такі явища, як законне керівництво, авторитет, визнане лідерство, вплив, виховання, примирення інтересів, групова солідарність.

У науках про суспільство, зокрема в соціології і політології, дослідники зацікавлені передусім в аналізі відносин влади, що склалися, та їх поясненні постфактум, у науках же про поведінку і в психології зокрема, акцент ставився швидше на дослідженні процесу використання влади та його передбачень. Різниця поглядів на владу з позицій різних дисциплін стане зрозумілішою з наведених нижче визначень.

Соціолог Макс Вебер визначає: «Влада означає будь–яку закріплену соціальними відносинами можливість наполягати на своєму, навіть за наявності опору, незалежно від того, в чому ця можливість виражається».

Політична влада, на думку того ж М.Вебера, початково пов'язана із застосуванням психічного та фізичного насильства. «Політичний характер певного об'єднання може бути встановлений лише на рівні засобу, не властивого винятково даному об'єднанню, та все ж специфічного і необхідного для його існування, а саме насильства». Хоча Вебер не зводив весь зміст панування до насильства, очевидно, що насильство трактувалось як основа політичних відносин, «первинний фактор» у виникненні соціального порядку та політичних структур. Насильницькі соціальні дії – історично абсолютно «початкові» явища, і тільки в процесі еволюції здійснюється перехід до монополізації легітимного насильства в руках соціальних інститутів політико–територіальних співтовариств. Подібну точку зору виражає і З.Фрейд, коли говорить, що «... воєдино суспільство пов'язують дві речі: насильницький примус та

емоційні зв'язки між членами суспільства, що технічно іменуються ідентифікаціями».

Філософ Бертран Рассел зазначає: «Влада може бути визначена як досягнення намічених ефектів».

Політолог Р.Е. Дал вважає так: «Моє інтуїтивнє уявлення про владу виглядає приблизно так: об'єкт **А** владарює над **В** тією мірою, якою він може примусити **В** робити те, що належний самому собі **В** не став би робити».

Психолог Курт Левін пише: «Владу **в** над **а** можна визначити, ... як відношення максимальної сили впливу **в** на **а** ... до максимального опору зі сторони».

Таким чином, у всіх випадках про владу мова йде тоді, коли хто–небудь спроможнийспонукати іншого зробити таке, що цей інший інакше не став би робити. Лише визначення Рассела охоплює більш широке коло явищ. Згідно з цим визначенням, будь–яке досягнення наміченого результату дії вже є проявом влади, незалежно від того, призводить таке досягнення до зіткнення з іншими людьми чи ні.

Розуміння влади як певної загальної здатності зустрічається також і в психології. Кожен ефект, який відтворює індивід, впливаючи на навколишній світ (причому не тільки на світ соціальних суб'єктів), визначається його владою, що розуміється як здатність, сила чи компетентність. Таке уявлення про владу властиве, як було показано Хайдером, наївній теорії дії, згідно з якою кожна дія разом зі своїм результатом породжується двома видами факторів – «можу», що базується на ставленні влади суб'єкта (тобто його сил і здібностей) до протидіючих йому зовнішніх сил, і «старанням», тобто рішучістю суб'єкта діяти, що визначається тим, скільки він вкладає в це сил. Як правило, коли в ареал думки потрапляє воля, влада, то виникає уявлення про певну гірську вершину, на якій розміщується Влада з усіма своїми персоніфікаціями, репресивними машинами, символами; нижче ярусами – наближені до влади, а в підніжжі – покірні піддані, виконавці «великих накреслень» Влади. Цей образ оманливий, і обман породжений самою Владою для приховання її сутності. Влада локалізована в різних зонах, розсіяна різними територіями, стратегіями, мережами, механізмами. Уряд, партії, казарми та університети, сім'ї та фабрики, тюрми та школи, театри та черги – все це вогнища влади, її інверсія, дублікати, трансформації [1], тобто влада не абстрактно універсальна, навпаки, вона завжди індивідуалізована, особлива, конкретна, локальна. Вона спрямована на волю людини, втягує її у відносини між силами, в гру сил, у свою гру. Тому, як пише М.Фуко, «ми повинні припинити раз і назавжди описувати ефекти влади термінами з негативною семантикою: вона «виключає», «придушує», «цензурує», «здобуває», «маскує», «ховає». Фактично влада виробляє: вона виробляє реальність; вона виробляє зони об'єктів та ритуали істини. Індивід і знання, які він може отримати, належать цьому виробництву» [2]. Знання про себе, інших, про речі, події, навіть сам факт їх існування можуть бути захоплені і втягнуті у дійсність влади.

Топографія влади побудована на конструктивних принципах, що розрізняються, завдяки їх різниці виявляються й різні сфери існування владних стратегій. Тому і сам характер подій, які відбуваються у цих сферах, несе на собі істотні відмінності. Для опису такої неоднорідності можна використати хайдеггерівське диференціювання феноменального світу. У «Бутті і часі» він виділяє феномен (Phanomen), видимість (Schein) і явище (Erscheirung). Феноменом Хайдеггер називає «те, що саме себе показує» [3], іншими словами, під ним розуміється така подія, де сутнє і його самостан, самоконституйованість відкривається явно і в цьому самісному вигляді

демонструється в його існуванні. Як приклад події–феномена, можна навести появу танків, армії на вулицях Москви у серпні 1991 р. Поява танків, бронетранспортерів, людей у формах кольору хакі на вулицях Москви, звичайно, можна пояснити як результат дії, конфлікту різних політичних сил, що перетворили цю подію у зіштовхування якихось зовнішніх впливів, а конфлікт зробили точкою, ефектом, вузлом зв'язку цих впливів, якимось певним місцем, позбавленим власного значення. Але ця подія має значення і як самодостатня маніфестація акту влади, що не вимагає жодних доказів» [4], не потребується в жодній основі, крім самого себе, виступаючи як апофатика сутності буття влади у формі байдужого до всього іншого. Це була чиста, така, що приховувала свою суть, і навпаки, така, що виставляє себе на показ, акція Влади. З другого боку, феноменальність влади здійснюється в національно–етатистському типі дискурсивної практики.

Під терміном «видимість» Хайдеггер розуміє те, що хоч і показує себе, але як щось таке, «що не є у собі» [5], тобто мова йде про прояв, висвічування сутнього в чомусь іншому, але такому, що не втрачає при цьому власної конституйованості, хоч і прибираючого більш або змінену форму адаптованого до того сутнього, з яким воно взаємодіє і сполучається.

Ілюстрацією такої видимості в політичній реальності є передвиборні програми на минулих парламентських виборах комуністів, партії Наталії Вітренко, блоку Юлії Тимошенко. При всій агресивності ці дискусивні розгортки виконувались у легальному просторі, що дещо трансформувало, змінило їхні базові інтенції. Екстремістські орієнтації виявились зануреними в етатистсько–юридичну реальність, у якій відкрито агресивні та репресивні імперативи могли викликати досить–таки жорстку правову реакцію, ставлячи під загрозу участь цих сил у передвиборній компанії (чи не тому програла партія Наталії Вітренко, якій все–таки не вдалося приховати агресивності?).

Звернення до аналізу феноменальності влади викликає певні труднощі. Ніцше, описуючи «вище почуття влади», говорить про те, що влада «з важкістю відповідає»[6], тобто влада не здатна дати відповідь, бо вона не чує запитання. Під самим запитанням розуміється займання власної позиції, не тотожної позиційності влади, що є ворожим, чужим самій сутності влади: вона «живе без свідомості, яка існує як протиріччя їй»[7]. Стосовно другої мови, мови інших, влада втрачає свідомість, виявляючись у забутті. Вона не здатна зрозуміти, що щось може мати іншу основу, відмінну від її власної, вона не усвідомлює, що існує щось інше, не похідне від неї, не встановлене нею.

З другого боку, свідчити про вчинки влади просто неможливо – вона «не відчуває навколо жодного свідка» [8]. Про владу не можна свідчити, вона не потребує повторених свідчень, що дають їй основу, фундамент, які виправдовують її. Влада свідчить тільки про себе і сама собою. Вона бачить і артикулює світ тільки у власній перспективі, яка виступає як силова розгортка. Всі інші перспективи вона оцінює як зазіхання на саму свою сутність, а будь–яка перспектива, зокрема перспектива свідка, стає беззмістовною, тому що виявляється з іншого боку влади. Тому ні репродукція – відтворення владних феноменів в аналітиці, ні когнітивне слідування за імперативними маршрутами влади не дає жодних епістемічних виграшів. Відповідно, необхідно знайти ті точки у феноменальності влади, які дозволяють вивести її в такий простір, де вона втрачає свою винятковість, виступаючи місцем соціального конструювання. Це – простір дискурсивних практик, завдяки яким розгортка співбуття влади тільки й може відбутися, знаходячи чіткі тематичні горизонти, кон-

цептуальні порядки і жорстко визначені позиційності суб'єктності. Дискурсивний простір є тим місцем, звідки дискурси влади отримують свої ресурси (і семіотичні, і символьні, і власне дискурсивні), які самі не належать владі, але виступають умовою можливості її здійснення.

Зазначена багатоликість влади надає їй певної сакральності. Звідси ставлення до влади – один з фундаментальних, структуроутворюючих елементів будь–якої культури. У зчепленні з іншими елементами він виражає системні якості. В історії існує декілька концепцій влади, які по–різному структурують її моделі. Найпродуктивнішим видається розглянути владу за двома крайніми моделями: влада як соціальний інститут і влада як сакральна сутність. Зрозуміло, що будь–яка влада, яка реалізується в історії, несе в собі якісь елементи сакральності. Але вона може існувати здебільшого або як соціальний інститут, або як сакральна сутність. Всі моделі, що реалізувалися в історії, розташовуються між цими полюсами. Вважаю, що переживання влади як сакральної сутності – один з найстійкіших елементів нашої традиційної свідомості.

Апріорно можна виділити деякі атрибути (у двох вимірах), що притаманні сакральній владі як такій. У соціологічному вимірі: влада відділена від суспільства, схована від поглядів; перебуває поза відповідальністю. Вона – джерело права, що стоїть поза законом; володарка світу, всього живого, джерело благ і їх розпорядник. В онтологічному вимірі: влада – джерело буття; сутність, вона онтологізує собою весь соціальний і культурний космос; змістонаділяюче і викликаюче до життя начало; сила, яка постає перед космічними стихіями; джерело істини, досконалість і благо; джерело моральності, що перебуває над моральністю; єдина і неподільна; наділена вищим та незаперечним авторитетом; всесильна і всемогутня; вічна; надособистісна та надлюдська; неосяжна людським розумом, закрита для роздумування. Ці атрибути притаманні сакральній владі як чистій моделі.

А тепер хотілося б докопатися до цієї сакральності, що, як побачимо, прямо пов'язана зі смертю.

Справедливо буде сказати, що гнані та ізольовані від живих мертві і нас, живих, прирікають на еквівалентну смерть, тому що основний закон символічного обов'язку однаково діє: на благо чи на зло. Так, безумство завжди є просто лінією поділу між безумними та нормальними, лінією, яку нормальність розділяє з безумством і якою вона визначається. Будь–яке суспільство, що інтернує безумців, саме глибоко інвестоване безумством, але виглядає так, ніби воно абсолютно нормальне. Так і зі смертю. У підсумку смерть – не що інше, як соціальна демаркаційна лінія, яка відділяє «мертвих» від «живих»; відповідно вона однаковою мірою стосується і тих, й інших. Всупереч бездумним ілюзіям живих, які вважають себе живими за винятком мертвих, непорушна логіка символічного обміну відновлює еквівалентність життя і смерті у формі байдужо–фатального післяжиття. Коли смерть витісняється лише доживанням, то через добре відомий зворотний процес і саме життя виявляється всього лише доживанням, що детермінується смертю.

Паралельно із сегрегацією мертвих складається поняття про безсмертя. Справді, загробне життя – цей особливий статус, яким позначені «душа» й «вищі» духовні істоти, – є просто вигадкою, яка прикриває собою вигнання мертвих і розрив символічного обміну з ними. Поки мертві залишаються поряд, хоч відмінні, але живі й у багатьох випадках – партнери живих, до того часу їм не потрібно бути безсмертними, оскільки подібна фантастична якість порушила би взаємний характер обміну.

Лише в міру того, як живі виключають їх зі свого кола, вони потихеньку стають безсмертними, і таке ідеалізоване післяжиття є не що інше, як знак їхнього соціального ізгойства.

Бажано подивитися на ідею релігійного прогресу з другого боку, що, як відомо, веде від анімізму до політеїзму, а потім до монотеїзму, поступово проявляючи безсмертя душі. Безсмертя приписується мертвим саме в міру їхнього ув'язнення, приблизно так само, як зараз у нашому суспільстві одночасно ростуть вік життя та сегрегація старих людей як асоціальних елементів.

Так, безсмертя, хоч як дивно, є прогресивним. У часовому плані воно еволюціонує від обмеженого післяжиття до вічного: в соціальному просторі воно демократизується та з привілеїв деяких стає потенційним правом кожного. Однак все це – порівняно недавні явища. В Єгипті деякі члени групи (спочатку фараони, а потім і жерці, військовоначальники, багатії, освячені члени пануючих класів) поступово в прямій залежності від своєї влади відособлювались як безсмертні, тоді як всі інші мали право тільки на смерть двійника. До 2000 р. до н.е. безсмертя почав отримувати кожен, то було свого роду соціальне завоювання, можливо, здобуте у важкій боротьбі; не впадаючи в соціально–історичну фантастику, легко уявити, як в Єгипті стародавніх династій відбувались бунти та соціальні виступи з вимогою права на безсмертя для всіх.

Таким чином, спочатку безсмертя було емблемою влади та соціальної трансцендентності. У тих первісних групах, де немає структури політичної влади, немає й особливого безсмертя. Пізніше, в менш сегментарних суспільствах, з'являються «відносна» душа й «обмежене» безсмертя, відповідні відносній трансцендентності владних структур. Потім безсмертя поширюється та увічнюється в деспотичних суспільствах, у великих імперіях з їхньою тотальною трансцендентністю влади. Спочатку цим правом користується цар чи фараон, а потім, на більш розвинутій стадії – сам Бог як головна безсмертна сутність, з якої випливає безсмертя та розподіляється всім і кожному. Але ця фаза безсмертного Бога, що збігається зі становленням великих універсалістських релігій, особливо християнства, є вже і фазою величезної абстрактності соціальної влади в Римській імперії. Грецькі боги тому були смертні, що пов'язані зі специфічною, ще не універсалістською культурою.

Навіть у ранньому християнстві не було згоди щодо питання про безсмертя, яке виникло відносно пізно. Священнослужителі ще допускали тимчасове знищення душі надалі до воскресіння. І навіть у проповіді самої ідеї воскресіння апостол Павло стикається не тільки з насмішками язичників, а й з глибоким опором християн і священнослужителів церкви. У Старому заповіті (у Данила) воскресіння обіцяно лише тим, хто за життя не отримав винагороди добром чи злом. Потойбічне життя, посмертне післяжиття – це просто підсумкове сальдо, воно залежить від того, чи залишилось що–небудь незмінним при житті. Будучи при своїй появі відмінною емблемою влади, в історії християнства безсмертя душі відіграє роль егалітаристського міфу, потойбічної демократії, яка протистоїть мирській нерівності перед лицем смерті. Це лише міф. Навіть у самій своїй універсалістській християнській версії безсмертя лише де–юре належить кожній людській істоті. Фактично його роздають потрохи, воно залишається набутком певної культури, а всередині цієї культури – набутком певної соціально–політичної касти. Хіба місіонери коли–небудь вірили у безсмертну душу туземців? Хіба жінка в «класичному» християнстві по–справжньому володіла душею? А безумці, діти, злочинці? Фактично все зводиться до того ж:

душа є тільки у сильних і багатих. Соціальна, політична, економічна нерівність перед лицем смерті (життєвий вік, урочистість поховань, слава та життя в людській пам'яті) – все це лише результати основоположної дискримінації: одні, природно, справжні «людські істоти» мають право на безсмертя, інші ж мають право лише на смерть. На глибинному рівні нічого не змінилося з часів Єгипту стародавніх династій.

Може виникнути запитання: а яка різниця, є безсмертя чи ні? Адже це все уявне. Так, але дивно, що реальна соціальна дискримінація засновується саме на цьому, що влада і соціальна трансцендентність ніде не бувають настільки чітко позначені, як в уявному.

Зрозуміло також, що демократія тут нічого не змінює. Колись люди могли боротися за безсмертя душі для всіх подібно до того, як багато поколінь пролетарів боролись за майнову та культурну рівність. Це одна і та ж боротьба: у одних – за потойбічне життя, у інших – за теперішнє виживання; і одна й та ж пастка: оскільки особисте безсмертя для деяких виникає, як видно, з розколу в єдності групи, то який же сенс вимагати його для всіх? Це означає просто узагальнювати уявне. Сенсом революції може бути тільки відміна віддаленості смерті, а не рівність у післяжитті. Безсмертя – це не що інше, як своєрідний еквівалент, пов'язаний з абстракцією лінійного часу.

Виникнення потойбічного післяжиття може розглядатися, відповідно, як основоположний акт зародження влади. Не тільки тому, що цей механізм дозволяє вимагати відмову від земного життя та шантажувати винагородою в іншому світі (в чому і полягає вся стратегія жрецьких каст), а й більш глибоко, через встановлення заборони на смерть і одночасно особливої інстанції, яка за цією інстанцією стоїть, – влади. Порушити союз мертвих і живих, порушити обмін життя і смерті, вилучити життя з її тісних зв'язків зі смертю і накласти заборону на смерть та мертвих – саме в цій точці спочатку й виникає соціальний контроль. Влада можлива лише за умови, що смерть більше не гуляє на волі, що мертві перебувають під контролем, в очікуванні тієї майбутньої пори, коли в ув'язненні опиниться все життя. Таким є основний Закон, і влада стоїть стражем на його воротах. Фундаментальний акт витіснення полягає не у витісненні несвідомих нахилів якої–небудь енергії чи лібідо, він не має антропологічного характеру. Це акт витіснення смерті, і характер його соціальний у тому розумінні, що ним здійснюється поворот до репресивної соціалізації життя.

Як відомо, історично основу влади жерців утворюють їхня монополія на смерть і виняткове право контролювати відносини з мертвими. Всі єресі були спробами заперечити «царство небесне» та встановити царство боже тут і тепер. Заперечувати поділ на життя і післяжиття, заперечувати потойбічний світ – означає заперечувати також і розрив з мертвими, а відповідно, й необхідність залучати якусь посередню інстанцію для відносин з ними. Це означає кінець усіх церков та їхньої влади.

Мертві першими виділяються у відособлену сферу, що допускається до обміну тільки через посередницьку інстанцію жерців. Тут, на цій заставі смерті, і утворюється влада. У подальшому вона буде живитися іншими поділами, що нескінчено ускладнюються: на душу та тіло, на чоловіче й жіноче, на добро і зло тощо. Але найперший поділ – це поділ на життя і смерть. (Бог – це те, чим підтримується поділ визначуваного і того, що визначається: добра і зла, чоловіка та жінки, живих і мертвих, тіла і душі та іншого; взагалі, це те, чим підтримується розділення полюсів будь–якої розрізняльної опозиції, у тому числі нижчих і вищих, білих і негрів. Коли розум отри-

мує політичну форму, тобто коли розрізняльна опозиція вирішується у вигляді влади та отримує перевагу на користь одного із своїх елементів, то Бог завжди виявляється саме на цьому боці). Коли кажуть, що влада «стоїть біля керма», то це не просто метафора: вона і є лінією між життям та смертю, повелінням про розрив їхнього взаємообміну, контрольно–пропускним пунктом на шляху між ними. Так і в подальшому влада стверджується між суб'єктом і його відділеним тілом, між людиною і відділеною від неї працею, в точці розриву виникає інстанція медитації і репрезентації. Але слід мати на увазі, що архетипом такої операції є відділення групи від своїх мертвих або ж, як сьогодні, відділення кожного з нас від його власної смерті. У подальшому всі форми влади так чи інакше овіяні цим духом, тому що, зрештою, влада завжди тримається на маніпулюванні, управлінні смертю.

Розглянувши проблеми влади, її сакральності, що бере свій початок від смерті, хотілося б звернутися до її легітимності.

Існуюче на сьогодні тлумачення поняття легітимності державної влади сформувалося під впливом теоретичних побудов М.Вебера, а саме однієї з його основоположних тез: «Держава є тим людським суспільством, яке всередині певної області претендує (з успіхом) на монополію легітимного фізичного насильства» [9]. При цьому автори другої половини XX ст., які пишуть на тему політичної соціології, висловлюють два протилежних погляди на можливість використання поняття «легітимність» у характеристиці суспільств, особливо далекого минулого. Так, автори «пенганівського» «Соціологічного словника» стверджують, що «в межах класичних цивілізацій між «законністю» і «легітимністю» не було істотної різниці: законна влада була легітимною» [10]. Це означає, що до формування представницької демократії проблема легітимації державної влади не може вважатися самостійною

Протилежна точка зору передбачає виділення особливих типів легітимності і, відповідно, особливих форм легітимації влади для різних етапів історії держави, починаючи з найдавніших часів. Сам М.Вебер виділяв три стадії розвитку легітимності влади в добуржуазному суспільстві: геронтократичну, патріархальну та патримональну [11].

Юрчен Хабермас та соціологи його кола спеціально підкреслювали, що в середньовічних державах легітимність королівської влади не могла базуватись лише на династичних правилах або титулі. Вона повинна була постійно підтверджуватись ефективним виконанням «функцій управління та суду»[12].

Американський історик Ненсі Коллман виділяв у історії Русі дві стадії легітимації державної влади: «харизматичну» і «традиційну» [13]. В цьому останньому випадку використовується «веберівський» поділ на типи легітимації влади: традиційний, харизматичний і раціональний, також перенесення тих чи інших типів на різні часові проміжки.

На мій погляд, предметом історичної науки може бути не стільки тип легітимності, скільки ті форми, які використовуються для легітимації влади на тому чи іншому етапі історичного розвитку. Всю сукупність рис легітимної влади в даному суспільстві можна було б позначити як потестарний образ влади, в якому чітко виділяються дві частини. Перша частина – це спосіб отримання влади. Момент переходу влади з одних рук в інші, зрештою, актуалізує поняття «легітимність» і тим самим дозволяє визначити ті історичні та національні форми, властиві даному часу і даній державі. Характеристиками цієї частини потестарного образу можна вважати:

• політико–культурні стереотипи, що склалися в даному суспільстві, до яких апелює претендент на владу;

• ідейно–політичні теорії, що обгрунтовують права претендента на владу;
• суспільні та державні інститути, що беруть участь у передачі влади;
• обряди і церемонії, за допомогою яких виражається згода на перехід влади.

Друга частина потестарного образу відображає постійно присутню необхідність у легітимації тих рішень, які приймає влада в процесі державного управління. Відповідно, вона описує спосіб легітимної дії, що визнається народом не тільки як законна дія, а й як правильна. Для цієї частини потестарного образу влади найбільш істотними рисами можуть вважатися:

• зовнішній вигляд носіїв влади;
• церемоніальна поведінка, що відповідає діючим уявленням про організацію влади;
• побутова поведінка, яка відповідає етичним нормам у даному суспільстві;
• спосіб прийняття державних рішень;
• спосіб оформлення прийнятих рішень;
• спосіб доведення прийнятих рішень до населення;
• можливості коригування прийнятих рішень залежно від позитивного чи негативного сприйняття його населенням.

Розглянувши проблему сакральності та легітимності влади, хотілось би звернути увагу ще на такий момент. Той чи інший тип державної ідеології будує під себе відповідну правову систему. А правові моделі розрізняються, в свою чергу, залежно від того, яка з двох протилежних концепцій прав особистості покладена в їх основу: права особистості є пріоритетними чи перевага надається колективним правам. Першу, ліберальну модель називають як правило, західною, другу можна умовно назвати «візантійською».

Але якщо там, де визнається першість прав індивідуума, права спільнот також будуть захищені, то тільки тоді, коли пріоритет віддається колективним правам. Права особистості, як правило, виявляються під загрозою. Ставка на комунітаристську (общинну) модель породжує придушення людської свободи: індивідуальні права приносяться в жертву певному надзавданню містичним сутностям, «колективним інтересам». Природа цього зрозуміла. Особистісна свобода – серцевина секулярного світогляду, хоч сам він – продукт розвитку європейської християнської культури.

Ідея свободи, обмеженої лише моральністю (недоторканість свободи інших – це і є моральність) повинна була б виростати з усіх біблейських (чи тільки?) релігій. Адже якщо людина створена за образом і подобою Божою, тобто за образом і подобою Творця, то і сама вона – Творець – передусім– самої себе. А творчість неможлива без свободи, в тому числі свободи вибору. Ісус не перетворив каміння в хліб, щоб нагодувати голодних, не зійшов з хреста на очах у натовпу, надавши тим самим незаперечні докази своєї божественності. Він надав людині самій вибирати: вірити чи не вірити. Він сповідував тим самим принцип свободи (і сама концепція відділення церкви від держави – результат розвитку тієї ж ідеї: «царство моє не від світу цього»). В основі ж домінуючого колективного права лежать примітивно інтерпретовані релігійні уявлення, які розуміють під людським життям лише засіб здійснення надприродного задуму. Втративши релігійну основу, ці уявлення зберігають ту ж спрямованість: метою людських життів оголошується «світле майбутнє», «велич нації», всесвітнє торжество яких–небудь ідей.

Звідси стверджується, що забезпечити та захистити необхідно передусім не права людини, а права колективу, зрештою – народу, що складає населення держави.

Права ж особистості при такому підході – вторинні і повинні зберігатися остільки, оскільки забезпечені права колективу. Вада цієї концепції в тому, що в результаті певний колектив виявляється при владі тоталітарного керівництва і його іменем задовольняються інтереси дуже невеликої групи людей. Невелика група носіїв влади саме і виявляється тим колективом, заради якого проповідувалася відмова від прав особистості та самопожертвування. Що таке фашизм чи радянський соціалізм, як не торжество концепції колективного права?

Індивідуальні ж права, як суворо забезпечені, автоматично призводять до повного задоволення так званих колективних прав. Якщо я маю право користуватись будь–якою мовою, практикувати колективно чи індивідуально будь–яку релігію або не практикувати ніякої, організовувати різні мирні асоціації та вступати до них, то всі колективні права, на які я хотів би розраховувати і які мене хвилюють, автоматично будуть виконані.

Не потрібно доказів, що рівень свободи вищий за все у сучасному світі в тих країнах, де переважає індивідуалістична філософія. Тільки дотримуючись західної традиції, є сенс говорити про такі відносини влади й суспільства, в яких можливе становлення громадянського суспільства, тому що саме з пріоритету особистісного начала випливає та концепція держави, відповідно до якої влада – це не самодостатня величина, а лише найманий робітник суспільства. Громадяни, за цією концепцією, – джерело влади, а влада, володіючи дуже великими повноваженнями, – делеговані народом наймані робітники. Влада – це вибраний народом механізм захисту і задоволення інтересів суспільства.

Очевидно, що в двох протилежних парадигмах не може скластися одного й того ж розуміння відносин влади і суспільства. Одна річ, коли господар країни, тобто громадянин, перевіряє роботу своїх найманих робітників, а інша, – коли влада перевіряє, наскільки добре суспільство зміцнює державу і служить так званим державним інтересам.

Звичайно, деякі засади громадянського суспільства можуть існувати й у «візантійському» суспільстві, яке, до речі, у Росії почало формуватися при Івані III. Наприклад, традиційні форми місцевого, територіального самоврядування та ж община, що займається своїми територіальними справами. Найвірогідніше, принципи демократії можуть при цьому стихійно втілюватись, але до певної межі. Тільки до того часу, поки цей зародок громадянського суспільства не увійде з будь–яких причин у конфлікт з владою, а вона не відчує загрози своїм інтересам. І тоді влада без труднощів підпорядковує собі ці форми народного волевиявлення, ставить їх собі на службу, як це відбулося в Росії з селянською общиною, що набула поліцейських функцій, коли сільський староста став головним помічником пристава. А хіба в радянських колгоспах спостерігалася не та ж сама тенденція? Так що місцеві общини завжди можуть виявлятись просто іграшкою влади, якщо це їй знадобиться.

У межах візантійської моделі взаємозв'язки влади і суспільства, крім відносин підпорядкування, можуть зародитись лише з суспільного підпілля, коли там з'являються паростки громадянських свобод. Підпілля – це потяг людини до свободи, коли їй нав'язана несвобода. Згадаймо антирадянське підпілля: це був відкритий і підпорядкований регламентації діючого тоді права протест. Причому протест цей з боку дисидентів не означав конфронтації з владою. Він означав неприйняття існуючого під правлінням цієї влади порядку речей. Але завжди залишалась і проголошувалась готовність до діалогу з владою: готовність у вільному обговоренні і законними спо-

собами, наданими тією самою сталінською, потім брежнєвською конституціями, добиватися зміни варварських законів. Не випадково перші прояви такого відкритого протесту проти порядків у країні були демонстрації Народного Руху. То були демонстрації на захист конституції з вимогою, зверненою до влади: «Дотримуйтесь власної Конституції». Звичайно, сьогодні влада декларує цінності ліберального громадянського суспільства, зафіксовані у Конституції, але за цими деклараціями здебільшого продовжує залишатись «візантійська» модель суспільства, запозичена від часу перебування України у складі Російської імперії, а потім Радянського Союзу.

4.2. Влада у Київській Русі

Очевидно, що ні примирити всі існуючі точки зору на характер влади в Стародавній Русі, ні достатньою мірою обгрунтувати яку–небудь з них в теперішній час неможливо. Один з варіантів «зняття» цієї проблеми вже був випробуваний на рубежі XIX – XX ст., коли була висунута теорія унікальності кожного процесу, що проходив у владній сфері, при повній неможливості зведення їх до єдиних принципів. Прибічники такого підходу (в дещо модифікованому визнанням класового характеру влади виду) є й сьогодні. Ось що з цього приводу пише М.Ю.Брайчевський: «Київська Русь на відміну від переважної більшості держав у середньовічній Європі ніколи не приймала повною мірою ідею самодержавної монархії. Це відбилося, до речі, на проблемі престолонаступництва, так і не вирішеній до самого Батийового нашестя... Русь шукала метод індивідуальної санкції кожного кандидата на великокнязівський престол, але переконливого рішення не знайшла» [14].

Можливо, у сфері легальності влади, пов'язаній передусім з юридичною процедурою, такий підхід і виправданий, але у сфері легітимності він не може бути застосований. Принаймні, основні елементи легітимації влади супроводжують претенденти і спосіб володіння владою; ритуали і церемонії, що освячують цей спосіб; методи прийняття рішень і доведення їх до населення – всі вони не могли змінюватись з кожним поколінням корінним чином. Традиційність владних відносин, надто важлива для стійкості державної влади в наш час, а ще більшою мірою важлива в період становлення державності, коли звичай ще займає те місце, яке в подальшому належатиме закону. Відповідно, всі діючі форми прояву довіри і ті, що з'являються, повинні вписуватися в певний набір принципів, який можна назвати ядром легітимності. Ці принципи, що сформувалися в додержавний період у «великосімейних» (за термінологією Б.А.Тимощука [15]) слов'янських общинах, задавали свого роду «сітку координат», в яку повинна була вписуватися влада Староруської держави, що проходила становлення у IX – X ст.[16]. Ядро легітимності складалося в період VI – VIII ст. і може бути описано термінами потестарно–політичної етнографії. Формою, що передує власне легітимності, виступає авторитет найстарших чоловіків, який в період розкладу егалітарного суспільства проходить стадію інституалізації. У цей період виникають статусні відмінності членів общини [17].

Одночасно з'являються обряди та мовні формули, що оформляють первісні відносини «авторитету» (протовлади) і населення. Археологічно існування такого «авторитету» в VI ст. підтверджується особливим становищем «материнської» сім'ї у гніздах общини [18]. У стратифікованому суспільстві VII – VIII ст. закріплюється яскраво виражений статус вождів і старійшин. У цей час складається патронат – систе-

ма управління, що базується на контролі вождя над певною територією в обмін на частину додаткового продукту. Такий контроль відзначений у найранніших описах влади у східних слов'ян. Знамените оповідання анонімного арабського подорожуючого першої половини IX ст. (у викладенні Ібн–Русте) містить опис «глави» слов'янської прадержави, його обов'язків і прав. Цей опис дозволяє реконструювати форми протолегітимності одного з племінних об'єднань східних слов'ян. Головними її елементами були:

• певний обряд возведення на престол («глава їх коронується»);

• «столичність» («місце перебування його знаходиться в середині країни слов'ян»);

• титул («вони називають <його> «главою глав», зветься у них свієт–Малик);

• особливості зовнішнього вигляду та поведінки («Цар цей має верховних коней і не має іншої їжі, крім кобилячого молока. Є у нього прекрасні, міцні й дорогоцінні кольчуги» [19]).

В описі Ібн–Русте чітко виступають яскраві риси вождизму – суспільних відносин, в межах яких здійснювався перехід до ранніх держав [20]. Первинні форми влади в ньому набували форми патронату. Однак вождизм в одному з його найбільш поширених розумінь вів суспільство до формування жорстко ієрхаізованої моделі держави, побудованої за бюрократичною «вертикальною» супідрядністю [21]. У слов'янських же землях держава виникла не як бюрократична, а як «дружинна» – із значною участю в управлінні вільних громадян і практичною відсутністю бюрократичних структур. Цьому сприяло поєднання як мінімум трьох факторів, умовно позначених як «генетичний», «географічний» і «політичний».

Генетичним фактором називається дуалізм владних відносин, притаманний всім індоєвропейцям на ранній стадії формування держави. Принаймні, боротьба начал общинного самоуправління та військової влади, керівника дружини в поєднанні з дією природних економічних і політичних факторів у кінцевому підсумку визначила форми державності античних Греції і Риму та «варварських» держав германців. Тих же два владних начала були властиві і найближчим сусідам східних слов'ян – балтам [22].

У цитованому вище арабському джерелі опозицію правитель – громадянське самоуправління можна побачити у прихованій формі у термінологічному протиставленні «цар» – «вони», більш точно – в титулі «глава глав» та у відсутності бюрократії, нарешті, – у зазначеній арабськими авторами формі збору данини – полюдді. У X ст. ця опозиція посилилась тим, що дружина, яка була опорою князівській владі, стала «першим надплемінним станом, що сформувався з різноплемінного населення» [23].

Фактор географічний можна позначити як умовну відособленість спочатку великосімейних гнізд общин, а потім і міст на великій території. При очевидній економічній самодостатності окремих общин, оточених значними лісними масивами, їх об'єднання в єдину державу могло бути викликане суміщенням тиску із зовнішньоекономічними (торговими) інтересами міської еліти, що з'являлася. І те, й інше підштовхувало общини до самоорганізації та вибору таких форм управління, при яких місцеві інтереси общини були б максимально захищені, не знищували б можливості широких контактів з торговими партнерами по шляху «з варяг у греки», що формувався. Рівна легітимність племінних «світлих князів», очевидно, перешкоджала усвідомленню спільних інтересів, оскільки провокувала міжплемінні війни та

взаємний грабіж, класичною оповіддю якого стали рядки зі «Сказання про закликання варягів» у «Повісті минулих літ»: «изъчнаша варяги за море, и не даша имъ дани и почаша сами в собе володети, и не бе в них правды и вета родъ на родъ, и биша в них усобице и воевати почаша сами на ся» [24].

Вказана вище територіальна відособленість перешкоджала встановленню легітимності завоювання, при якій «світлий князь» одного з племен підкорив би собі й інші, затвердивши спадкову монархію. І навпаки, данинницькі відносини, при яких глава дружини виконував тільки обмежений набір функцій, «позначивши» свою присутність (як влади) полюддям, ідеально відповідали формі патронату світлих князів, що утвердився, та інтересам міських общин. Інша річ, що племінні утворення слов'ян IX ст. платили данину і власним «світлим князям» (полюддя), і сильнішим сусідам – варягам та хазарам.

Зі сказаного вище видно, що первинна легітимність державної влади могла виникнути тільки при об'єднанні розрізнених племінних (міських) общин під владою одного «патрона». Причому успіх такого об'єднання залежав би від виконання простої та ясної програми: а) ліквідація дворівневої данини; б) припинення взаємної боротьби; в) гарантування безпеки торгівлі. Вся вона цілком вміщується у фразу, якою новгородці звернулися до варягів, закликаючи їх до правління: «Земля наша велика та рясна, а наряда в ней нетъ. Да поидете княжить и володети нами» [25].

І тут треба сказати про третій, **політичний фактор,** що впливав на затвердження ядра легітимності. Варяги, хазари, а судячи з арабських джерел, і угорці [26] були в слов'янських землях зовнішньою силою, яка частково придушувала самостійний розвиток слов'янських общин внаслідок постійних військових експедицій, що супроводжувалися грабежами, захопленням рабів і накладенням данини. Але при цьому варяги, і тільки вони, внаслідок, по–перше, близької соціальної організації, по–друге, відсутності державної експансії в слов'янські землі могли виступити організуючою зовнішньою силою, яку можна використати для захисту інтересів місцевих общин за взаємною згодою. Так форма патронату поєднується з договірним характером влади. Саме так – договором – у «Сказанні про закликання варягів» пояснюється виникнення династії Рюриковичів.

Посилання на «Сказання» не означає, що я вважаю цей твір «аутентичним» тим подіям, що відбувалися в IX ст. У даному разі визнання легендарності «Сказання» – важливий показник того, що в ньому буде закріплено не стільки історичні факти (те, що було), скільки факти свідомості (те, що повинно бути), не справжні події, а лише ті, що вважаються справжніми і сприймаються як справжні. Фольклорна основа «Сказання» дозволяє судити про закріплення в народній свідомості «правильного» способу утвердження державної влади. Не можна не погодитись з В.Я. Петрухіним, що, розв'язуючи проблему легітимності влади, літописець XII ст. спирався на традицію, яка йшла в глибину двох століть і передбачала, що «...усний ряд (договір), укладений із закликаними князями, став основою для розвитку подальших відносин князівської влади зі слов'янськими та іншими племенами» [27]. Те, що договірний характер влади був зафіксований «Сказанням», може означати одне з двох: а) «правильний», з точки зору князівського історіографа XII ст., спосіб утвердження влади був «перекинутий» у минуле; б) цей «правильний» спосіб існував здавна і лише служив ще одним доказом легітимності діючої влади. Можливість довести або спростувати кожну з цих відповідей дають матеріали скандинавських саг. Якщо припустити, що в «Сказанні» могли відобразитися і варязькі перекази, то воно дозволяє

подивитись на взаємовідносини варягів і слов'янського населення, яке проживало біля Ладоги, із «зовнішньої» сторони. У «Сазі про Трідрека Бернського», складеній близько 1250 р., що була узагальненим образом взаємовідносин варягів і слов'ян (у ній одночасно діють і Аттіла, і Володимир Великий), мова йде про успішний військовий похід у слов'янські землі: «Зове конунг Аттіла конунга Тідрека і багато інших воєвод на раду; і радять вони земський ряд, як облаштувати все те царство, яке вони підкорили. І посадив конунг Аттіла ярла Іпона воєводою на Русі, керувати тим царством, судити за земським законом і платити данину конунгу Аттілі» [28]. Якщо визнати правоту висловлювання Т.Н. Джаксон: «відомості ісландських королівських саг про Східну Прибалтику мають під собою реальні факти, трансформовані за законами жанру саги»[29], то важливими будуть дві обставини. Перша – «підкорити» – не означає завоювати. Різниця в термінах полягає не в насильницькому способі дій, а в тому, що підкорення розуміється як більша свобода дій тих, кого підкорили. Це перекликається з арабськими свідченнями про дії «русів» (варягів) на землі слов'ян: «І цар їхній бере з торгівлі 1/10. Завжди 100 – 200 з них ходять до слов'ян і силою беруть з них на своє утримання, поки там знаходяться. І там знаходяться багато людей із слов'ян, які служать їм поки не позбавляться від залежності» [30]. І друге. Варяги, які виступають як зовнішня сила, не нав'язують слов'янам свій закон, а беруться керувати за «земським», тобто тим, який уже існує, що певною мірою відповідає побажанню новгородців зі «Сказання» про закликання варягів «володіти і судити за правом».

Таким чином, державність, що формувалася при частковому збігу економічних і політичних інтересів варягів та слов'янських общин, завчасно набувала компромісного характеру договору. Для появи легітимної влади необхідно було, щоб дві її функціональні одиниці – община (охоронець влади) і керівник дружини (охоронець порятунку) – обмінялися повноваженнями, тобто щоб князь приносив в общину своє виняткове право на суд і організацію військових заходів, а община наділяла його суверенною владою до того часу, поки ця влада використовувалась за призначенням.

Те ж саме, судячи з «Повісті минулих літ», повторилося і на землі полян з приходом Аскольда та Діра. Літопис передає винятково мирний характер затвердження їх на київському престолі: «И поидоста по Днепру, и идучи мимо и узреста на горе градок. И упрошаста и реста: «Чий се градок?» Они же реша: «Была суть 3 братья Кий, Щекъ, Хорив, иже сделаша градоко сь, и изгибаша, и мы сидим, род ихъ, платяча дань козаромъ. Аскольдъ же и Диръ остаста в граде семь, и многи варяги совокуписта, нагаша владети польскою землею...» [31]. Ті ж мотиви, що й на півночі, звучать і на півдні. Дві ознаки нових потестарних відносин помітні найбільше. Перша – данина, що виплачується іноземцям, формує бажання мати власну державу. Друга – ствердження нових владних структур відбувається за згодою общини (інакше як пояснити настільки мирний термін «остаста»?) і набуває форму договору.

Договірний характер легітимації влади князя, що утвердився в переддержавну епоху, – ось що складало міцний характер потестарних відносин протягом всієї історії існування Стародавньої Русі. Іншими словами, це те «ядро легітимності», про яке говорилося вище. Договірна модель організації владних відносин передбачала жорстке розмежування прав і обов'язків, причому князь не міг виконувати функцій віча (і не міг віче заборонити), але й міська община ні в якому вигляді не могла володіти тими повноваженнями, які належали князю і тільки йому. Інша річ, що з часом серй-

озно змінювався набір князівських повноважень (як у бік збільшення, так і в бік зменшення), а в XII ст. відбулася їхня регіоналізація, при якій права князя варіювались залежно від: а) звичаїв місцевості; б) здатності князя розширювати об'єм своєї влади. Але перш ніж говорити про цю еволюцію, необхідно зазначити загальні основи легітимації князя, що випливають з договірного характеру його відносин з міськими общинами.

Князь став найважливішою частиною механізму державного управління Стародавньої Русі не тільки тому, що у нього була військова сила, а тому, що він був першим «відчуженим» суспільним інститутом. Князь з династії Рюриковичів не був укорінений в общині ні в IX – X ст., коли він був іноплемінником, ні в XI – XII ст., коли князі «кочували столами». Ця відчуженість постійно підкреслюється літописами у наполегливому протиставленні князь – «люди», князь – міщани. Зовнішні ознаки цієї відчуженості ретельно зберігаються в роді Рюриковичів. Серед них – неслов'янське коріння династії; традиційна мобільність способу життя і особливе, відділене від посади, а то й винесене за межі міста місце проживання – князівський замок; надзаконність князів, що стали джерелом права, але самі не потрапляли під його дію» [32]. І якщо про запрошення Рюрика ще можна говорити як про випадковий чи навіть легендарний епізод, то факт свідомого використання князівської легітимності для ствердження законної влади в літописанні зафіксований точно – це 970 рік: «Святославъ посади Ярополка в Киеве, а Ольга в деревехъ. В се же время придоша людье Ноугоростии, просяще князя себе: «Аще не поидете к нам, то налезем князя собе» [33]. У даному разі, як і в багатьох інших, було використано **запрошення** – одну з трьох форм легітимації влади, існуючої поряд з двома іншими – **завоюванням і згодою.**

Запрошення. Це «найчистіша» форма легітимації влади, що здійснюється через обмін повноваженнями. Найчастіші згадки про неї на півночі Русі: новгородці старанно виробляли цю форму потестарних відносин. Але й на півдні, в Києві, її можна розрізнити крізь князівську апологетику. Придивимось уважно до того, як почалася князівська міжусобиця серед синів Володимира:

– Святополк, який залишився в Києві, «съзва кыяны и нача даяти им именье», добиваючись їхньої згоди на займання престолу. «Они же прешаху, – пише літописець, – и не бе сердце ихъ с ним, яко братья их беша с Борисом».

– Дружина князя Володимира і міське ополчення звертаються до молодого князя: «Се дружина у тобе отъня и вои. Поди, сяди Киеве на столе отни» [34]. І там, і там розмову про майбутню владу ведуть дві чи три сторони: князь, дружина та міщани (у випадку з Борисом – «вои» – київське ополчення, що вирушило у військовий похід). Тільки якщо Святополк, роздаючи подарунки, добивається запрошення на батьківський престол, то Борис отримує пряме запрошення стати київським князем. Запрошення це могло бути підтримано й іншими киянами.

Завоювання. «Хроніка Гала Аноніма» складена в Польщі на самому початку XII ст., зберегла одне свідчення спільної для Рюриковичів політики щодо слов'янських міст. Описуючи події 1018 р., коли Болеслав I Хоробрий захопив на деякий час Київ, хроніст a propos зауважує: «Він не затримувався, однак, за ворожим звичаєм у дорозі, щоб захоплювати міста і збирати гроші, а поспішив у столицю королівства» [35]. «Ворожий звичай» – це манера руських князів захоплювати міста і брати з них данину, що повністю відповідає опису дій варязьких дружин у скандинавських сагах. Саме із взаємовідносин варязьких дружин та міських общин і виросло завоювання як фор-

ма договірної легітимації влади. Перше з усіх відомих нам захоплень князем міст засвідчене літописцем таким чином: «Поиде Олегъ, поимъ воя многи и приде къ Смоленску съ кривичи, и прия градъ, и посади мужъ свои. Оттуда поиде внизъ и взя Любецъ, и посадимужъ свои» [36]. Тут ще нічого не сказано, як здійснювалось таке захоплення. Але чітко позначені його наслідки: а) місто не піддавалося пограбуванню; б) від особи верховної (князівської) влади підкореною територією управляє посадник. А наступний епізод – вбивство Олегом Аскольда й Діра та вокняжіння його в Києві – задає алгоритм отримання влади через завоювання. Він включає в себе цілий ряд елементів:

– боротьба за владу проходить поза стінами міста, що надзвичайно важливо, адже зміст боротьби не в тому, щоб пограбувати місто, а в тому, щоб отримати контроль над територією і право збирання данини;

– боротьбу ведуть рівні за достоїнством, самозванці ж боротьби не достойні (слова Олега: «Вы неста князя, ни рода княжа, но азъ есмь роду княжа» [37]);

– переможець, який силою чи хитрістю добився успіху, вступає в місто не як загарбник, а як законний і визнаний (легітимний) правитель та веде себе відповідним чином.

Яскраве підтвердження цьому алгоритму і особливо останньої його частини знаходимо в описі завоювання Києва Володимиром Святим. Отримати перемогу над братом Ярополком Володимиру допомогла варязька дружина, яка збиралася вчинити з містом за своїм звичаєм: «Се градъ наш; мы его прияхомъ й, да хочемъ имать окупъ на них» [38]. Володимир же, виходячи з інтересів залежного від нього населення, викуп брати не дозволив і відправив непотрібних вже йому помічників у Візантію.

Таким чином, легітимне захоплення влади виступає як захоплення символічне. Це одночасно і війна, і церемонійний акт, що рівнозначно правилам лицарських поєдинків і «божого суду». Головне тут – демонстрація сили, розуму, спритності (а якщо всього цього недостатньо, то хоча б хитрості), за допомогою яких новий князь зможе краще захищати інтереси міської общини. Прийшовши до слов'ян у IX ст., Рюриковичі потрапили в жорстке конкурентне середовище, де за право на владу з ними боролися і місцеві «світлі князі», і правителі сусідніх народів (насамперед хазар), і керівники інших варязьких дружин. У цих умовах «завоювати» означало ефективно довести свою корисність для населення даної землі.

Після витіснення Рюриковичами «світлих князів», хазарських і варязьких конкурентів (а це відбулося не раніше другої чверті XI ст.), боротьбу за право сісти на київський престол або престоли менш значні повели нащадки Рюрика. У межах «неомонархічної» концепції братські міжусобиці, що виникли після смерті Святослава і Володимира Великого, характеризуються як «кризи» – загальнодержавні або династичні. Якщо ж прийняти концепцію, згідно з якою монархічна влада у Стародавній Русі відрізняється від спадкової монархії пізнього феодалізму і будується на іншій (договірній) основі, то ситуація постійно відтворюваних міжусобиць отримує інше пояснення. Князівські війни в цьому випадку – природний механізм регулювання потестарних відносин в умовах, коли в державі, що переживала період становлення, виникали «зайві» носії влади. При цьому відбувався свого роду «природний відбір» князів, найбільш здатних до виконання своїх обов'язків. Функцію відбору виконувала міська община, що в літописах виражено термінами «прийняли» і «не прийняли» князя міщани.

Згода. Ця форма зовнішньо нагадує успадковування влади (часто сином) померлого князя. Фіксація її в літописах дозволяє робити припущення про існування традиційного для монархії способу передачі влади. Принципи успадковування до настання феодальної роздробленості постійно змінюються, так що кожне покоління вносить у них щось своє: син є спадкоємцем батька, але як молодший співправитель свого родича (Ігор); син є спадкоємцем батька, але при співправлінні матері (Святослав); права на велике князювання добивається у боротьбі з братами (Володимир, Ярослав); син наслідує батькові при обов'язковій підтримці двох братів (Ярославичі); брат наслідує брату – «лествичне сходження» (найбільш поширена форма успадкування на певному етапі існування Київської Русі); племінник наслідує дядькові (Святополк Ізяславович); старший син наслідує батькові без будь–яких умов (Мстислав Володимирович).

При цьому в XI – на початку XII ст. успадковування двічі перебивається запрошенням (Всеслав Полоцький і Володимир Мономах) і тричі – завоюванням (Святослав Ярославович, який вигнав з Києва брата Ізяслава, і Ізяслав – Всеслава та Святослава). Додамо сюди ж спробу захопити Київ Олегом Святославовичем, що не вдалася й закінчилася смертю Ізяслава. Врахуємо також, що в перших двох випадках у померлого князя був тільки один син і той повинен був доводити своє право на успадковування в боротьбі з древлянами, і отримаємо повну картину усіляких способів утвердження влади в Києві при повній неможливості встановити закономірність переходу влади в межах спадковості. Навіть найяскравіший приклад успадковування згідно з «лествичним сходженням» – зайняття престолу Всеволодом Ярославовичем після смерті його брата Святослава – не виглядає незаперечним у світлі повідомлення візантійського історика кінця XI ст. Іоана Скилиці: «Померли архонти русів Несіслав і Ієрослав, і був вибраний правити русами родич померлих Зинислав» [39]. Звичайне для грецьких істориків викривлення слов'янських імен не може затьмарити той факт, що історик, точно не описавши ситуацію в Києві, використав для опису процесу легітимації влади термін «був вибраний», а не який–небудь інший.

Принцип згоди, про який говориться, з успадковуванням пов'язаний дотично і враховує двобічність потестарних відносин, при яких претендент на владу повинен отримати дозвіл общини на зайняття «вакантної посади». По суті, він є розвитком принципу запрошення. Але в цьому разі претендента не треба було шукати, а тільки лише дати згоду на те, щоб новим правителем став найближчий помічник померлого.

Виникла ця форма легітимації влади, мабуть, у X ст. з характерного для варягів звичаю авункулату. Сенс його полягає в тому, що дядько з материнського боку був не тільки вихованцем, а й співправителем князя. У слов'янських землях звичай цей не вписувався у відносини, що склалися, між суб'єктом і об'єктом влади, але дав несподівано міцний паросток – можливість використовувати співправління для розв'язання потестарних проблем і кризових ситуацій. До XI ст. співправління взагалі ніяк не фіксувалося, а формальних ознак набуло тільки у XII ст. Однак вказати міській общині на можливість правонаступника була завжди. І тут велику роль відігравала дружина: її підтримка дозволяла уникнути потестарного конфлікту й «відсікти» інших претендентів. Подивимось, чим забезпечувалася згода киян при займанні престолу без боротьби та запрошення: 1. Ігор Старий – «хожаше по Ользе и слушаше его» [40]. Він правив у Києві тоді, коли Олег

ходив на Константинополь, і його влада була у той час ніби частиною влади Олега. 2. Святослав Ігорович символічно починає битву з древлянами: «И рече Свенельд и Асмолдъ: «Князь уже почалъ; потягнете дружина по князе»...» [41]. Дружина завчасно визнає в молодому князеві свого законного проводиря. 3. Ярополк Святославович був залишений батьком у Києві, саме до нього прийшов Свенельд з Дунайського походу із залишками батьківської дружини. 4. Святополк і Борис Володимирович: Святополк добивається згоди киян подарунками, а батьківська дружина висуває Бориса і, тільки отримавши негативну відповідь, покидає його.

У цих прикладах найбільш істотні два фактори, що забезпечують правонаступність влади і згоду міської общини на зайняття князівського престолу умовним спадкоємцем. Перший – міщани вже мали можливість упевнитись, яким є претендент і як він збирається ними правити. У трьох випадках з чотирьох їхня думка була позитивною, а в останньому – саме навпаки. Другий – дружина померлого князя робить рішучі кроки, які «допомагають» міщанам зробити «правильний» вибір.

Таким чином, три форми (запрошення, завоювання і згода) були проявом єдиного договірного принципу легітимації державної влади і діяли одночасно та (або) по черзі на всій території Стародавньої Русі в XI – XII ст., доповнюючи одна одну і поступово еволюціонуючи. На запитання про те, чому утвердилась саме ця форма потестарних відносин, можливі дві взаємодоповнюючі відповіді:

1.Вона не суперечила звичаям, що склалися в додержавний період, і традиціям життя східних слов'ян. Одна з таких традицій – територіально–племінна відособленість – проявлялась у IX – X ст. в укладанні князем окремого «ряду» з кожним із племен, а пізніше – в намаганні отримати на власний престол представника легітимної династії. При цьому зміцнилася й інша традиція – автономного, самодостатнього життя територіальної общини.

2.У тих історичних обставинах договірна система була найбільш ефективною. Насправді міські общини не тільки зберегли свою автономію стосовно влади, а й отримали надійні засоби контролю. Будь–який претендент повинен був довести своє право на престол. Він міг розгромити конкурента у відкритому бою, після чого обманути його, вести тонку дипломатичну гру, в будь–якому разі він повинен був перемогти й довести, що ніхто, крім нього, не може захистити інтереси общини. При цьому, чим більше міських общин буде об'єднано одним князем, тим з більшою ефективністю він зможе виконувати свої функції. Як зазначав О.М.Рапов: «Об'єднання земель під владою одного князя завжди приводило до нарощування військової могутності... Сусіди вже не сміли нападати на його володіння, припинялись внутрішні міжусобиці. Ці фактори сприятливо відбивалися на пануванні та культурі регіонів» [42].

Договірна система формування влади та відповідні їй елементи легітимності, описані вище, – не що інше, як загальний принцип чи ідеальна модель, відповідно до якої повинні були будуватися відносини між князями та міськими общинами. Але як будь–який принцип, він міг служити лише орієнтиром, адже в реальному житті йому були властиві постійні відхилення, а часом і серйозні порушення. Крім того, нові реалії XI – XII ст. (скорочення завойовницької діяльності, «окняжіння» слов'янських земель, поява численної династії Рюриковичів, виділення прошарку бояр–землевласників як лідерів міських общин) повинні були вступати у суперечність з моделлю, що склалася. Природно, що були спроби змінити й удосконалити існуючу форму легітимації влади.

Першим відхиленням, що стало помітним у XI ст., від загальної моделі стало «розшарування» практики завоювання – запрошення – згоди за географічним принципом. На півночі і передусім у Новгороді поступово, через декілька проміжних стадій, затвердилось запрошення. Певній самостійності Новгорода сприяла його особлива роль у перших міжусобицях і його віддаленість від Дикого поля та «периферійне» щодо інтересів князівської династії становище. Початок був покладений ще при Святославі, коли економічний інтерес до північних земель почав падати, і новгородцям довелося застосувати погрозу: «Аще не поидете к нам, то налеземъ князя собе» [43], щоб отримати молодшого сина великого князя. Це «самі здобудемо» згодом постійно маячило перед очима великих князів як грізне попередження та згадка про ті часи, коли новгородці «здобували» князів не тільки собі, а й Києву.

Чіткий поворот до обрання князя міською общиною, а відповідно, і до запрошення як основної форми легітимації влади намітився у 1095 р. Новгородці відмовились визнати над собою владу Давида Святославовича і запросили з Ростова старшого сина Володимира Мономаха Мстислава [44]. Наступним кроком в утвердженні запрошення як єдиної можливої форми легітимації князя в Новгороді стала відмова новгородців підкоритися рішенню князівського з'їзду та прийняти для себе замість Мстислава сина великого князя Святополка [45]. В цілому ж у міжусобних війнах середини – другої половини XII ст. новгородці, підтримуючи то одного, то іншого князя, закріпили за собою право на запрошення, сформувавши власну модифікацію договірної моделі легітимації влади. «Так і жили новгородці, – писав древній автор, – землями, які Бог подарував, володіли за своєю волею і князя у себе держали за своїм вибором» [46].

На заході, в Полоцькій землі, традиція згоди, що переривалася в середині XI і другій чверті XII ст. завоюванням, дозволила сформуватися самостійній гілці династії нащадків Ізяслава Володимировича.

На півдні і на сході Київської Русі дедалі більшого поширення набувало завоювання. Власне, це почалося ще за Володимира Святославовича, і тільки в одному поколінні завоювання не було використано для утвердження влади великого князя в Києві – в поколінні онуків Ярослава Мудрого. Завдяки унікальному політичному дару Володимира Мономаха влада в Києві була передана за згодою Святополку Ізяславовичу і потім за запрошенням відійшла до самого Мономаха. Однак саме в цьому поколінні розгорнулася відчайдушна боротьба за переділ престолів на всій величезній території Південної і Східної Русі: від Володимира Волинського до Ростова та Мурома.

Одночасно з цим першим відхиленням від загальної моделі дедалі чіткішим ставало й інше: дисбаланс, що намітився між двома сторонами договірних відносин. Багаті та могутні міста вважали своїм правом, передаючи князям владу, контролювати їх і втручатись у їхні дії, якщо вважали їх недостатньо розумними. Таке втручання показане в епізоді 1097 р., коли кияни взяли на себе функцію посередників у князівській міжусобиці і послали до Володимира Мономаха, що йшов з військом на Святополка Ізяславича, митрополита, вдову Всеволода, батька Мономаха із закликом: «Молимся, княже, тобе и братома твоима, не мозете погубити Русьскей земли»[47].

Порушувався баланс владних повноважень і з другого боку – князівського. Спокусі присвоїти право на управління та не ділитися ні з ким першим піддався князь Олег Святославович. Він сказав: «Несть мене лепо судити епископу, ли игуменом, ли смердом» [48]. Князь Олег перший до невпізнанності викривив зміст легітимного

завоювання, стерши межу між завоюванням і пограбуванням. У 1094 р. він привів половців під стіни своєї «вотчини» – Чернігова – і одразу ж спалив навколишні монастирі. Коли ж Олег утвердився в місті свого батька, то не зміг чи не побажав зашкодити половцям грабувати чернігівську землю, «бе бо самъ повелелъ имъ воевати» [49]. Таким чином, завоювання як форма легітимації влади поступово перетворювалось у завоювання–помсту, при якому міські общини страждали тільки тому, що вони визнавали над собою владу князя–супротивника.

Внаслідок відхилень і викривлень у системі договірної легітимності її ефективність помітно знизилась уже під кінець XI ст. І тут можна погодитись з думкою Джанет Мартін, згідно з якою кожне зіткнення князів між собою «може вважатися певною стадією в еволюції системи успадковування, що викликала так багато нарікань на політичну організацію, яка спонукала до військових дій» [50]. Разом з тим, не можна зводити еволюцію системи легітимації влади тільки до військових заходів.

Першим кроком до удосконалення старої системи можна вважати вироблення принципу колективної відповідальності Рюриковичів за те, що відбувалося в руських землях, а отже, і зменшення приводів для конфронтації між князями. У XIX ст. С.М.Соловйовим була зроблена спроба розглянути цей принцип як систему успадковування влади (система «сходового сходження»). У XX ст. в концепції «колективного сюзеренітету» цей принцип розглядався вже як певна система державної влади. Гадаю, що про «колективний сюзеренітет» можна говорити, тільки розділивши два поняття: **влада і право на владу.** Правом на владу володіли всі Рюриковичі від народження, і в цьому розумінні вони, дійсно, були «колективними сюзеренами» у Стародавній Русі [51]. Але владу вони отримували кожен окремо, оформлюючи її актом «ряду». І ця влада не передбачала розділу прав між всіма (чи вибраними) членами династії. Що ж таке тоді з'їзди князів і численні приклади співправління XI – XII ст.? Не що інше як спроби удосконалити договірну модель легітимації влади, яка призначена мінімізувати недосконалість системи завоювання – запрошення – згода. Зробити це можна було двома основними способами: а) обмежити легітимність окремих представників династії певною територією і тим самим поставити заслін князівським претензіям на владу в Києві чи в інших землях; б) формалізувати процес висунення кандидатів на зайняття тих чи інших престолів і тим самим позбавити міські общини права вибору князів, поставивши їх перед фактом єдиної волі всієї династії Рюриковичів. Саме цих два методи і стали основними в еволюції системи договірної легітимності, набуваючи при цьому форми **співправління** та віддзеркалюючись у рішеннях князівських з'їздів. У XI ст. випадково склалася перша форма «братерського співправління». Тоді в міжусобиці, що розпочалася, два сини Володимира – Ярослав і Мстислав – виявились не стільки сильними кожний окремо, щоб розрахуватися один з одним, і достатньо розумними, щоб не намагатись це зробити. Не останню роль у цих подіях зіграли й общини найбільших міст Південної Русі: князі не пустили до себе Мстислава, а чернігівці, навпаки, «прийняли» його. Вся система братерського співправління трималась на добровільному самообмеженні владних амбітностей братів: «... и начаста жити мирно и в братолюбъстве, и уста уособица и мятежь, и бысть тишина велика в земли» [52]. Цю ж систему як засіб уникнути міжусобиць Ярослав спробував залишити своїм дітям. І вона була ефективною, але до того часу, поки зберігалася взаємна домовленість Ярославичів. Як тільки Святослав і Всеволод відмовились підтримувати Ізяслава Київського, вся система «братерського співправління» зруйнувалася, оскільки, з точки зору міських общин, вона не

мала ніякої легітимності. Спадкоємці Ярослава, домовившись між собою, позбавили вибору киян, новгородців, чернігівців тощо, але як тільки Ізяслав спіткнувся і показав свою недієздатність як правитель і полководець, кияни відновили своє право на вибір князя. Разом із системою «братерського співправління» була відкинута й «лествиця». У кривавому місиві князівських міжусобиць і половецьких набігів останньої третини XI ст. потрібно було щось протиставити тій формі легітимації влади, яку утверджував Олег Святославович через придушення прав міських общин. Так народилася ідея князівського з'їзду, який оформляв добровільну відмову князів від прав на певні території. Прийняте рішення на Любецькому з'їзді – «каждо да держить отчину свою» – є не що інше, як втілення нового принципу: обмеження легітимності членів князівської династії.

Наступним кроком у пошуку нового балансу прав стало введення співправлінь – дуумвіратів другої третини XII ст. Причому природа їхня була зовсім іншою, ніж у «братерського співправління» попереднього століття. Перший такий дуумвірат виник у дуже заплутаній ситуації кінця 40–х – початку 50–х років XII ст., коли на великокнязівський престол претендували два сини Мономаха В'ячеслав і Юрій та їхній племінник Ізяслав Мстиславович. В'ячеслав, старший з синів Мономаха, що залишилися, мав трохи більше формальних прав на київський престол. У той же час Юрій Довгорукий, що спирався на підтримку чернігівських, рязанських і галицьких князів, володів реальною силою, але його біда була в тому, що кияни не бажали бачити у себе нікого, крім Ізяслава Мстиславовича. Ізяслав не міг справитись з Юрієм , а той кілька разів захоплюючи Київ, не міг у ньому утриматись. Вихід з глухого кута знайшов Ізяслав. Він запропонував своєму дядькові В'ячеславу зайняти київський престол і бути великим князем, та реально правити мав сам Ізяслав. Якщо спробувати відповісти на запитання: чому саме він запропонував настільки неординарний хід, то слід пригадати, що з усіх згадуваних титулу «цар» найбільше відповідав Ізяслав Мстиславович. Можливо, Ізяслав був одним з тих князів, хто уважно приглядався до потестарних традицій Візантії і намагався перенести їх на руський ґрунт. У Візантії ж у X – першій половині XI ст. дуже поширилася практика дуумвіратів, що переслідувала, на думку Г.Л.Курбатова, подвійну мету: а) «зміцнення успадкованої влади»; б) розмежування формальних повноважень імператора та реальної влади, що знаходилася в руках співправителя [53]. Хто, як не Ізяслав, чий батько успадкував престол Володимира Мономаха, був зацікавлений у тому, щоб перенести на Русь спосіб успадковування влади в столиці від батька при формальному збереженні принципу старійшинства?

Як це часто буває, хід, продиктований безвихіддю, виявився вдалим не тільки для Ізяслава, а й для правонаступників. Одразу ж після смерті Ізяслава Мстиславовича кияни запросили у співправителі В'ячеславу його брата Ростислава Смоленського, «рекуще ему»: «Якоже брат твой чтитъ Вячеслава, такоже и ты чти» [54]. Дослідники налічують у короткому проміжку між серединою XII ст. і нашестям Батия шість – сім дуумвіратів [55]. Однак ця форма «колективного сюзеренітету» Рюриковичів припала на той період, коли Київ, зберігаючи славу минулої величі і притягаючи погляди нових претендентів на велике князювання, втрачав своє реальне значення центру всіх руських земель. Тому й легітимність великого князя ставала дедалі примарнішою.

З послабленням «епохи Києва» не закінчувалась дія договірної легітимності. У кожній з руських земель використовувались (з різною часткою інтенсивності) всі

три форми легітимації влади. Це дедалі влаштовувало міста, але набагато менше – князів, оскільки вони дедалі більшою мірою потрапляли в залежність від міських общин.

Першим кроком на шляху до нової форми легітимації князівської влади, а відповідно, відмови від «колективного сюзеренітету», з'явились спроби поєднати принципи «запрошення» князя та успадковування влади. Для цього «запрошення» повинно було відбутися ще при житті князя, який правив, але не у формі співправління, а у формі укладання «ряду» на майбутнє з тим з правонаступників діючого князя, кого той сам запропонує. Так, великий князь Всеволод Ольгович, який захопив Київ у 1139 р., напередодні своєї смерті вибрав собі в правонаступники брата Ігоря, уклав «ряди» між міською общиною і братом [56]. Однак ця, можливо, перша спроба затвердити договірно–спадкову форму легітимації влади нового князя не вдалася: одразу ж після смерті Всеволода кияни «передалися» Ізяславу Мстиславовичу [57].

Два інших епізоди, в яких князі діяли подібно, В.Т.Пошуто характеризував як перші спроби скликати Земський собор для вирішення питання передачі влади [58]. У 1187 р. Ярослав Осмомисл «созвав всю галичскую землю», уклав «ряд» про передачу влади Олегу Настасійовичу, обминувши старшого сина Ярослава – Володимира. У цьому випадку перша частина задуманого вдалася: представники дружини і міст уклали «ряд» на майбутнє з обраним діючим князем. Але друга частина – визнання прав правонаступника після смерті його батька – не була втілена в життя: старший син, якого обминув батько, за підтримкою міської общини вступив у боротьбу за успадкування, відновивши, таким чином, попередню форму легітимного захоплення.

Всі описані випадки вказують на одну й ту ж тенденцію: договірна легітимність, що діяла у Стародавній Русі, потребувала корегування з урахуванням укорінення князів Рюриковичів в окремих землях. Найбільш вірогідний шлях такого корегування – оформлення договірно–спадкових форм передачі влади з подальшою еволюцією до прямого успадкування від батька до старшого сина. Князі, які ініціювали цей процес, повинні були вибирати: або вони зберігають статус загальноруської династії, відчуженої від інтересів окремих міських общин, або втрачають цей загальноруський статус, здобуваючи право на спадкову передачу престолу, як це відбулося з полоцькою гілкою нащадків Володимира Святого. Процес укорінення нащадків Ярослава Мудрого в окремих землях, започаткований рішеннями Любецького з'їзду, тією чи іншою мірою зачепив всю Київську Русь.

Але для даної проблеми дуже важливо дати відповідь і на таке запитання: чи була церковна санкція обов'язковим елементом легітимації влади, чи її завдання були виключно декоративними? Ядро легітимності державної влади формувалося в період язичництва, і, як справедливо зазначив Я.М.Щапов, на початковому етапі історії Стародавньої Русі «церковний акт вокняжіння» був відсутній [59]. З часом релігійні обряди оформляли перехід влади від одного князя до іншого, але чи наводились релігійні аргументи для пояснення існуючої влади?

Як відомо, християнство на Русі було запозичене з Візантії, і, відповідно, воно лежало в основі тодішньої політичної ідеології, одним з фундаментальних положень якої є теорія божественного походження влади. Знайомство з ним руських книжників не викликає сумнівів. Свідчення цьому ми знаходимо: «Небрежение же о властьхъ – небрежение о самом Бозе... князь бо есть Божий слуга к человеком милостью и казнью к зълыим» [60]. У «Повісті минулих літ», де розміщене оповідання (996)

про те, як «оумножишася зело разбоеве», Володимир, боячись гріха, не наважувався страчувати розбійників. Проблема була розв'язана після того, як єпископи пояснили князю: «ты поставленъ на милование» [61]. Під 1015 р. у літописному оповіданні про вбивство Бориса та Гліба розповідається про те, як Святополк «оканьный и злый», вбивши братів, «нача помышляти яко изобью всю братью свою и приму власть Руську единъ» [62]. Літописець викриває його «високоумие» фразою з книги пророка Даниїла, біблейськими адресатами якої були надзвичайно зарозумілі (і поплатилися за це) халдейські царі Новуходоносор і Валтасар: «Даетъ Богъ власть, емуже хощет, дасть» [63]. І міркує далі вже у загальному плані: «Аще бо кая земля управить предъ Богом, поставляеть цесаря и князя праведна, любяща судъ и правду, и властеля оустраяеть и судью правящаго судъ. Аще бо князи правдивыи бывают на земли, то много отдаються согрешения, аще ли зли и лукави бывают, то болшее зло наводит Бог на землю ту, поноже глава есть земли» [64].

Літописи пізнішого періоду продовжили ідейну традицію, що була закладена «Повістю минулих літ». До речі, це простежується в південному Іпатіївському літописі, де літописець видає сентенцію наступного змісту: «Пався апостол глаголет: всякая душа властителям повинуется – власти бо от Бога оучинены суть; естествомъ бо земным подобенъ есть всякому человеку царь, властью же сана яко Бог. Веща бо великыи Златоустец темже противатся волости, противатся закону Божию. Князь бо не туне мечь носить, Божии слуга есть» [65]. Всі наведені приклади свідчать про те, що до кінця XII ст. думка про божественну природу князівської і, якщо брати ширше, будь–якої монархічної влади достатньо стійко увійшла не тільки в руську книжну культуру, а й справила певний вплив на психіку пересічних жителів Русі. Поза сумнівом, пробивала собі дорогу й ідея цезаропапизму, яка не встигла реалізувати себе в Київській Русі, але повністю узаконила себе у Північно–Східній Русі, особливо починаючи з Івана III.

Літописання – не єдине джерело. Ті ж ідеї присутні в творах митрополита Никифора – грека, який займав київську кафедру з 1104 по 1121 рр. Митрополит писав свої твори, видно, грецькою мовою, після чого вони перекладались на мову підлеглих йому віруючих. Його перу належать твори про піст, про поділ церков на східну й західну. Погляди Никифора детально були розглянуті російським істориком І.С.Чигуровим: «Досить закономірно для грецького митрополита константинопольської школи нагадування в «Посланні проти латинян» божественної вибраності світського правителя» [66]. Никифор пише про те, що «князь яко от бога избранъ», співвідносить царство земне і небесне («Единъ бо Богъ царствуетъ небесным, вам же съ его помощию, царьствами земными»), звертається до князів: «... избрани бысте отъ Бога» [67]. Метафізично визначено, за словами Никифора, князювання самого Володимира: «егоже изъ оутроби освяти и помазавъ» [68].

До теперішнього часу уявлення про те, що суспільній свідомості Стародавньої Русі була властива запозичена з Візантії ідея про божественну основу світської влади, яка утвердилася у вітчизняній науці як аксіома і перетворилась до певної міри, в схему. В той же час, як видно, не все так просто. Розглянемо деякі факти, які свідчать про те, що існування даного положення ідеологічної системи не мало загального характеру як в просторовому, так і в хронологічному відношенні.

Почнемо з того, що в Новгородському першому літописі, який, як вважається, більш точно відобразив Початковий звід, що послужив протографом одночасно і для «Повісті минулих літ», метафізичне обгрунтування князівської влади проводиться

не досить інтенсивно. Таким чином, ідея про божественне походження влади ще не стала пануючою.

Особливо чітко стає зрозумілою неприпустимість прямолінійних трактувань, якщо залучити до аналізу такий непересічний за формою та ідейним змістом твір давньоруської літератури, як «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. Він неодноразово привертав увагу дослідників. Склалися дві протилежні точки зору на концепцію влади в Іларіона. За словами деяких дослідників, автор «Слова» першим ввів у свідомість давньоруського суспільства думку про божественне походження влади, яка, по суті, є загальноприйнятою. Протилежного погляду дотримується в своїй монографії уже згадуваний І.С.Чигуров [69]. Він, опираючись на візантійський матеріал, вніс суттєві уточнення в розуміння фрази, яка є в «Слові про закон і благодать»: «...бе благоверие его съ властию съпрежено». «Думка, сформульована Іларіоном, відповідає загальноприйнятій концепції візантійської політичної ідеології, згідно з якою ідеальне державне облаштування розуміє поєднання влади і православ'я» [70]. Фраза ця вказує тільки на особливість становища Володимира, що полегшувало його «місіонерську» діяльність. А саме на те, що він володів політичною могутністю, яка дала йому додаткові важелі для поширення християнства.

Разом з тим, слід зазначити, що побудови самого І.С.Чигурова не позбавлені слабких сторін. Ним, наприклад, проігнорований доказ іншого російського дослідника І.У.Будовниця, який підкріплює своє твердження про те, що «Іларіон проводить ідею божественного походження князівської влади», посиланням у «Слові», де митрополит, молитовно звертаючись до Володимира, просить його, в свою чергу, помолитися за сина «благовернемъ кагане нашем Георгии» (Ярослава Мудрого) [71]. Щодо питань, про які Іларіон хотів попросити допомоги для свого князя, щоб «въ милути», головне – керівництво Богом даними йому людьми («... безъ блазна же Богом даниа ему люди управивьшу...»). Тому не зовсім обгрунтованим видається категоричне твердження І.С.Чигурова про те, що «думка про божественне походження князівської влади не знайшла в Іларіона достатнього вираження» [72]. Тим не менш в головному з дослідником можна погодитись: у «Слові» ідея божественної санкції верховної влади не належить до числа основних. Іларіон безперечно, знайомий з нею, але вона його не цікавить. Тому він приділяє їй мінімум уваги.

У світлі вищесказаного частка ідейного конструкту (божественне походження влади), що цікавить нас, виглядає приблизно таким чином. У давньоруську суспільну свідомість він проникає разом з християнством. Джерело свідчень, що добре видно в оповіданні про благочестиві вагання Володимира Святого з приводу розбійників, є грецьке духовенство, а також перекладна література. Таке становище існувало протягом всього XI ст., точніше до 90–х років, коли, на думку О.О.Шахматова, був укладений Почаївський звід, що передував «Повісті минулих літ».

«Хронологічні проби» оригінальної давньоруської літератури XI ст.: 1037–1050 рр. («Слово о законі і благодаті»), 1060–1070 рр. («Сказання про Бориса і Гліба»), 1090–ті роки (гіпотетичний Початковий звід) показують, що протягом всього цього часу думка про метафізичну основу влади великого впливу не мала. Вона містилася в давньоруській книжній культурі у «згорнутому» вигляді. Її «привезли» з Константинополя, але «користуватися» нею поки що не почали. Певні зрушення починаються з першого десятиліття XII ст. При складанні першої редакції «Повісті минулих літ», програмного твору давньоруського суспільно–політичного життя, літописне оповідання про святих Бориса і Гліба комплектується цитатою з Даниїла і побудо-

ваними навколо неї роздумами, що звучать як авторська ремарка самого літописця. До того ж часу належать і твори митрополита Никифора, які хоча й написані греком грецькою, але при цьому вони написані на Русі руським митрополитом для руських. І, відповідно, не можуть бути прирівняні до простих перекладів. У них князі неодноразово називаються «вибраними від Бога». Концепція «влада від Бога» починає використовуватись уже не просто як загальнотеоретичне положення, а в зв'язку з конкретним політичним матеріалом. У наступний період вона завойовує певні позиції в літописній традиції, генетично пов'язаній з «Повістю минулих літ». Свідчення тому – наявність ознак впливу концепції як у Лаврентіївському, так і в Іпатіївському літописах.

Яка причина того, що на початку XII ст. концепція «влада від Бога» переживає період активізації? Думаю, тут дві причини: по–перше, зовнішні – зміна соціально–політичної ситуації в країні, ті чи інші історичні події; по–друге, внутрішній розвиток самої ідеології. Причини зовнішні можна шукати в соціальній кризі, яка почалася в київській землі наприкінці XI – на початку XII ст. На думку російського дослідника І.Я.Фроянова, ускладненню соціальної ситуації сприяли князівські міжусобиці половців, посуха 1092 р., що спричинила голод і смерть. Розпад родоплемінного ладу та формування територіально–общинних союзів призвели до втрати рядовим населенням звичайного в додержавну епоху механізму захисту в особі родової організації. Суспільство вступило в епоху громадянського розвитку. Старий родовий механізм підтримки соціальної рівноваги був зламаний, а новий був ще дуже не досконалий. «Жадоба до наживи стала повсякденною ознакою побуту князівсько–дружинного стану. Звідси безладдя та насильство, що чинилося над простими киянами» [73]. Провина за все це багато в чому лежала і на князівській владі. Безладдя ширилось або через потурання, або з її прямої участі. Великий князь Всеволод Ярославович, коли в результаті неспокійного життя, влаштованого йому « сыновцами», «печали въсташа и недузи ему, и приспеваше к ним старость, и нача любити смыслъ одных, и светъ творяще с ними; си же начаша и заводити и негодовати дружины своея первыя, и людем не хотети княже правде. И начаша тивуне его грабити люди и родаяти, сему не ведущу в болезнех своих» [74]. Князь Святополк Ізяславович, який зайняв київський престол слідом за Всеволодом, виявився ще гіршим, тому що не тільки дозволяв беззаконня, а й брав участь у ньому. Перелік бід, що виникли, ми знаходимо в Києво–печерському патерику. Якщо за князювання Всеволода грабували та продавали людей «унії», члени молодшої дружини користувались тим, що князь через свою хворобу не міг за ними стежити і повністю їм довірився, то тепер ситуація погіршилась. Автор патерика звинувачує у злочинах самого князя. «Бысть убо въ дьни княжения Святополча в Киеве. Много насилия сътвори людем Святополкъ, домы сыльных до основаниа безъ вины искоренивъ, имениа многихъ отъем. И сего ради попустил Господь почанымъ силу имети над нимь, и быша брани много от половець. К сим же и уособица бысть в та времена, и глад крепокъ, и скудота велиа при всеи Руской земли» [75]. Нарешті, київська община за допомогою Володимира Мономаха перемогла ті труднощі, що стали перед нею. Кризу було ліквідовано. Механізм суспільного життя був удосконалений. І знову ж таки одним з найважливіших інструментів саморегуляції міської общини виступив князь. Безперечно, складна соціально–політична ситуація вимагала переосмислення політичного й богословського. Поки що немає підґрунтя жорстко пов'язувати «актуалізацію» теорії божественного походження влади з подіями 1113 р. У «Повісті минулих літ» сход-

ження В.Мономаха на великокнязівський престол, як і в його «Повчанні», не супроводжується метафізичною аргументацією. Він займає престол «отца своего и дедъ своихъ, и вси людье ради быша». Проте в «Посланні про піст» митрополита Никифора до великого князя Володимира є досить цікаві роздуми, споріднені з чітко вираженою ідеєю божественної обраності самого Мономаха про те, яким повинен бути правитель. Думаю, що не буде помилкою сказати, що на подібні роздуми митрополита посприяли соціально–політичні колізії у Києві, очевидцем яких він став.

Таким чином, причини зовнішні в даній ситуації тісно поєднуються з причинами внутрішніми, однією з яких була проповідницька діяльність митрополита Никифора. Вище вже говорилось про «виховний» вплив церковних ієрархів, що присилалися константинопольською патріархією. Не можна погодитись з уже згадуваним І.У.Будовницем, який вважав, що, «читаючи твори митрополитів–греків – Іоанна, Никифора та деяких інших, можна зайвий раз переконатися в тому, як далеко вони стояли від руського життя, які чужі були її запитам, як байдуже ставились вони до важливих питань руської сучасності» [76]. Спочатку звичайна, далека від руського життя, більшість з них не може бути звинувачена в байдужості до нього і до людей, що їх оточували. Вище вже була можливість побачити, як грецьке духовенство пояснювало християнські правила Св. Володимиру. Абсолютно аналогічне становище біля князя займає і Никифор: повчає його з різних тем. Більше того, до складу його пастви, до якої він звертався з учительським словом, входив, звичайно, не один князь. Населення було вже християнізоване, а в самому митрополиті відчувається бажання вчити і проповідувати. Недаремно він нарікав, що не даний йому «дар язичний», знання руської мови, а відповідно, можливість вільно говорити з паствою. «Того ради безгласен по среде вас стою и молчу» [77]. Неможливість проповідувати усно компенсувалося писемними проповідями, адресатами яких виступали не тільки князі, а й духовенство і народ. Вірогідно, митрополит Никифор – один з тих діячів, стараннями яких ідея походження влади від Бога не тільки проникала в давньоруську суспільну свідомість, а й закріпилася в ній. Проте і в XII ст. цей комплекс ідей продовжував залишатися елементом свідомості невеликої групи високоосвіченого духовенства, рафінованих інтелектуалів, орієнтованих на візантійську культуру та ідеологію, пов'язаних із знаменитими монастирями, в яких велося літописання, з двором митрополита, що найбільшою мірою увібрав грецьку освіченість. Перебільшувати межі їхнього поширення в давній період нашої історії не варто. Це закономірно: політична система Стародавньої Русі дуже сильно відрізнялася від імперської. Для того, щоб розвивати ідею божественного походження влади на руському ґрунті в XI – XII ст., необхідно було мати достатньо сформовані навички абстрактного мислення. А на Русі в той час були люди переважно практичні, для яких освоєння книг не було основним заняттям. Таким був, наприклад, Володимир Мономах. У його «Повчанні» ми знаходимо роздуми на різні, очевидно, актуальні теми морального і просто житейського плану. Обгрунтувати могутність, яка давно асоціювалась зі зброєю, працею, авторитетом, що знайшло своє підтвердження в запрошенні князя на київський престол, за допомогою рафінованої грецької премудрості, як видно, сенсу не мало. Князь був сучасником і Нестора, і Никифора, а з останнім навіть листувався. Два послання Никифора адресовані конкретно Мономаху. Тобто візантійські ідеї з приводу влади, які набули популярності в освічених колах Київської Русі на початку XII ст., були князю, звичайно, відомі, але не захопили, як видно з творів, автором яких він був, його уяви. Формування його поглядів відбувалося в зовсім іншому ідео-

логічному напрямку. «На санех седя», маючи за плечима ціле життя, досвід реального політика, Мономах навряд чи міг перейнятися теоріями, більше подібними на інтелектуальну гру. Політична ідеологія цікавила його, оскільки могла стати практичною спонукою до дії.

Це добре видно з його «Повчання» – одного з найцікавіших творів оригінальної давньоруської літератури. «Повчання» може служити для нас джерелом свідчень про уявлення людей, хоча й освічених, але не замкнутих в колі теоретичних роздумів, близьких до життя. Візантійська ідейно–політична спадщина практично не знаходить у ньому відображення. Якщо і можна знайти у Мономаха якісь сюжети, що співвідносяться з аналогічними в ідеології Візантії, то вони виявляються в переробленому вигляді, пристосованому до реалій давньоруського життя. Як уже було сказано, теорія божественного походження влади відгуку у Мономаха не знайшла. Замість неї у «Повчанні» як мінімум двічі говориться про відповідальність князя за доручений йому народ: «...и хрестьяных людей деля, колико бо соблюдъ по милости своей и по отни молитве от всех бед!», і далі: «А ще ли кто васъ может иным услести, от Бога мъзды да чаеть и вечных благ насладиться» [78]. Цій концепції «божественній віддачі» князю за його вчинки стосовно народу протиставлена зовсім інша точка зору в давньоруському літописанні, де панує ідея «смертей Господніх», згідно з якою народ може постраждати за неправильну поведінку своїх князів [79]. Зі сказаного випливає, що ми маємо дві рівноправні теорії: а) князь укладає свого роду договір з Богом і отримує платню за точне виконання цього договору, найголовніший пункт якого – турбуватися за доручений йому народ; б) князь обирається Богом, щоб володіти та управляти народом, а народ же відповідає за всі вчинки князя. Перша теорія стоїть набагато ближче до договірної легітимності і, відповідно, більш зрозуміла народу, друга – більше відповідає середньовічній християнській свідомості. Найвірогідніше, вони перебували у стані постійної прихованої боротьби до того часу, поки «теорія смертей», а разом з нею і концепція божественного походження влади не отримали чіткої переваги під час ординського іга. До того часу ця прихована боротьба була малоактуальною а значущою була тільки для давньоруської ученої еліти.

4.3. Золота Орда та легітимність влади у Древній Русі

Батиєве нашестя – умова, яка актуалізувала поняття попередньої договірної легітимності та різко окреслила її різні сторони. Але після розорення руських земель Орда почала формувати елементи нової легітимності, які витісняли й замінювали ті, що діяли до Батия. Цьому сприяла цілеспрямована ординська політика, основний принцип якої можна висловити наступним чином: спочатку зруйнувати весь існуючий порядок (економічний, політичний, соціальний тощо), а потім підпорядкувати собі залишки того, що до завоювання було державою.

Згідно з повідомленням Плано Карпіні офіційна доктрина монголів у їхніх відносинах з іншими народами з часів Чингісхана залишалася незмінною: «... він (імператор монголів. – М.Ю.) планує зруйнувати чи обернути в рабство всю землю» [80]. Пройшовши з боями через Волзьку Булгарію, вони діяли відповідно до свого плану [81]. При цьому початковий спосіб управління підкореними народами передбачав пряму легітимність каона, провідниками якої в окремих районах і містах стають його

намісники – даругачини, якими можуть виступати як монгольські чини, так і представники місцевої бюрократії [82].

Судячи з повідомлень Карпіні, при нападі на Русь в Орді не існувало чіткого уявлення про те, що робити з підкореними, але непридатними для кочового способу життя землями. До Русі досвід використання таких «непотрібних» завоювань у монголів був дуже малий: захоплення Закавказзя почалося у 1231 р., але силами іншого улусу. До початку вторгнення на Русь був захоплений тільки Азербайджан. Хоча би з якого визначення держави чингізідів, що сьогодні побутують, виходити – «держави–вотчини» чи визначення улусу як «народ – держава» – Русь та інші «незручні» території взагалі не вписувались у початкову державну систему монголів.

Усвідомлення суперечності між державною доктриною та реальністю, як видно, прийшло під час навали. На це вказує один красномовний факт – зміна ставлення до князів, що потрапили до монголо–татар у полон. Взятий «руками» в Москві син Юрія Всеволодовича Володимир потрібний був лише для демонстрації його під стінами столичного міста. Брат Володимира Всеволод, який здався при розгромі столиці, був убитий. Але після битви на Семі до рук монголів потрапив ростовський князь: «А Василка Костянтиновича ведоша с многую нужею до Шерньского леса, и яко сташа станом, нудиша и многа проклятии безбожним Татарове обычаю поганьскому бити в их воли, и воевати з ними» [83]. У чому річ? Чому завойовники, до цього часу спокійно вбиваючи князів, тепер намагались спонукати до співробітництва князя Василька? Найбільш вірогідні три пояснення: 1. У полон до Батия спочатку потрапили князі «другого ряду». Василько ж – князь багатого й древнього Ростова та найближчий союзник великого князя володимирського, один з найвпливовіших правителів Північно–Східної Русі. 2. Після битви на Сіті завдання залякування відступило на другий план, і можна було подумати про тих, хто стане «поводирем» ординського впливу при невідворотному відході основних сил Орди в степи. 3. Дійшовши до земель Новгорода, Батий і царевичі, які до цього часу уявляли собі руську землю згідно з оповіданнями та власним враженням про її південні межі, переконалися, що перенесення сюди центру джучевого улусу неможливо. Відповідно, ставало безглуздим повне винищення керівників підкорюваного народу.

Якщо ці пояснення об'єднати (що не виходить за межі логіки завойовників), то епізод з примусом Василька Костянтиновича можна розцінювати як першу спробу Батия утвердити на завойованих землях власну легітимність, але не пряму, а з використанням для цього місцевих князів, тобто легітимність не ординську, а отординську. Спроба ця не вдалася, і Батий відклав питання про форму підпорядкування до завершення завойовницьких походів. З поверненням монгольського війська в поволзькі степи з Європи почалося реальне утвердження влади Орди на Русі. Відбувалося воно за правилами переможців: «Вони посилають за правителями земель, щоб ті з'явилися до них без затримки, а коли вони прийдуть туди, то не отримають ніякої відповідної почесті, а вважаються поряд з іншими приниженими особами, і їм потрібно підносити всілякі подарунки як вождям, так і їхнім дружинам, і чиновникам» [84].

Розглянемо найбільш характерні варіанти поведінки руських князів в Орді. Для детальнішого висвітлення цього аспекту, що характеризує всю Русь, я зупинюсь і на варіанті Північно–Східної Русі.

Варіант Ярослава Всеволодовича. На перший погляд, повідомленню Карпіні суперечить повідомлення Лаврентіївського літопису, яке не містить жодних вказі-

вок на примус великого князя Ярослава Всеволодовича до поїздки в Орду. Але так само в літописі не вказується і про «запрошення» до хана князя Михайла Чернігівського, про що відомо з інших джерел. Новгородський же Перший літопис сповіщає під 1242 р.: «Того же лета князь Ярослав Всеволодович позванъ цесаремь татарьскимъ Батиемъ, иде к нему в Орду» [85]. Володимирський літописець (який, на думку Я.С.Лурьє, є варіантом Троїцького літопису) містить запис: «... призоша Татарове в Суздаль к князю Ярославу Всеволодовичу, взяша его к царю Батыю» [86]. Можна припустити, що лише не згадування в Першому Новгородському літопису про вимушений характер поїздки в Орду служило певній меті: пом'якшення того факту, що руські князі втратили свою незалежність. Хоч як би там було, але Ярослав і наступні за ним князі пройшли через всі обов'язкові обряди (мова про які йтиме нижче) та отримали певні владні повноваження.

Варіант Михайла Всеволодовича. Спочатку потрібно нагадати, що з приходом монголо–татар на Русь чернігівський князь Михайло, як повідомляє Іпатіївський літопис,: «... бежа по сыну своемъ перед Татары (въ) Угры» [87], та через деякий час він повертається, розуміючи безглуздість опору. Він вирушив в Орду, відводячи від Чернігова небезпеку нового розорення. Але своєму перебуванню в Орді Михайло Всеволодович надав характеру демонстрації, перетворивши свою відмову дотримуватись язичницьких звичаїв в особистий, а не державний вчинок. Як правитель він вчинив дію, що вказувала на залежність його земель від Орди: з'явився до Батия та висловив готовність до підкорення. «Тобе, цесарю, кланяюся понеже Богъ поручил ти есть царство света сего» [88]. Але як людина він відмовився пройти язичницький обряд, що стало причиною його загибелі в Орді, та ніяк не змінило характеру владних відносин, що встановилися в час його відсутності. Як людина Михайло втратив життя, як правитель – не втратив нічого, тому що вже й так нічим не володів.

Варіант Данила Романовича. Переховуючись від татар в Угорщині, Данило Романович, як і Михайло, в 1245 р. знову утвердився в своїх землях з таємною надією, що йому вдалося перечекати ординську «грозу», а поїздка до улусу Батия дозволить галицькому князю уникнути явки до хана та визнання його влади над собою. Він до останньої можливості відтягував свій від'їзд до хана, але коли посли Могучея заявили: «Дай Галич», поїхав в Орду й «поклонися по обычаю ихъ» [89], хоча, якщо вірити літописцю, був позбавлений частини язичницьких обрядів [90].

Таким чином, цих три варіанти – безумовна згода пройти всі обряди й настільки ж безумовна відмова від них і ухиляння до останньої можливості, вони не мали істотного значення, оскільки основний акт визнання залежності відбувся до цього і був визначений самою явкою князів в Орду. Причому приїзд у ставку хана з погляду ординської влади легітимізував не право хана розпоряджатись захопленою землею (що вже не підлягало сумніву), а право князя залишатись на чолі власної землі [91]. Таким чином, руські князі підкорилися необхідності або, якщо хочете, силі.

«Архієпископ Русі, що втік від татар», в якому ряд дослідників бачить ігумена монастиря Святого Спаса в Києві Петра Акеровича, згаданого в Лаврентіївському літописі при характеристиці посольства митрополита Кирила до володимирських і ростовських князів [92], розповідав про монголів на Ліонському соборі: «Вони досить добре дотримуються договорів (з тими), хто зразу здається і перетворюється в невільника...» (у варіанті Матфія Паризького під 1244 р.) [93]; «... цілком дотримуються договорів з тим, хто зразу ж їм здається...» (у варіанті Анналів Бертонського монастиря – 1245 р.) [94]. Обидва перекази мови Петра містять одну думку про військове

поневолення, в якому сила того, хто переміг, трансформується у владу на основі договору.

Друге свідчення виходить від Серапіона, що був у 70–х роках XIII ст. володимирським єпископом. У його «Повчаннях» пастві міститься найбільш адекватна (для служителя церкви) оцінка становища, що склалася в той час на Русі: «Не племена ли бысть земля наша? Не порабощени быхомъ оставшем горкою си работою от иноплеменник? Великии бо ны Господь сотвори, мы же ослушанием малы створихомся» (Друге «Слово»); «... трудъ нашь поганим наследоваша, земля наша иноплеменникомъ в достоянии бысть...» (Третє «Слово»); «... предани быхом иноплеменником не токмо на смерть и на плененье, но и на горькую работу» (Четверте «Слово») [95].

Встановлення влади Орди в цих двох свідченнях, що виходять з церковного середовища, набуває рис, добре відомих за Святим переказом «полону» народу ізраїльського, що дозволяє розкласти певні орієнтири у сприйнятті минулого та надіях на майбутнє. Згадка про минулу велич і подвійне використання Серапіоном звороту «гірка робота» відсилає до розділу I книги «Буття», в якій говориться про «єгипетський полон».

Відповідно, й у Серапіона мотив «страт Господніх» переплітається з іншим – «Божого прощення» та відродження народу: «Гневъ Божии перерастанетъ, и милость Господня излеется на ны, мы же в радости поживемъ в земли нашей» [96].

Таким чином, полон – процес: а) тимчасовий; б) даний як у покарання за гріхи; в) позбувається праведним життям. Так само й сила, що виступає як форма прояву Божого гніву, – сила стороння. Вона не може сприйматися як законна та Богом дана влада, принаймні, до того часу, поки виконує встановлену за «теорією страт» роль «зброї Господа».

Якщо уявити, що характеристика влади Орди як тимчасової, а отже, псевдолегітимної не була властива тільки церкві, а й розділялася князями, то у відносинах князів з Ордою в перші десять – дванадцять років після повернення Батия з європейського походу можна побачити **чотири основних мотиви. Мотив перший** – оберігати власні землі від нових набігів і повного розорення. Так вчинили незалежно від особистої долі і Ярослав Всеволодович, і Михайло Чернігівський. **Мотив другий** – забезпечити власний статус правителя, що виражений словом «честь» у Лаврентіївському літописі. **Мотив третій** – вичекати, зібрати сили й почати боротьбу за визволення від влади ординського хана [97]. **Мотив четвертий** – пошук альтернативи ординській легітимності. Він пов'язаний з іменем Данила Галицького. Власне, альтернатива повному підкоренню Орді була тільки одна – опора на сили європейських монархів і (чи) хрестовий похід, якщо він буде оголошений папою. Відхід військ Батия на Волгу зняв безпосередню загрозу поневолення європейських народів, але потенційна загроза з боку «народу Татар» зберігалася. При цьому, допомагаючи Русі, Святий Престол міг вирішити ще одне завдання: поширення католицизму на землях православних слов'ян. Події розвивалися наступним чином:

- У 1241 р. війська Батия розгромили польські, німецькі, а потім і угорські війська. В Європі поширились твори, в яких вказувалося на загальну для всіх народів небезпеку і містилися заклики до боротьби [98].
- У 1243 р. Батий заснував столицю свого улусу на Волзі та викликав до себе руських князів.
- У 1245 р. на Ліонському соборі перед папою та вищими католицькими ієрархами виступив «архієпископ руський Петро» [99].

• Того ж року, з місією посланий папою Інокентієм IV Плано Карпіні, проїжджаючи через західні руські землі, читає Васильку Романовичу, брату Данила, і руським єпископам папську грамоту, «в якій той умовляв їх, що вони повинні повернутися до єдиної святої матері–церкви» [100].

• У 1247 р. той же П.Карпіні, повертаючись в Європу, зупиняється у Данила. Після наради з єпископами та «іншими достойними поваги людьми» Данило заявляє, що він і його радники «бажають мати Господаря Папу своїм господарем і батьком, а святу Римську церкву – володаркою й учителькою» [101].

• У 1248 р. папа відправляє два послання Олександру Невському. У першому від 23 січня міститься обіцянка «зробити йому особливу послугу і завжди проявляти особливу старанність у збільшенні його слави» [102].

• У 1252 р. до Олександра прибувають два кардинали з місією, яка нагадувала (у викладенні автора «Життя Олександра Невського») одночасно про великого князя київського Володимира Святославовича та хрещення Русі, а також про запросини Рюрика в Новгород: «... придеша к нему послы от папы из великого Рима, рекуще: «Папа наш тако глаголетъ: «Слышахом тя князя честна и дивна, и земля твоя велика. Сего ради прислахом к тобе от двоюнадесятъ кординалу два хитреша – Агалдара и Гемонта, да послушаеши учения ихъ о Законе Божим» »» [103].

• У 1254 р. в Краків прибувають посли Інокентія IV «носяще благославление от папе и венець и санъ королевства, хотяще видети князя Данила» [104], однак той відмовляється вінчатися в чужому краю.

• Того ж року Данило приймає «корону і скіпетр» від папських послів і вінчається королівським титулом.

Хід переговорів не залишає сумнівів у тому, що королівський титул сприймається Данилом як: а) відновлення власного статусу, фактично поваленого монголами; б) частина договору, що закріплює обов'язки Заходу допомогти у боротьбі з Ордою [105]. А загальний контекст, в якому ці переговори проходили та приймався титул короля, вказує на те, що союз з католицькою церквою тим більше був можливим, чим менш тісні були позиції князя в Орді.

Дві абсолютно різні події: перша ініціативна поїздка руських князів – синів Ярослава Всеволодовича Олександра та Андрія – в Орду в 1247 р. і прийняття королівського титулу Данилом Галицьким стоять в одному ряду, оскільки вони чіткіше, ніж будь–що інше, вказують на серйозну деформацію попередніх, доординських форм легітимації влади. Давно помічено і не один раз показано, що головний удар монгольського війська прийшовся не просто на міста, а на головні вічові центри Русі, в результаті чого руйнувався старий вічовий уклад: населення розбігалося, традиції місцевого міського самоуправління обривалися, поступово згасав колишній порядок взаємовідносин землі та князя. Нові центри формувалися за рахунок прийшлого населення, позбавленого самостійності та традиційних прав [106]. Населення міст, що пережило монгольське нашестя, повинно було вибудовувати свої стосунки з князем з урахуванням, як правило, двох обставин: а) князь – не зовсім самостійний, його державні повноваження повинні підтримуватись ззовні; б) ще менше самостійності у міської общини, оскільки чим вільніше вона себе буде вести стосовно Орди, тим більша небезпека нового розорення.

Бажали того монголи чи ні, але після Батиєвої навали вони методично знищували один з двох найважливіших компонентів попередньої легітимності – право віча на підтвердження владних повноважень князя. Подвійна природа легітимної влади

зберігалася, але місце віча, що витіснялося з потестарних відносин, у новій системі зайняла Орда, а саме віче дедалі частіше сприймалося як порушення діючого легітимного порядку. Воно все більше втрачало своє значення і залишалося існувати тільки тому, що акумулювало в собі пам'ять про доординські часи. Відповідно вічова система актуалізувалася в ті моменти, коли народне обурення ординськими утисками набувало форми бунту. Саме тоді відновлювалася попередня «генетична форма» встановлення владних відносин: або пряма дія «вічників», або втручання міською общиною у владу князя. Але оскільки усунути Орду з владних відносин вічові повстання не здатні, то й влада «від віча» князям не потрібна. Навіть ненавидячи загарбників і страждаючи від приниження з боку іноземців, князі віддавали перевагу владі «від Орди»: вона набагато реальніша та надійніша. Але ж якою була ця влада «від Орди»? Якщо погодитись з тим, що легітимна влада у домонгольський період була наслідком договору між представником правлячої династії і міською общиною, то при витісненні віча з владних відносин двоскладова формула легітимності не обов'язково повинна була зникнути. «Добиваючись покірності від Русі, – зазначав у свій час Л.В.Черепнін, – Орда не змогла зламати там політичні порядки. Ординські хани намагалися поставити ці порядки собі на службу, використовуючи в своїх інтересах руських князів» [107]. Спробуємо визначити ті елементи попередньої системи, що могли би бути поставлені на службу Орді. На мою думку, це такі: а) договірний характер легітимації влади; б) різносторонні способи здобуття влади князями при наступному їх закріпленні договорами. Звичка руських князів до підтвердження їхніх повноваження легко сумістилася з тенденцією, що оформилась на початку 40–х років XIII ст., згідно з якою Орда виступає стосовно осідлих народів як вища, але зовнішня сила.

Виклик князя в Орду можна сприймати як прелюдію до своєрідного договору, в якому одна сторона (Орда) запрошує для управління захопленою землею іншу сторону (князя), вибираючи його з кількох претендентів. Причому спочатку (як показує історія з київським тисяцьким Дмитром і воєводою Михайла Чернігівського Федором) як претендента монголи могли розглядати будь–яку знатну людину з підкорених земель, що пов'язана з управлінням. Однак дуже швидко князі, з'явившись в Орді, припинили можливі спроби підвищення статусу бояр та воєвод, і хани, Батий та інші, погодились з винятковим правом Рюриковичів на владу. Свідомо чи ні (а вірогідніше – ні) ординські правителі законсервували старіючу на очах форму запрошення – завоювання – згоди, оскільки її використано для своєї мети, що втрачає ефективність у сфері легітимації влади. Взявши на себе роль зовнішньої, сторонньої сили, причому такої, з якою можна і потрібно домовлятися, Орда отримала прекрасний інструмент впливу на Русь через постійне переукладання договору з місцевими правителями. Князі ж, для яких договірна форма здобуття та підтвердження владних повноважень була звичною, сприйняли необхідність їздити в Орду та отримувати ярлик як нову форму договору [108].

Чарльз Гальперін переконливо показав, що руські автори XIII та наступних століть «не визнали» самого факту встановлення монгольського іга і старанно уникали термінологічної чіткості при описі Батиєвої навали та подій, що відбулися після неї [109]. З цим спостереженням перегукується ще одне – Н.С.Борисова – про найменування «Золота Орда»: «... руські люди, для яких золотий колір завжди був символом чогось доброго і прекрасного, ніколи не користувались цією назвою татарської держави в період іноземного поневолення. Лише пізніше, коли «злі татари» стали

легендою, назва «Золота Орда» з'являється у руському фольклорі» [110]. Суспільна свідомість Русі вивела «за дужки» реальності сам факт захоплення руських земель. А отже, і підкорення Орді повинно було виглядати так, ніби це лише продовження існуючих владних традицій. «Договірне» отримання ярлика в цих умовах – ніби спасіння, що зберігає авторитет місцевої влади в очах народу та дозволяє ханам поєднувати прямі й непрямі методи управління підлеглими територіями.

Але виглядати – не означає бути. Навряд чи можна говорити як про «союзний договір» між руськими землями і Ордою, так і про договір взагалі. Для договору обов'язковою умовою є якщо не повна рівноправність сторін, що домовляються (між переможцем і переможеним це неможливо), то певна форма самостійності, яка виражається: а) у рівності взятих на себе обов'язків; б) у можливості контролю за їхнім виконанням; в) в обов'язковості санкцій за порушення взятих на себе зобов'язань.

Отримання ярлика руськими князями зберігало форму договору, але, по суті, договором не було, оскільки не передбачало виконання вказаних пунктів. Це був псевдодоговір, що дозволяв Орді легітимізувати своє право на вищу владу в руських землях, а князям – зберігати вигляд автономної влади та відтворювати у внутрішніх відносинах ті ж форми утвердження на престолах, що вже існували до приходу Орди. Князі могли, як і раніше, передати владу від батька до сина (але не в спадщину, а за згодою, і не міської общини, а золотоординського хана), захопити її, отримавши згоду хана та прогнавши супротивника з престолу (часто за допомогою ординського війська), отримати владу за запрошенням хана, причому ініціатива могла виходити з Орди, а могла бути й спровокована скаргою одного князя на іншого. Звичайно, квазідомовленість з ханом зовсім не була схожа на ту домовленість, яку укладали князі з міськими общинами, однак в ній були присутні й елементи двосторонніх зобов'язань (абсолютно різного рівня для ханської і князівської сторони) та необхідний набір церемоній, що відбувалися у такій послідовності:

Обряд представлення хану проходив декількома стадіями, кожна з яких мала самостійне значення.

1. ***Стадія підготовча:*** кожний, хто прибував в Орду, повинен був наділити подарунками всіх, від кого щось залежало у справі представлення хану. Це бажання отримати додатковий дохід у вигляді «подарунка», притаманне всім посадовим особам в Орді, включаючи і самого хана. І європейці, і араби відзначали це як головну особливість взаємовідносин з владними структурами в Орді. Так, арабський автор початку XIV ст. пише про подарунки як про сутність ординського правління: «Вони (мова йде про руських, черкесів і ясів. – М.Ю.) не в силах противитися султану цих країн і тому обходяться з ним як піддані. Якщо вони зверталися до нього з повинною і подарунками, то він залишав їх у спокої, інакше здійснював на них грабіжницькі набіги» [111].

Плано Карпіні, який залишив детальний опис ординських порядків і звичаїв, неодноразово підкреслював важливість подарунків у спілкуванні з будь–якими посадовими особами. Ось найбільш яскравий фрагмент: «... як князі, так і інші особи, знатні, і не знатні, випрошують у них (послів інших держав. – М.Ю.) багато подарунків, а якщо вони їх не отримують, то низько цінують послів, – мало того, вважають їх за нізащо; а якщо посли відправлені великими людьми, вони не бажають брати від них скромний подарунок, а говорять: «Ви приходите від великої людини, а даєте так мало»[112].

2. ***Стадія ритуальна.*** На Русі вона отримала назву «поклоніння кущу» [113]. Обряд складався з двох церемоній. Перша – очищення вогнем. «Вони вірують, – писав Плано Карпіні, – що вогнем все очищується; звідси, коли до них приходять посли чи сановні особи, чи будь–хто, то їм самим з дарами, які вони приносять, необхідно пройти між двома вогнями, щоб піддатися очищенню і не влаштовували, таким чином, якогось зла чи отруєння» [114]. Про те ж говориться і в Першому Новгородському літописі: «Обычаи же имяже Батыи кановъ: аще кто приидет поклонится ему, не повеле перед ся вести, нь приказано бяше волхвомъ вести я сквозе огнь и поклонитеся кусту и огневи; а иже что съ собою принесоша цесареви, от всего того взимающе волхвы, въметают с въ огнь тоже пред цесаря пущаху с дары» [115]. Друга – поклоніння сонцю, місяцю, вогню, воді, землі, а також духу Чингісхана [116]. При цьому перша церемонія мала загальний «охоронний» характер і застосовувалась до всіх без винятку, а другу повинні були проходити лише керівники підкорених народів та їхні посли. Якщо довіряти повідомленню Іпатіївського літопису, згідно з яким Данило Романович «избавленъ быть Богом и злого их бешения» [117], вона могла застосовуватись відбірково за бажанням хана.

3. ***Зустріч з ханом.*** У деталях і грунтовно ця стадія описана у творі Ельмуфаддаля, присвяченому посольству султана Бейбарса до хана Берке в 1263 р.: «Їх (послів. – М.Ю.) уже повідомили, що їм потрібно робити при вході до нього, тобто ввійти з лівого боку і, коли від них буде взята грамота, перейти на правий бік, присісти на два коліна, нікому не входити в намет його з мечем чи зброєю, не торкатися ногами до порога шатра» [118]. Перехід з лівої сторони шатра на праву означало визнання людини, що з'явилася до хана, офіційною стороною, яка домовляється» [119], після чого можливі наступні знаки поваги до хана: присідання на коліна, пригощання кумисом та м'ясом, представлення першій дружині хана. Порівняння записів Плано Карпіні, Рубрука, звітів арабських послів і літописного опису перебування в Орді Данила Галицького показує, що жодних принципових відмінностей у церемоніальній поведінці в шатрі хана між послами незалежних держав і керівниками підвладних Орді народів не існувало.

4. ***Видача ярлика.*** Існували дві привілеї, які закріплювались великокнязівським ярликом: право на великокнязівську територію і «право у відомих випадках розпоряджатись силами інших князів на певній території» [120]. І те, й інше навряд чи можна заперечити. Але що означає право на територію, якщо це територія великого князювання чи уділу? Треба мати на увазі, що в Орді владні повноваження розділялися на дві частини. Одна з них – це влада представників центральної адміністрації, намісників, які були прямими провідниками волі хана. Інша – «військово–удільна» влада, передана ханом в умовне користування [121]. У цьому випадку цікавість викликає «військово–удільна влада». До цього часу немає даних про те, щоби будь–що пройшло повз пряму волю хана чи його представників, яка виражена в ярлику, і обмежувало права князя розпоряджатися на закріпленій за ним території на свій розсуд. Власник ярлика був вільний у своїх діях, але в межах цього ярлика. Це означає, що його свобода поширюється на позначену в ярлику територію, закінчується одночасно з припиненням дії ярлика і повинна бути використана на благо Орди. Таким чином, влада князя носила «відординський» характер.

Власне, і об'єм повноважень за ярликом можна визначити, вдаючись до арифметичних обрахувань: всі можливі владні повноваження мінус ті права, що обумовлені в інших ярликах і належать прямому представнику хана. В останньому випадку

«обрахування» прав посла з прав князя може призвести до того, що повноваження князя дорівнюватимуть нулю. Це одне з підтверджень псевдодоговірних відносин за ярликом, оскільки об'єм владних повноважень Орди князів визначається тільки волею хана, і він не був коли–небудь постійною величиною.

Друга вказівка такого ж плану – обмежена у часі дія ярлика. Князі руських земель ніяк не могли вплинути на тривалість дій власних повноважень. Навіть якщо ярлик видавався без терміну, то він припиняв свою дію, якщо помирав хан, який його видав [122]. До того ж сам хан, який видав ярлик, міг у будь–який момент його відібрати. Вся історія ординсько–руських відносин та численні приклади вбивств ханами руських князів говорять про те, що хан і ті, хто діяв за його вказівкою, не мали твердих зобов'язань за ярликом. Таким чином, ярлик – це не двосторонній документ. Він складався для того, щоб розмежувати сфери владних повноважень князя і Орди та для третіх осіб, склад яких (на прикладах ярликів, виданих духовенству) детально досліджений ще російським істориком І.М.Березіним [123]. Одна з характерних особливостей ярлика – максимально широке перерахування тих, кого може торкнутися його дія, – може трактуватися як наслідок двох владних систем і типів легітимності, що накладаються: улусно–удільної (зміст ярлика призначений для підвладного населення) і адміністративної (ярлик дійсний для всіх категорій монгольської адміністрації). На жаль, відсутність текстів ярликів, що видавалися власне князям, не дозволяє підтвердити чи заперечити припущення про його подвійне призначення.

5. ***В'їзд князя в місто та церемонія «поклоніння ярлику».*** Стародавній обряд утвердження влади князя через укладення «ряду» з міською общиною втратив свій реальний зміст, але зберігався в XIII ст. як найбільш зрозуміла, звична форма визнання князівської влади населенням. Цей обряд досить повно описаний після повернення Данила Галицького із Золотої Орди: «Приде Даниил, князь великый, на татар, в град Галичь. И усретоша и со кресты у воротъ митрополитъ и вси игумены, и гражане и посадиша и на столе отца его Романа» [124]. В цьому описі збережені всі основні елементи давнього звичаю: зустріч за міськими воротами, церковний обряд, церемонія, зведення на престол тощо. Незмінність обряду підкреслюється стійкістю формулювань і збереженням «отчинної традиції» («посадиша на столе отца его»), при цьому сам обряд стає пишною декорацією тієї влади, яка йде від Орди та існує в межах, обумовлених ярликом. Тому необхідно зазначити, що на фоні нових історичних реалій відбувалося певне «притирання» схем легітимності , які існували в Орді та на Русі, що призвело до формування системи різнорівневої легітимності. Витіснивши віче з системи потестарних відносин, Орда не просто зайняла його місце, вона розділила весь простір влади на два прошарки (чи рівні). Вищий прошарок – легітимність хана і тих, хто діє за його дорученням. Назвемо її легітимністю ординською. Нижчий прошарок – легітимність руських князів, що отримали ярлик. Це легітимність відординська. В ній можна виділити більш високий рівень великого князя, що визначався церемонією «шанування» його в Орді та поклоніння ярликам, і трохи нижчий – інших князів.

Про ординську легітимність мова піде трохи нижче, а поки що необхідно визначити початкові підходи до тієї проблеми, яка ще не знайшла у вітчизняній історіографії свого розв'язання. А саме: якою мірою відординську легітимність руських князів можна назвати васалітетом?

Аргументи «за» те, щоб вважати відносини руських князів з ханами васальними, виглядають наступним чином: 1) князі отримували владу на тій чи іншій території в

умовне володіння; 2) однією з головних умов збереження за князем влади була зобов'язаність з'являтися з дружиною до хана у разі військових дій; 3) хани зовсім (варіанти: майже, майже ніколи, в рідкісних випадках) не втручались у взаємовідносини князя та його слуг, а також князя і підвладного йому населення; 4) нарешті, обряд «шанування» князя в Орді можна розглядати як встановлення васальних відносин.

Для того, щоб назвати аргументи «проти», необхідно уточнити, що: а) васалітет не тотожний феодалізму; б) умовне володіння є однією з визначальних рис феодального ладу, а не тільки і не стільки васалітету; в) обидва поняття: «умовне володіння» і «феодалізм» значно ширші, ніж термін «васалітет». Крім того, треба зауважити, що поняття «феодалізм» застосовується для характеристики соціально–політичної сфери, а «васалітет» – державної і правової. У цьому значенні для поняття «васалітет» найбільш істотним є не принцип умовного володіння, а абсолютно інші принципи – взаємного договору [125] і «васальної ієрархії» [126]. Цих же два принципи, з доповненням ще двох, характерні для класичного васалітету Франції. Перший з цих «додаткових»: «звичай встановив між васалом і сеньйором складні багатогранні стосунки, а норми феодального права регулювали їх у всіх деталях» [127]. Другий – участь васалів не тільки у війнах сеньйора, а й у «вирішенні його справ» та судочинстві. Всі ці чотири принципи діють (з певним припуском на власні звичаї) у відносинах великих князів з князями удільними (а також з боярами) на Русі в XIII – на початку XIV ст. Але у стосунках з Ордою вони або відсутні, або викривлені.

Вище вже говорилося про те, що хан не мав зобов'язань за ярликом. Це означає, що була відсутня реальна договірна основа відносин князя та хана, що розумілася як відповідальність сеньйора перед васалом. Якщо хани надавали тому чи іншому князю військову підтримку, то не на підставі договору, а лише приймаючи особисте рішення та виходячи з власних побажань. А ще була відсутня васальна ієрархія у відносинах з Ордою. Князі, які не мали статусу великого, вели справи з Ордою самостійно. Підвищення чи пониження статусу князя (так само, як і його життя) знову ж таки не визначалося умовами договору та залежало від особистої волі хана. Не існувало також єдиних законів, які б поширювалися і на Орду, і на землі руських князів та якими регулювалися б владні відносини. Нарешті, немає даних про те, щоб великий князь чи інші князі входили в коло тих офіційних осіб, які управляли Ордою разом з ханом. Таким чином, за великою кількістю формальних ознак відносини між ханом та руськими князями якщо і можна назвати васалітетом, то тільки таким, що перебував у початковому стані, а стосовно самого початку цих відносин – псевдовасалітетом.

Але є ще одна, неформальна, характеристика, що підтверджує сумніви в тому, що існував васалітет у взаємовідносинах Русі та Орди в XIII ст. Це пряма влада хана в руських землях, яка замінювала собою (і тим самим скасовувала) легітимність князів. Ординська легітимність як пряме правління панських чиновників почала формуватися вже у ході Батиєвої навали. Під 1238 р. згадується повідомлення про те, що в залишеному князем місті Угличі Батий «залишив своїх чиновників», і князю Володимиру, який повернувся в 1240 р., довелося правити «разом» з ними [128]. З цим повідомленням перегукується спостереження Карпіні: «... коли я перебував у Русії, був присланий туди один Сарацин, як говорили, з партії куйук–кана і Бату, і цей намісник у будь–якої людини, що мала трьох синів, брав одного. Інших же, згідно зі своїм звичаєм, перерахував...» [129]. Обидва ці повідомлення належать до дуже раннього періоду взаємовідносин Русі та Орди, коли не відрегулювалася ще система

ординського правління з опорою на князів. Тільки цьому періоду – перших 20 років після навали Батия – може повною мірою відповідати ще одне спостереження Карпіні, згідно з яким у присутності будь–якого представника Орди легітимність місцевої влади повністю втрачалася. Але чи використовувалось пряме правління ординських представників потім, коли одночасно з переписом 1257–1258 рр. склався порядок правління Руссю й утвердилася ординська легітимність князів? Для розв'язання цього питання ключову роль відіграє те чи інше трактування ролі баскаків на Русі. Запитання, від якого залежить вирішення проблеми, формулюється таким чином: чи мали баскаки право самостійно розпоряджатися в руських землях, ігноруючи князів і скасовуючи їхні рішення, чи ні? Якщо так, то баскаки володіли найвищою легітимністю; якщо ні, то їхні можливі спроби правити , обминувши князів, були нелегітимними.

Згідно з позицією, заявленою російським істориком О.М.Насоновим, одразу ж після 1257 р. з'явилася самостійна «військово–політична організація», представлена військовими загонами під командуванням баскаків і створена з метою «внутрішньої охорони» ординських інтересів. Таким чином, на думку О.Насонова, баскаки представляли паралельну князівській державну структуру з більш високим рівнем легітимності: не відординську, а безпосередньо ординську. Протилежну думку обгрунтовано висловив інший російський дослідник В.В.Каргалов: «Баскаки не були «намісниками» хана в підкорених землях: для цього вони не мали ні військової сили, ні своєї адміністрації. Але за «доносами» баскаків хан посилав на непокірного князя каральне військо або викликав його на розправу в Орду» [130].

Найбільш чітку характеристику повноважень баскаків дав, на мою думку, вже згадуваний Ч.Гальперін, а саме: нагляд за місцевим населенням і збір даних про стан справ [131]. Баскак виступає в ролі наглядача і контролера над тією владою, що поставлена «від Орди», але не тотожна Орді. Єдиний обов'язок, що передбачав наділення баскаків прямою легітимністю, – збір данини. Але цей обов'язок майже одразу ж після перепису 1257 р. перейшов до рук мусульманських купців – відкупників. Таким чином, баскаки, які не могли ні відмінити розпорядження князів, ні відсторонити їх від влади, видно, не можуть вважатися особами, наділеними прямою ординською легітимністю. Але це не означає, що такої легітимності не існувало зовсім. Зовсім іншою, ніж у баскаків, була влада у начальників монгольських загонів, які в літописах, як правило, називаються послами чи «салтанами». Якщо звести разом згадки про послів і їхні повноваження за століття з чвертю, що минуло після навали Батия, то виходить, що посли використовували владу, яка була надана їм ханом, у наступних випадках: проведення перепису і обкладення населення даниною; виклик князя в Орду; супровід князя, що отримав ярлик; наділення будь–кого особливими повноваженнями; поліцейські функції; право прямого правління в даній місцевості з відлученням від влади князя, розоренням міста. Таким чином, влада посла на певний термін відміняла або частину, або всі повноваження князя. Присутність посла на даній території означала присутність посадової особи з більш високим рівнем легітимності, порівняно з тією, якою був наділений князь [132]. Причому до кінця 1260–х рр. на Русі діяла подвійна паралельна легітимність послів: від каана монгольської імперії і від хана джугієвого улусу [133]. Після виділення Золотої Орди в самостійне державне утворення та визнання влади хана царською його легітимність, а відповідно, легітимність його послів була найвищою.

Особливий випадок представляли приходи на Русь «салтанів» (царевичів) – родичів хана, що вели за собою численні «раті». Найчастіше вони направлялись для

повалення небажаного князя і були ніби імітацією першої – Батиєвої – навали. Прихід татарської раті відміняв легітимність князя та встановлював владу заново.

Вища і пряма легітимність послів та царевичів у кожному конкретному випадку виступала екстраординарною: по–перше, тимчасовою, а по–друге, зумовленою конкретним дорученням. У звичайних умовах діяла влада ордино–«відординська», представлена спочатку зв'язком князь – баскак, а з XIV ст. –просто князями руських земель [134]. У зв'язку з цим важливо визначити рівень компетенції князівської влади. Вище вже йшлося про три найголовніших обов'язки підвладного Орді князя: «покора, пожертвування, подарунки». Правило «трьох П» чітко проглядається у виправдовувальних словах чернігівського князя Михайла: «Хана я завжди слухав і слухаю (покора), і працюю на нього, і данину йому даю (пожертвування). А посол ханський прийшов на мене військом, я вимушено з ним бився, а потім поважав і дарував (подарунки)» [135].

Звинувачений у порушенні всіх трьох правил підпорядкування, Михайло Чернігівський був страчений, однак приклад Данила Романовича Галицького та Дмитра Олександровича Переяславського, які теж билися з представниками Орди та зберегли собі не тільки життя, а й титул, показує, що повноваження князів, які отримали ярлики і дотримувалися правил «трьох П», були досить широкими, включно до (ризикну припустити) збройного опору ординській знаті, в тому, звичайно, випадку, коли князю згодом вдавалося виправдати свої дії перед ханом.

Князі не опиралися у своїх діях тільки на легітимність, отриману в Орді, цим вони би поставили знак рівності між собою та ординськими чиновниками. Якщо вони хотіли зберегти власну (внутрішню) легітимність, то повинні були вводити свою діяльність в певні визначальні межі: а) древніми нормами права, освяченими іменами Володимира Святого, Ярослава Мудрого та Володимира Мономаха; б) традиціями князівського спадку, що йшли від Рюрика; в) канонічним образом князя, вираженим у культі Бориса та Гліба, який склався в XI ст.; г) очікуваннями підвладного населення, яке бачило в образі князя останню надію на захист і справедливість.

Інше запитання, чи хотіли князі, що відправлялися за вирішенням внутрішніх суперечок в Орду і приводили на Русь ординські «раті», зберегти внутрішню легітимність? Думаю, що на нього можна відповісти позитивно, виходячи з таких роздумів. По–перше, внутрішня легітимність необхідна була для того, щоб отримати зовнішньовідординську. Погодившись стати просто ординськими чиновниками, руські князі в очах ханів знищили би різницю між собою і будь–якими іншими знатними особами, «розчинившись» в ординській аристократії (щось подібне відбувалося з кінця XIV ст. саме з монгольською знаттю: поступаючи на службу до великого московського князя і приймаючи християнство, ординські вельможі ставали частиною руського боярства). По–друге, збереження внутрішньої легітимності було однією з умов знищення ординського іга. У зв'язку з втратою самостійності образ легітимного князя повинен був бути заміщений образом князя «вірного», який своєю поведінкою виправдовував би народні надії і передусім князя–заступника та «утішника». Вперше цей новий образ проглядається в Данилі Галицькому, дії якого міфологізуються ще за його життя.

Ця зміна в потестарному образі князя, звичайно, не випадкова. Постійний тиск на руські землі, здійснюваний Ордою в XIII ст., і зло, яке вона заподіювала, загострювали спрагу покровительства. З другого боку, при можливостях впливати на князя, що дедалі більше звужувалися, суспільство змушене відмовлятись від реальних

договірних відносин з владою. Місце цих вимушено забутих відносин займає мрія про «правильного «царя: незалежного, сильного та справедливого правителя. Так формується новий образ влади – образ царя (короля), покровителя власних земель, яким і став Данило Галицький. Але цей процес не набув загальносуспільного розвитку, тим більше, що на його шляху стояли міжусобні війни, які не припинялись навіть з приходом монголо–татар. Втручання Орди в ці князівські «суперечки» не стільки згладжувало, скільки, навпаки, провокувало міжусобиці, і ця думка є загальним місцем вітчизняної історіографії. Очевидна шкода, яка завдавалась населенню міжусобицями князів, особливо у випадках звертання по допомогу до Орди, не могла не викликати своєрідного ефекту у сфері легітимності князівської влади. Образ князя–захисника православної віри і народу, який тільки почав формуватися в середині XIII ст. (на основі «ідеальної поведінки» Михайла Чернігівського), піддався ерозії. Пряме втручання послів і «салтанів» у міжкнязівські відносини призводило до «дрейфу» легітимності від відординської до прямої ординської. Результатом такої еволюції могла бути втрата князями останніх елементів власної (внутрішньої) легітимності, розчарування в них народу та приниження їх до ролі прямих слуг хана. Уникнути цього можна було б тільки при мінімальній автономізації династичних відносин від Орди і збереженні інших (крім збройної боротьби та звернення до хана) способів вирішення спірних питань.

Один з цих інших способів був пов'язаний із зверненням за вирішенням суперечок не до Орди, а до церкви. Церковні ієрархи і раніше виконували посередницькі функції у князівських міжусобицях, однак тепер у взаємовідносинах князів і церкви з'явилися нові риси, пов'язані з двома явищами. По–перше, авторитет правлячої династії був зім'ятий і деформований поразкою, якої завдала Орда та відординська князівська легітимність [136]. По–друге, церква, яка до середини XIII ст. перебувала під покровительством князівської династії, стає дедалі самостійнішою. Її привілеї, отримувані за ярликом, максимально наближені (за своїм походженням) до відординського характеру влади князів, і легітимність цих двох суспільних інститутів – князівської влади та церкви – однакова. Більше того, легітимність церкви можна розглядати як вищу (в даний момент), оскільки вона опирається на заступництво двох «царів» – константинопольського імператора та золотоординського хана. В цих умовах роль релігії і церкви, як альтернативній Орді опорі князівській легітимності, починає поступово зростати, у князів виникає потреба заступництва, яке безпосередньо задовольняється церквою. Усвідомлення церковними ієрархами своїх нових можливостей у взаємовідносинах з князями відбулося не одразу. В кінці XIII ст. князі знову починають звертатися до авторитету церкви для вирішення внутрішніх суперечок [137]. Ігумени та єпископи в цих суперечках виступають як своєрідна альтернатива владі хана і його послів: при виникненні конфлікту можна було поїхати поскаржитися в Орду та спробувати привести з собою «рать», а можна було звернутися до авторитету церкви. Останній варіант був пріоритетним, тому що підкреслював автономність руських князів у внутрішніх справах, відновлював втрачену домонгольську традицію, а отже, дозволяв «відірвати» невеликий «кусень» легітимності у хана.

Митрополит Максим, який переніс свою резиденцію з Києва до Володимира, очевидно, перший усвідомив нові можливості, що відкривалися з посиленням посередницької ролі в міжкнязівських та князівсько–родинних стосунках. Його союз з Михайлом Тверським і спроба перешкодити Юрію Даниловичу Московському по-

їхати в Орду зі скаргою на суперника – перше серйозне втручання у сферу князівської легітимності. У ньому є елемент попередньої – посередницької – ролі церкви, оскільки формально втручання митрополита було обумовлено проханням однієї з ворогуючих сторін [138]. Але з'явилося й абсолютно нове, наприклад, створювався прецедент легітимації владних дій через церковне благословення чи «заборону». Спроби закріпити нове розуміння церкви у владних відносинах чітко простежується в діяльності таких митрополитів, як Петро та Фіагност, але не завжди ці спроби були успішними. Так, коли князь Федір Київський разом з баскаком взяв «відкуп» з призначеного Фіагностом архієпископа Новгородського Василія, єдине, чим міг відповісти митрополит, те, що став «срамотить» князя [139].

Таким чином, ми бачимо, що до початку XIV ст. у потестарних структурах Русі та сфері легітимності відбулися серйозні зрушення, що вказували на ряд незворотних змін: а) обривається історична традиція, згідно з якою міські общини мали право на «ряд» з князем і могли легітимізувати князівську владу; б) формуються два рівні легітимності: пряма ординська, виражена на Русі правом послів і «салтанів» підміняти своєю владою владу князя, та отординська, виражена правом послів і «салтанів» підміняти своєю владою владу князя за ярликом; в) князівська влада потрапляє на «роздоріжжя»: стати втіленням волі Орди і втратити внутрішню легітимність; зберегти автономність владних традицій через потенційні можливості, закладені у відносинах з церквою, але не використані у домонгольські часи («освячення влади»). Ці зміни впритул стикаються з тими, що відбуваються одночасно і в свідомості (ментальності), і в соціально–економічній сфері: а) три поняття «народ», «територія» і «власність» поступово зливаються в одне – «улус», відтворюване на Русі як «вотчина»; б) колись вільне населення руських земель перетворюється в підданих (в ординському розумінні) руських князів, тобто втрачає права громадян, але набуває ознак володіння – власності.

Під дією цих факторів змінюється і форма легітимності. Поряд з ординською та відординською складається ще одна, що виражає тенденцію автономізації князівської влади від волі Орди. Це удільно–вотчинна легітимність, в якій державна влада «розчиняється» у власності та втрачає більшу частину своїх принципових рис. Але поряд з нею залишались і елементи власне державної влади. Складна комбінація цих елементів і визначала форми легітимації князівської влади у Південно–Західній Русі після смерті Данила Галицького.

4.4. Влада Гетьманської доби та її маргінальність

Серед багатьох аспектів Визвольної війни 1648–1676 рр. одним з головних моментів, що потребує подальшого дослідження, залишається організація влади Гетьманської держави. Не торкаючись історіографічного аспекту, все ж необхідно зазначити важливий внесок у вивчення порушеної проблеми В. Липинського, який перший зробив спробу з'ясувати хід розбудови Гетьманської держави. На окремі її сторони звертали увагу у 20–60–х рр.І.Бойко, М.Грушевський, Д.Донцов, Д.Дорошенко, І.Крип'якевич, Р.Лащенко, О.Оглоблін, Л.Окиншевич, М.Петровський, Н.Полонська–Василенко, О.Пріцак, М.Слабченко, О.Терлецький, А.Ткач, Ф.Шевченко, С.Шелухін, А.Яковлєв тощо. Після періоду «замовчування» (70–80–ті рр.) у вітчизняній історіографії з цієї проблеми інтерес помітно зріс у першій половині

90–х рр. (праці О.Апанович, В.Борисенка, М.Брайчевського, І.Верби, О.Гуджія, Я.Дашкевича, В.Замлинського, Ю.Мицика, Л.Мольника, О.Путра, В.Смолія, В.Шевчука, Я.Федорука, В.Цибульського). Особливо треба відзначити дослідження з цього приводу В.С.Степанкова [140]. Серед зарубіжних дослідників 70–90–х рр. можна назвати С.Величенка, З.Вуйцика, Д.Гаєцького, Я.Качмарчика, С.Охманн, Ф.Сисина, О.Субтельного, П.Феденка, З.Когута.

А тепер щодо рівня розвитку в українському суспільстві державної ідеї напередодні подій 1648 р. Якщо в багатьох країнах соціальні відносини розвивалися здебільшого під впливом внутрішніх колізій, то в Україні розвиток соціальних відносин і соціальний устрій був безпосередньо пов'язаний із зовнішнім політичним становищем. Інші держави завжди орієнтувались на ті чи інші верстви українського суспільства, виставляючи себе захисниками їхніх інтересів, і тим самим руйнували або послаблювали союз різних українських соціальних верств у боротьбі за національне визволення. Подібна «традиція» сприяла впровадженню чужої соціальної структури і тенденцій у соціальне життя українського народу. Як наслідок, в Україні в ролі носіїв державно–політичних самостійницьких ідей завжди виступали різні соціальні кола і верстви. У період перших війн проти Польщі у XIV – XV ст. носіями самостійницьких тенденцій і керівниками боротьби за незалежність України були представники української великої аристократії. Боротьба українців під проводом князя Свидригайла була останнім історичним епізодом, коли прапор боротьби за незалежність України було піднято українською аристократією. Після поразки у збройній боротьбі, що точилася протягом XV – XVI ст., відбувається процес полонізації аристократичних українських верств, змушених робити вибір – або латинізуватись і влитися до польського шляхетства, або стати безправним станом. З поширенням полонізації серед української знаті поступово українська мова та звичаї і саме православ'я все більше пов'язуються з нижчими верствами суспільства. Оскільки вони стали в очах польської шляхти і короля предметом презирства, українські аристократи були постійно змушені вибирати між відданістю власному народові, його традиціям та асимілюванням у панівне суспільство і його культуру. Перевага тут надавалася здебільшого останньому, бо «наднаціональність» аристократії, як внутрішньої окремої спільноти, суспільне становище якої робило її ненародною і ставило поза народні рамки, сприяла процесу полонізації.

В особливих випадках (війна, релігійна боротьба тощо) аристократія стає виразником культурних чи релігійних прагнень народу, але внаслідок своєї суспільної позиції як спільність вона служить не народові, а своєму власному кодексові честі, привілеям і державі in abstracto. В умовах зовнішнього поневолення, особливо в тих випадках, коли соціально–класова структура гнобителя і пригнобленого є однотипною, такий внутрішній конфлікт, як правило, закінчується повною перемогою суспільного моменту над народним, національним.

Лише дрібна українська шляхта в суцільному процесі полонізації затримала до останнього свою східну віру і належність до української етнічної свідомості. Давні традиції продовжували також побутувати в окремих осередках збіднілої шляхти в ізольованих і віддалених від центрів польської культури землях, наприклад, на Волині і Поділлі. Проте в політичному, соціальному та економічному відношенні вони були надто слабкими , щоб зупинити процес полонізації. Цей процес відбувався швидше й інтенсивніше на півдні та заході українських територій і дещо повільніше – на сході та півночі. У східній Галичині остання спроба української аристократич-

ної протидії процесу полонізації та окатоличення була здійснена на початку XVI ст., у той час як на Волині, Поділлі та Київщині шляхта брала участь у визвольній війні під проводом Б.Хмельницького і в розбудові української гетьманської держави у XVII ст.

Це чітко проявилося і в поглядах українських гуманістів XVI – XVII ст. В першу чергу це стосується такого мислителя, як С.Оріховський, який у своїй основній праці «Політії» вказував, що виникнення польської політії було своєрідною вершиною на шляху політичного розвитку суспільства, і тому українській шляхті треба будувати свою державу, звертаючи постійно увагу на польську державність.

З кінця XVI і до початку XVIII ст., коли шляхта поступово сходить з арени боротьби за незалежність українського народу, козацький стан, переживаючи бурхливий процес становлення, в певній мірі виконував «історичну місію речника українського народу»[141]. Разом з тим, на думку В.Степанкова [142] і не тільки, у сучасній літературі окреслилася тенденція до ідеалізації «демократичності» форми правління Запорозької Січі, під якою часто–густо приховуються прояви класичної охлократії, вкрай небезпечної для розбудови держави. Справді, демократичний принцип виборності на загальних («чорних») радах своїх старшин з часом розвинувся у ніким і нічим не обмежене всевладдя (а відтак і свавілля) цих рад. Адже керівництво «християнської козацької республіки», по суті, було заложником доброї чи злої волі, хвилинного спалаху позитивних чи негативних емоцій козацького загалу, постійно відчувало загрозу втрати не лише посади, а й життя. За свідченням французького інженера й картографа Г.Л. де Боплана, «гетьмани дуже строгі, але нічого не чинять без військової ради. Неласка, якої може зазнати гетьман, примушує його бути надзвичайно розважливим у військовому поході... Бо коли трапиться йому виявити свою малодушність, то його вбивають як зрадника і відразу ж обирають іншого гетьмана, як я вже це описав. Управляти ними і вести їх у похід – нелегка справа, і нещасний той, хто невдало це зробить. За сімнадцять літ, які я провів у цьому краї, усі, хто займав цю посаду, трагічно закінчили свої дні» [143].

З другого боку, подібна практика вирішення найважливіших питань життя Війська Запорозького створювала сприятливу атмосферу для інтриг та відвертої боротьби за владу, відкривала шлях до втручання з боку польського уряду. Нерідко «чорна» рада перетворювалася у слухняне знаряддя в руках досвідчених політиків чи спритних демагогів для досягнення поставлених цілей. Постійна міжусобна боротьба, зміна політичного курсу вкрай негативно позначалися на процесі консолідації козацького стану, результатах боротьби з Річчю Посполитою. В жодному разі не можна ігнорувати згубного впливу охлократично–демократичних принципів політичного життя на формування ментальності козацтва. Насамперед вони приводили до домінування в шкалі морально–соціальних цінностей особистої свободи над обов'язком перед владою; виробляли стереотип спротиву будь–яким заходам з боку старшинської адміністрації, спрямованих на її обмеження (що було неминучим у процесі становлення механізму державної влади). Під цим кутом зору виглядає слушним тонке спостереження сучасника Визвольної війни німецького історика Е.Франціска, що козаки понад усе цінували свою «дику свободу» [144]. В їх очах гетьмани Війська Запорозького виступали ні представниками, ні носіями єдиної законної влади, а лише слухняними виконавцями козацької волі. Почала вироблятися ганебна практика в скрутні часи ведення військових дій проти Польщі з часу повстання С.Наливайка до повстання під проводом Д.Гуні) рятувати власне життя ціною видачі ворогові своїх старшин. Для цього було знайдене виправдання у вражаючій своєю

аморальністю простій, але дуже прагматичній формулі: «Нехай твоя голова (буде) за всі наші голови»[145].

У самосвідомості козацького стану з другого десятиріччя XVII ст. намітилася тенденція посилення захисту інтересів «всього народу Руського». Під час повстання 1637–1638 рр. уперше висувається програма, в якій гасло боротьби за «віру християнську» і козацькі «золоті вольності» поєднується з гаслом боротьби за ліквідацію панування ляхів і панів на терені «всієї України» [146]. Все ж старшина не спромоглася висунути ідеї про надання козацькій Україні хоча б обмеженої автономії у складі Речі Посполитої. У джерелах зустрічаємо лише невиразні натяки на її зародження.

Характеризуючи політичну самосвідомість козацтва, зазначу, що воно як і шляхта, розглядало польського короля єдиним джерелом законної влади і справедливості, на що слушно звернув увагу канадський дослідник С.Величенко [147]. Разом з тим, не варто переоцінювати міцності коренів його монархічних настроїв, як, очевидно, і серед селянства та міщанства, бо далеко не завжди особа короля виступала для них священною, а його влада – владою, даною від Бога. З цього погляду красномовним є свідчення ксьондза С.Окольського (перебував у складі польського війська під час битви 16 грудня 1637 р. під Кумейками), що ворог, наступаючи табором, «гучним криком, богохульством, лихослів'ям, неприйстойними і лайливими словами ганьбив і ображав шляхту, жовнірів, гетьманів і самого короля» [148]. У 1636 р. один з бунтівних галицьких селян заявив: «Король – лях, гетьман – лях, коли б ще Бог був ляхом, тоді б усім нам був кінець» [149]. Каральна експедиція польської армії проти повстанців у 1637 р. породила серед сокальських міщан розмови про жорстокість короля Владислава IV, за яку він мав би поплатитися [150].

В цьому аспекті є потреба поговорити і про міфологеми щодо вже згадуваних різних соціальних верств українського суспільства. У другому розділі я вже наголошував, що характерною ознакою міфу є уявлення про «священний» (літургічний) час, який ніби перебуває поза історією, та занурення в нього відбувається щоразу, коли виконується міфологічне дійство. Міфологією історичну оповідь робить не її звертання до неприродного, а функція: вивести сучасність з певних історичних джерел, прийняти їх як «священні», вказати там норми поведінки і через ритуали (передусім свята) поєднати сучасність з «вічним минулим», відтворюючи його знову і знову через мистецтво та ритуал. Війна теж може сприйматися як своєрідне свято. Наведені у третьому розділі приклади про жорстоку поведінку козаків під час Визвольної війни стосовно місцевого українського населення також сприймалося як «свято».

Значним досягненням соціології та етнології є описання соціальних структур і суспільних станів, найбільш схильних до міфологічної свідомості.

Віктор Гернер у своїх працях показав, що і в найархаїчніших культурах існують як стійкі структури, так і спільноти, протилежні до них як «антиструктури» («антисистеми». – М.Ю.), (comunitas). Перебуваючи у протистоянні до нормованого та інституціоналізованого суспільства, comunitas мобілізує відчуття родового зв'язку між людьми. Це і є джерелом світовідчуття, у якому народжуються «міфи», символи, ритуали, філософські системи і твори мистецтва. Відповідно, стійкі структури прагнуть догматизувати свою ідеологію.

Можна відзначити близькість становища comunitas до того, що Дюркгайм назвав становищем аномії (буквально беззаконня). Аномія в суспільстві настає тоді, коли старі цінності й норми зруйновані, а нові ще не утвердилися. Не завжди буває перехід до кращого – досліджувались і такі становища в суспільстві, як «простір

смерті» чи «культура терору» (М.Тауссіг), коли настає справжній хаос – не торжество зла, а втрата критеріїв, за якими відрізняють добро і зло. Тоді «усе можна» (російський злочинний світ означив це словом «беспредел»). Таке становище є глибокою аномією, проте можливі й поверхові ураження соціального організму.

Comunitas може мати структуру, іноді дуже жорстку, але щодо пануючих інститутів вона виступає як «беззаконня». Раніше чи пізніше члени «антиструктури» починають вимагати чиєїсь абсолютної влади, починається інституціалізація comunitas, а з нею і смерть «elan vital», пасіонарності.

Як окремі випадки структурних і антиструктурних груп можна розглядати запроваджені Ф.Теннісом поняття нації як суспільства (die Gesellschaft) та нації як спільноти (die Cemeinschaft). У певному сенсі це розрізнення продовжувало ідею «волі всіх» і «загальної волі» Жана–Жака Руссо. У Gesellschaft «національний дух» або «воля усіх» перебувають ніби у відчуженому вигляді, Cemeinschaft сприймається як безпосередня духовна реальність етносу. Оскільки справжня безпосередня позаінституціональна спільнота можлива лише у невеликій общині, нація – Gesellschaft реалізується у міфі про «кров і землю» як основу етносу.

Міфологізація політичного життя охоплює: 1) створення міфів про місійне походження й призначення пануючої влади чи опозиційного руху як носія абсолютного добра; 2) утвердження уявлень про деструктивну й історично безперспективну природу ворожого табору як носія абсолютного зла. Історія та сучасність уявляються, таким чином, як арена боротьби добра («наших») і зла («їхніх»).

Місійність верховної влади втілюється в уявленні про харизму, що ніби властива голові співтовариства, найчастіше монархові. Між владикою, який наділений владною харизмою, і пересічними членами спільноти є медіатори, котрі, з одного боку, представляють верховну владу, а з другого – виконують перед нею функції заступників за простий народ. Криза влади виявляється передусім у втраті довіри до проміжного ступеня структури. Це можна вважати основною міфологемою соціальної структури.

Первинне значення терміна «Русь» належить до Gesellschaft і є «політичним» незалежно від того, що хроністи відрізняли слов'ян від русів як різні «етноси». Ясно, що йшлося про військово–політичну «варязьку» верхівку. Етнічним іменем термін «Русь» (у грецьких документах – Rossia) досить пізно визначився для полянських Київської та Чернігівської земель. Лише тому, що інші землі визнавали політичне верховенство Києва, вони були Руссю. Після того, як ярлик на правління «усією Руссю» татарські хани почали давати Москві, власне Русь стала Малою Руссю. Термін «Україна» – дуже пізній, до нього звикли лише у середині XIX ст., та й то не скрізь. Але коли Україна–Русь (будемо так, історично некоректно, називати нинішню Україну) опинилася у складі Великого князівства Литовського, терміни «Русь», «руський», «русин» набули суто етнокультурного значення, тоді як соціально–політичний термін «шляхтич» став синонімом слова «поляк».

«Поляк» означав статус в Gesellschaft. Селянин–«хлоп» не був «поляком». Шляхтич–русин за соціальним статусом був «поляком». Водночас структурний статус «польськості» тяжів до солідарності типу Gemeinschaft. Виступаючи як соціальна структура і елемент Gesellschaft, шляхта мала свою міфологію і поетику, що наближало її до comunitas.

І ось тут доречно зауважити наступне: характеризуючи comunitas, В.Гернер розглядає два типи соціального стану: маргінальний та пригнічений. Щодо маргіналь-

ного стану, то про це вже згадувалось вище, а щодо пригніченого, то це існування в суспільстві груп, що перебувають під гнітом усього соціуму, – кастові або етнічні домішки, різнорідні соціальні низи.

Таким чином, українська шляхта, наближаючись за своїм соціально–політичним станом до польської шляхти, набувала характерних маргінальних рис, усупереч своєму православ'ю. Хоч як дивно, але самоідентифікація українця з православним не завжди відповідала реальності (наприклад, до середини XVIII ст. три чверті українців були уніатами). Маргіналізація української шляхти проявлялась у втраті свого колишнього статусу: соціального, владного, психологічного тощо і бажання набути втрачене у відмові від своєї етносоціальної приналежності, пристосувавшись до нових історичних умов, які диктувались з боку Польщі, а пізніше і Росії. Крім того, не секрет, що для селян і козаків українська шляхта була чужою, якщо не «ляхами», то «підляшками». Усе це призвело до глибокого розколу в українському суспільстві.

В Україні–Русі вже у рамках Речі Посполитої складаються дві тенденції. Перша прагне покласти в основу Gesellschaft, що продовжує традицію самосвідомості церковної організації та Литовських конституцій. Найяскравішим її представником був митрополит Петро Могила. Як свідчить листування митрополита з папою у 1644 – 1645 рр., Петро Могила був готовий іти на широкий компроміс із західною церквою. Погоджуючись визнати примат папи римського, Могила наполягав на збереженні конфедеративного принципу, усталеного у східному християнстві. У разі прийняття пропозиції українського ієрарха, церква, природно, отримувала автокефалію, Могила – титул патріарха, а перед Річчю Посполитою відкривався шлях перетворення у конфедерацію трьох народів.

Політична концепція Петра Могили та аналогічні проекти соціальної верхівки, що постали пізніше, згоріли у вогні української жакерії XVII ст. Проте залишилася могутня прозахідна течія в українській культурі, яка спиралася на систему освіти. Згодом з цієї системи вийшло чимало діячів, які активно підтримували західні тенденції в імперській культурі та політиці.

Протилежну традицію підтримували фундаменталістські течії в українському суспільстві, що були представлені православними братствами, войовничими антикатолицькими полемістами та низовими соціальними течіями, політичним лідером яких була Запорозька Січ. У цьому випадку вона конституювалася як плебейський варіант рицарського ордену.

По суті, Запорозька Січ та й усе козацьке товариство були повною «антиструктурою» чи, як я вже зазначав, корпорацією з деякими елементами антисистеми і разом з тим, маргіналізованим станом. Але ця маргінальність відрізнялася від маргінальності української шляхти, а саме: втрата об'єктивної приналежності до колишніх станів, класів і, як наслідок, створення своєї корпорації. Крім того, козацька маргінальність мала периферійний, консервативний характер з відповідною декларованістю та люмпенізацією. Не треба забувати, що маргінальність породжується також страхом, невизначеністю соціального становища тієї чи іншої соціальної верстви.

Разом з тим, маргінальність породжує комплекс неповноцінності, а звідси випливає і суть психології погромів, які козаки спрямовували не тільки проти польської шляхти чи євреїв, а й проти власного українського селянства.

На підставі вже сказаного вище, можна зробити висновок, що маргінал – це людина, яка однією ногою стоїть в одному соціальному світі, а другою – в іншому. Конкретним прикладом цьому і є українська шляхта – і та, що сполонізувалася, і та,

що дотримувалась українського патріотизму, але розуміючи при цьому, що вона втрачає соціальний статус державної самореалізації (за відсутності самої української держави). А це вже розкол психіки. З життєвого досвіду ми знаємо, що можна бути самими собою тільки у своєму світі, а якщо цей світ не свій, то, відповідно, пристосовуючись до цього, не свого світу, ми й відповідно поводимо себе.

У 30–х роках американці проводили дослідження з індіанцями, які проживали в резерваціях. Ті індіанці, у яких добре складалися взаємовідносини з одноплемінниками, не намагалися покинути свій світ. Проте ті, у кого щось, чомусь у своєму світі не виходило (це «щось» може бути найрізноманітнішим), будь–що намагались виїхати звідти. Люди, які почуваються незатишно у своєму роді та племені, намагатимуться жити за чужими законами (сполонізована, і не тільки, українська шляхта. – М.Ю.), або намагатимуться придумати свої закони та примусять власне плем'я жити за ними (Запорозька Січ. – М.Ю.). До речі, всі реформатори, як і пристосуванці, є маргіналами. Маргіналами є також і політики. Чому? Тому що політик приходить з певного абсолютно чужого владі світу. Зі світу, який його штовхає до влади, голосуючи за нього. І тут треба розуміти, що у світі влади закони життя, соціальні норми та цінності абсолютно інші. Якщо політик, який здобув владу, не зуміє пристосуватись до цих норм і цінностей, він тут же цю владу втратить, як це було неодноразово з Юрієм Хмельницьким та іншими гетьманами. Якщо він захоче цю владу зберегти, він повинен змінитися (наприклад, Б.Хмельницький).

Але існує ще одна обставина – це проблема свободи. На перший погляд, здавалося б, що маргінал, який перебуває у декількох світах, нехай навіть не до кінця, має більшу міру свободи порівняно з людиною, яка завжди займала тільки свою нішу. Звичайно, ця міра може приносити певні незручності, та з цим ніхто й не сперечається. Але мова про міру свободи може йти тільки в тому разі, якщо людина, маючи свою систему цінностей, може терпимо ставитись до системи цінностей інших людей. До систем, що, як правило, радикально відрізняються від його уявлень про те, як треба жити. Тоді виникає запитання: звідки у людини, яка має надлишкову свободу, можуть бути страждання від цієї свободи? Річ у тому, що ця свобода не конечна. Людина, яка відчуває страждання, не до кінця прийняла інші системи цінностей і не до кінця відв'язалася від своєї. У людини дуже рано формується ядро її психіки, система її психологічних координат, система основних поглядів та оцінок. Статева самоідентифікація, до речі, відбувається у два–три роки. Така система координат, поза сумнівом, потрібна людині, щоб вона почувалася стійко на землі. І коли ця система, що встановилася майже з дитинства, розвалюється, людина переживає конфлікт не стільки із зовнішнім світом, скільки із собою. Найбільша проблема, яка мучить маргінала, це невідомість: до якого соціального світу себе відносити і яку форму поведінки він повинен прийняти.

А тепер деякі приклади так званої маргінальної свободи, яка не обминула навіть одного з найбільших українських патріотів – князя Костянтина Острозького. Його дружина–полька католичила та польщила його дітей, але він зовсім не став цьому на заваді. Коли князі Глинські 1507 р. повстали проти Польщі, він став на бік останньої.

Кошовий Запорозької Січі Яків Барабаш та полковник Мартин Пушкар підняли у 1658 р. повстання проти гетьмана Івана Виговського саме напередодні вирішального Конотопського бою. Як відомо, І.Виговський за допомогою татар повністю розгромив стотисячне московське військо, на що цар Олексій Михайлович наказав

своїм воєводам замиритися на будь–яких умовах, а сам збирався тікати з Москви. Як уже згадувалося, татари були союзниками України і допомагали І.Виговському, отож на той час в Криму було недостатньо татарського війська. Користуючись цим, кошовий Іван Сірко напав на Крим і пограбував його. Обурені татари залишили Виговського і подалися до Криму, руйнуючи все на своєму шляху та забираючи тисячі бранців. Побачивши послаблення І.Виговського, полковники Іван Безпалий, Тиміш Цюцюра, Яким Сомко, Василь Золотаренко, Іван Сірко за допомогою московської сторони підняли у 1659 р. повстання проти І.Виговського, чим була започаткована громадянська війна (Руїна), а Московщина в результаті цього могла накинути Україні нові, кабальні умови миру.

Коли говорять про Руїну, то передусім наголошують на егоїзмі того чи іншого гетьмана чи козацької старшини, тобто усієї української еліти. Все це так. Але цей егоїзм – наслідок, похідне маргіналізованої психіки, психіки до пристосування. Так, Юрій Хмельницький, який змінив І.Виговського на гетьманській посаді, перед загрозою застосування сили з боку Москви 7 жовтня 1659 р. змушений був підписати так звані Переяславські статті, які, по суті, стали зайвим кроком на шляху обмеження автономії України (крім Києва, воєводське правління передбачалося запровадити у Переяславі, Ніжині, Чернігові, Брацлаві, Умані), урізалися права гетьмана та військової ради тощо. Майже всі дії гетьмана мали узгоджуватися з царем. Зрозуміло, що незалежно налаштована частина козацької старшини залишалася невдоволеною політикою царського уряду. Гетьман розпочав переговори з польськими представниками, які завершилися тим, що практично визнавалася чинність статей Гадяцького договору.

Такий розвиток подій украй загострив соціальні, політичні та релігійні суперечності. Відновленням панування Польщі висловлювали невдоволення частина старшини, рядове козацтво, селяни. Позбавлений підтримки, Ю. Хмельницький відмовився від влади (1663 р.) і постригся у ченці. Гетьманська булава на Правобережжі опинилася в руках зятя Богдана Хмельницького – переяславського полковника Павла Тетері.

На Лівобережжі становище тимчасового чи наказного гетьмана зайняв Яким Сомко з багатого міщанського роду, швагро Б.Хмельницького, людина не зовсім пересічна. Він був представником заможної старшини, яка бажала відокремитися від «черні» та утворити вищий, привілейований стан. Однак проти нього були спрямовані інтриги та доноси з боку інших претендентів на гетьманську булаву, і московський уряд не довіряв його відданості.

Проте все більше й більше вигравав у цій довірі Іван Брюховецький, який мав симпатії Запорожжя та лівобережної черні. О.Я.Єфименко, так характеризувала Брюховецького: «Він був досить розумним, аби зрозуміти, яким чином можна було здобути владу, й достатньо позбавлений морального почуття, аби вільно перейти із ролі представника й захисника інтересів своєї батьківщини, народу в роль зрадника».

Він вибився на перше місце, як зручний демагог і промовець, здобув собі популярність тим, що виступив проти збагатілої старшини. Вороже і з ненавистю ставився він до Польщі – цю ненависть він виніс, мабуть, із двору Б.Хмельницького. За єдиного законного володаря України Брюховецький вважав російського царя і ніяк не міг зрозуміти прагнення до власної держави. «Мене ні страх, ні ласка ворога, ні меч, ні вогонь від православного і єдиновірного монарха нашого розлучити й відда-

лити не може...». Московський уряд, зробивши ставку на Брюховецького, не помилився і знайшов у ньому коли не надійну, то вищою мірою корисну зброю для своїх задумів. Він вирішив допомогти Брюховецькому захопити булаву. Єдиним легальним засобом, яким можна було здійснити «обрання Брюховецького гетьманом, було скликання «чорної» ради, тобто таких виборчих зборів, де були б представники не лише козацтва, а й усього народу (духовенство, міщани, посполиті)». «Чернь», котра симпатизувала Брюховецькому як ворогу заможного козацтва, мусила віддати йому перевагу своєю чисельністю; з другого боку, метушня та безлад, які неминуче панували на такому величезному зібранні, за сприяння московських ратних людей могли досить легко покрити прогалини у формальному боці виборчого процесу.

Остаточний вибір гетьмана вирішився на так званій «Чорній раді», під Ніжином у червні 1663 року, куди з'явилися обидві партії зі своїми ватажками, Сомком та Брюховецьким. На раді були присутніми багато запорожців. Однак вирішальним чинником стало московське військо під керівництвом спеціального царського посла, боярина Велікоганіна. Рада була дуже бурхливою і закінчилася перемогою Брюховецького, якого поспішив визнати від імені царя Велікоганін, а також погромом козацької старшини, що стояла за Сомка. Кілька днів після цього в Ніжині та його околицях чернь грабувала та вбивала заможних людей. Сомка і його прихильників було заарештовано й через три місяці страчено. Дехто був засланий до Москви. Брюховецький, скинувши з посад усю попередню старшину, поставив нову, звичайно, з–поміж своїх прихильників та запорожців. На думку відомого українського історика Д. Дорошенка, це була своєрідна соціальна революція, котра ще більше зруйнувала життя Лівобережжя, яке стояло на порозі нової війни з Польщею та зі своїми ж братами – українцями з Правобережжя.

Приклади напрошуються ще й ще. За намовою москволюба єпископа Лазаря Барановича полковник Дем'ян Многогрішний зрадив у 1669 р. гетьмана Петра Дорошенка. Царський уряд зробив його гетьманом, і він віддав йому ще більше прав України (пізніше він був віддячений – засланий до Сибіру). Злякавшись перемог гетьмана Петра Дорошенка, Москва погодилась прийняти його вимоги: забрати з України московські залоги і не втручатись у жодні справи України. Але полковник Іван Самойлович переконав представників царського уряду не поступатися гетьманові, а далі продовжувати війну, обіцяючи розбити П.Дорошенка. За це, відповідно, він був призначений гетьманом, і сам він обрав на митрополита Київського відомого москволюба князя Гедеона Четвертинського та послав його у 1685 р. висвячуватись не до Вселенського Патріарха, а до московського. Так була підпорядкована українська церква московській.

Генеральний суддя Василь Кочубей, сотник Іван Іскра та інші неодноразово попереджали Петра І, що І.Мазепа його «зрадить». Коли останній перейшов на бік шведського короля Карла XII, вони відкрито почали допомагати російським військам. Так, сотник Шарівка–Покорський виказав таємний підземний вхід до фортеці Новгород–Сіверський. Полковник Гнат Галаган показав доступ до Запорозької Січі. Полковник М.Бурляй здав фортецю Білу Церкву за хабара. Полковник Іван Скоропадський без бою здав Стародуб. За це він отримав з царських рук безправну гетьманську булаву. Сотник Іван Ніс показав російським військам таємний підземний вхід до міста Батурина. Гіпотетично Полтавську битву виграв не Петро І, а сотник Ніс, оскільки в Батурині були великі запаси зброї, пороху, харчів, які були забрані царськими військами на чолі з О.Меншиковим. Проти чотирьох шведських

гармат, що стріляли під Полтавою (весь шведський обоз був втрачений під Лісною) російське військо відповідало сімдесятьома двома, сорок з яких були забрані з Батурина.

Але мова в даному разі йде не тільки про козацьку старшину. Як не згадати в той же час про колоритну, загадкову постать гетьмана Івана Виговського, наступника великого Хмеля. Зараз Івана Остаповича підіймають на щит, вихваляють, ставлять йому погруддя та пам'ятники. Я, власне, не проти того, але вважаю, що перші скульптурні зображення цього діяча мали би з'явитись спочатку у Москві та Варшаві. А там уже і ми якось би спромоглися... Бо цей великий трудівник від політики все своє життя працював на себе, вдаючи, що працює на військо Запорозьке та Україну. Оцінюючи постать Виговського, деякі історики свідомо не помічають свідчень цієї «праці». А вони, на жаль, існують. Збереглися і в російських, і в польських архівах. У 1649 р. московський посол Неронов доносив, що він дав Виговському кілька зайвих соболів, щоб той «повідомив йому список зборівських статей і про інші справи розповів» [151].

Піддячий Григорій Богданов у 1651 р. доносив: «Приходив до мене в Корсуні писар Іван Виговський і наказував, щоб його слова були відомі великому государю: до нього, писаря, царська милість і шанування, і він на государевому жалуванні чолом б'є і обіцяє великому государю служити і всілякого добра хотіти під присягою, і тепер, що у гетьмана Богдана Хмельницького з польським королем, кримським царем й іншими державами буде робитись, він про все великому государю стане доносити, в Путивль таємним ділом до боярина Семена Васильовича Прозоровського писати, тільки б це нікому не було відомо, тому, якщо взнає про це гетьман Богдан Хмельницький, то йому, писареві, не минути кари» [152].

У 1651 році, після поразки під Берестечком, Іван Виговський пише коронному гетьману Потоцькому: «Не тільки тепер, але й у всілякі часи я докладав велике старання до того, щоб ревно і вірно служити його королівській милості. А що, ваша милість, в останньому листі завіряти мене зволиш у милосерді його королівської величності і важливому підвищенні, то за це буду відслужувати вашій милості все життя тією ж ревністю та уклінними послугами. Дозволь, мій пане і благодійнику, думати про мене як про вірного слугу свого, дозволь, щоб я був виділений поміж іншими у найважливішій справі, що торкається його королівської милості. Про одне прошу – щоб моє життя було у безпеці, по тому буду чекати спокійно підвищення, обіцяного вашою милістю. Про одне прошу, ваша милість, – щоб знав, кому повіряти найтаємніше» [153].

Про життя Виговського як подвійного агента можна було б написати блискучий детективний роман. Я ж тільки звернув увагу на один штрих, який чітко зафіксували сучасники. У серпні 1653 р. піддячий Іван Фомін прибув в Україну, щоб таємно віддати Виговському грамоти турецького султана, кримського хана, сілістрійського паші, гетьманів Потоцького та Радзивила до Хмельницького, бо всі ці грамоти раніше були переслані писарем до Москви. За цю службу цар прислав Виговському «сорок соболів та три пари соболів добрих» [154]. Зустрівся посланець Москви і з Богданом, і теж вручив йому царський подарунок – «40 соболів та дві пари добрих» [155]. Виходить, менше, ніж Виговському! Це лише кілька прикладів «вірної служби» Івана Остаповича. І жодних коментарів вони не потребують.

Та річ, звичайно ж, не тільки в особі колишнього генерального писаря. Як виразник інтересів «старої шляхти» (реєстровців), яка збагатилася на війнах, Виговський потрапив під тиск «шляхти нової», що вибилась у люди за часів Хмельниччини з про-

стих козаків, посполитих. Вона жадала свого шматка пирога, рівняючись у всьому на польське дворянство. Були вже у цієї нової «шляхетської генерації» і ґрунти, і млини, і сіножаті, і рибні угіддя, та не було головного – офіційних привілеїв, того, від чого найбільше страждають маргінали, а саме жалуваних королівських чи царських грамот! І постало запитання: де ці привілеї легше «вибити» – у Польщі чи в Московії? Більше підходив перший варіант, бо знесилена Польща була поблажливішою, що й підтвердила Гадяцька угода. Як зазначається у «Літописі Самовидця», Виговський «же сам Воєводою києвським бил, а с каждого полку козаков по кілка сот до шляхетства міли бить приняти» [156]. «Велика історія України» говорить наступне про Виговського: «Він зневажав силами нижчих класів. Його не цікавили їхня боротьба і потреби. Разом з тим, суперництво між простим народом і вищими верствами призвело в соціально–політичній сфері до народного повстання. Цей рух почався на території полтавських полків. Благоустрій Полтавщини був найкращим серед усіх українських земель. Користувалась родючою землею і довголітнім миром; навіть війни Хмельницького залишили її в стороні... На початку гетьманування Виговського відбулися зміни, козацька старшина та шляхта, посилаючись на гетьманський дозвіл, почали захоплювати ці землі, накладати на народ великі податки і повинності. Особливо важким було управління Юрія Немирича на Ворсклі і самого гетьмана в Гадячі. Народні маси, які вже відвикли від такого поводження, тут же піднялися проти нових панів. Очолив цей рух Мартин Пушкар, полтавський полковник з часів Хмельницького. У травні на заклик гетьмана прийшли на Лівобережжя татари. Разом з ними повів Виговський свої війська на Пушкаря. Головні бої відбувалися біля самої Полтави, яка захищалась досить стійко два тижні. 11 червня прибічники Пушкаря спробували зробити вилазку на армію Виговського. Їх оточили і розгромили так сильно, що п'ятнадцять тисяч чоловік загинуло на полі битви. Загинув і сам Пушкар. Щоб знищити виступ повністю, гетьман дозволив татарам зруйнувати Полтаву і взяти ясир. Ця війна вартувала Україні до п'ятдесяти тисяч вбитих» [157]. Чим це скінчилося – ми знаємо: Виговський відірвався від тієї соціальної бази, на яку опирався Богдан, і замість «підвищення», про яке так мріяв, отримав від поляків кулю в серце.

А далі почалося те, про що вже згадувалося, – громадянська війна. Таким чином, хоч би як ми ставилися до І.Виговського, маргінальна психологія тут у наявності. Але, за великим рахунком, маргінальність не обминула навіть Богдана Хмельницького чи Івана Мазепу. Пригадаймо, що Богдан належав до середньої української шляхти. У 1618 р. майбутній гетьман взяв участь у поході козаків Сагайдачного на Москву при останній спробі повернути російський престол польському королевичу Владиславу. Молодий козак тоді так відзначився у боях, що його помітив сам королевич. Цій симпатії між Владиславом і Хмельницьким судилося зберегтися на довгі роки та зіграти певну роль на початковому етапі Визвольної війни. У 1620 р. Хмельницький взяв участь у битві під Цецорою в рядах польської армії проти турків. Говорити, що майбутній вождь Визвольної війни з дня народження був істинним українським патріотом і вболівав за український народ, було б неправдою. Він був законослухняним шляхтичем стосовно польської корони, що, до речі, підтверджується всією його життєвою діяльністю після повернення з турецького полону після Цецори. Хочемо ми сприймати чи ні, але Хмельницький ніс у собі ті ж самі маргінальні риси, що й інша українська шляхта.

І звідси виникає запитання. Чи мав Хмельницький зі своїми друзями напередодні повстання план створення незалежної української держави? Очевидно, що ні:

козаки проголосили себе лояльними підданими Владислава IV, виступаючи проти свавілля панів. Справді, король мав тоді дуже напружені стосунки з сенаторами та шляхтою, тому що сейм не схвалив його планів війни проти турків.

Чи був присутній на початку повстання елемент особистої образи Хмельницького, бажання відплатити за сина, забитого на смерть за наказом польського шляхтича? Безперечно, так. Гетьман сам визнає це в одній зі своїх перших грамот: «Я ... потерпівши безчестя від негідника Чаплинського, повинен був придумати засіб, як би забрати в свої руки королівські привілеї... та за їхньою допомогою зробити що–небудь краще для України, що гине» [158]. Не треба відкидати ще один момент: викрадення тим же Чаплинським коханки у Хмельницького. Історія повторюється. Пригадаймо причини Троянської війни: викрадення у спартанського царя Леоніда наложниці Олени. Можна говорити з певною мірою допуску про сублімацію сексуального лібідо у лібідо владне як у прикладі з царем Леонідом, так і з Хмельницьким.

Крім того, хотілося б звернутися до психологічної характеристики Б.Хмельницького. Вихований досить суворим батьком, не відчувши у дитинстві ні любові, ні почуття впевненості, він все життя проявляв подвійне почуття до влади: ненавидів її, повставав проти неї, але в той же час захоплювався нею і намагався їй підкоритися. Протягом усього свого життя він одну владу ненавидів, а іншій підкорявся; в юнацькі роки це були батько та єзуїтські наставники, а пізніше – король Владислав. Він відчував свою одинокість, злобу і в той же час бажав наказувати. Він мучився сумнівами, як може мучитись людина, що потребує примусу над собою, і постійно шукав чогось такого, що могло б йому дати внутрішню стійкість, позбавити його від цієї муки. Він був далекий від любові до інших, далекий від страждань народних мас, ненавидів себе, і до певної міри життя, в якому він опинився. Через цю ненависть виросло безмежне та відчайдушне бажання – бути любимим. Усе його життя минуло в безперервних сумнівах, у внутрішній ізоляції; на цьому особистому грунті він і зміг стати вождем тих соціальних груп, які перебували у такому психологічному стані (і маргінальному. – М.Ю.), чи іншими словами: в характері Богдана проявлялися ті ж риси характеру, що й у них. Звідси і його лідерство.

Разом з тим, не дивлячись на певні умовності, чітко видно як у ході війни початкова суто станова ідея відновлення «прав і вольностей» Війська Запорозького доросла спочатку до вимог «козацького автономізму» (за висловленням В.Липицького), а потім обернулась у загальнонародне знамено релігійної і визвольної війни. І при всіх цих трансформаціях «козацької ідеї» при ній стояв Богдан Хмельницький, що зумів відповідно підняти і перетворити свою особистість, насамперед завдяки своїй харизмі, хоча, разом з тим, маргіналізована психіка все ж таки час від часу нагадувала про себе.

У даному контексті не можна обминути і маргінальність Мазепи. Пригадаймо його шляхетське походження, його службу джурою при дворі Яна Казиміра, його навчання за кордоном на кошти того ж самого Яна Казиміра, його утвердження гетьманом у результаті домовленості з російською регентшою Софією, його стосунки з Петром І до початку Полтавської битви тощо.

Маргінальність Б.Хмельницького, його наступників, а також всієї козацької старшини простежується і в так званому «сарматському походженні українців», хоча цей міф був започаткований у польській історіографії в другій половині XVI ст. До речі, на цей момент звертає також увагу Зенон Когут, який вказував на виразний

вплив річпосполитських ідей на формування малоросійського світогляду старшинської верхівки доби Гетьманщини, зазначаючи, що після подій Хмельниччини Річ Посполита «пішовши, залишилась в українському типі політичного світогляду» [159]. Когут звертає увагу на «чіпляння» малоросійської шляхти за польські інституції та на усвідомлення старшиною себе своєрідною спадкоємницею «шляхетської політичної нації», що перейняла від останньої не лише певні суспільні інституції, а й ідейний світогляд та суспільно–політичні ідеали. Започаткована у річпосполитській думці другої половини XVI ст., теза стверджувала, що войовничі сармати – предки польської шляхти – прийшли з азіатської Сарматії і, підкоривши собі місцеве населення європейської Сарматії, заклали основи майбутньої Речі Посполитої. Трансформований в українській думці XVII ст., цей міф пропонував ототожнювати європейські сарматські терени власне з Руссю.

Прийшовши з Азії, слов'янський народ розділився на декілька груп, серед яких виділилися «полуденні» слов'яни, названі «Сарматами по острымъ ящуринымъ глазамъ съ прижмуркою; и Русами или Русняками по волосамъ» [160]. Наскільки повно автор ототожнює поняття «сармати» і «руси», дізнаємося з універсалу Хмельницького, датованого 28 травня 1648 р. В універсалі ототожнюються «провинціи Сарматскія» та «Козацкія, наши Рускія», більше того – йдеться про походження поляків від сарматів–русинів: «ижъ они Поляки... отъ насъ, Савроматовъ и Русовъ уродившись и изшедши...» [161]. Автор не завжди послідовний в ототожненні понять «сармати» і «руси» і в інших «цитованих» документах розширює зміст поняття «сармати». Наприклад, Наливайко, у заадресованому Сигізмунду III посланні, говорить про походження руського і польського народів «отъ единаго корене Славянскаго альбо Сарматскаго» [162]. Тобто свідчення про **єдинокровність** поляків і русинів залишається незаперечним. І грізним звинуваченням з вуст Хмельницького звучить твердження про те, що поляки не визнавали прав «единокровной братіи своей, Савроматовъ» [163]. Це звинувачення у «братерській зраді», коли поляки «повстали напрасно и безсовъсно, якоже иногда Каинъ на Авеля» [164], дає зрозуміти містико–символічну візію поглядів Б.Хмельницького і всієї козацької старшини – «простеження Божого суду й Божої кари, що впала на тих, хто зруйнував дух єдності і братерської згоди, який панував колись між одноплемінними народами [165]. Але ця візія і була породженням маргінальності української шляхти.

Звичайно, цьому всьому можна знайти пояснення. Заради виживання формується відповідна психіка як у козацької старшини, українських гетьманів, так і у всієї української шляхти. Так, але ця психіка не могла призвести до формування чіткої української самоідентифікації, формування української нації. І почалося формування такої маргіналізованої психіки значно раніше, ніж почалася польська колонізація.

Але щоб це зрозуміти, треба повернутися у минуле, а саме підкорення Русі монголо–татарами. В українській свідомості образ татарина як ворога перетворився на більш стійкий тип, ніж у Московщини. Річ у тому, що через певний час московські князі почали репрезентувати ординського хана на руських землях. У той же час на Галичині та Волині влада була в опозиції до Орди. Боротьба проти татар живила народну творчість сюжетами та постатями, які набагато пережили свою епоху.

Тверезо оцінюючи міру загрози зі Сходу, Данило не поспішав з проголошенням своєї остаточної позиції. У 1246 р. він відвідав, як годиться, Орду й визнав залежність від хана. Але ж у 1253 р. це не завадило йому отримати корону від папи та вчинити

кілька походів проти татар, щоправда, невдалих. До речі, не поспішав Данило і до повного злиття із Заходом, а прагнув почасти вдало лавірувати між двома силами, за що його дуже не люблять російські історики. Але саме така тактика компромісів дозволила українцям зберегтися, не ототожнити себе з кимось із сусідів, що безперечно стало основою для подальшого розвитку національної самосвідомості.

Негативними наслідками Данилової політики стали схильність вищих верств до компромісу за рахунок досягнення незалежності та певний розрив, хоч і не такий значний, як у Московщині, між верхівкою та масами. Перший з цих двох негараздів з часом розпорошив внутрішні сили українців, бо всередині єдиного народу утворювалися партії, які орієнтувалися на протилежні зовнішні сили та мали протилежні ідеали. Це відбувалося на горизонтальному рівні. Другий призвів до розшарування на рівні вертикальному, що позначилося, наприклад, на результатах визвольної боротьби XVII ст.

Політика компромісів можлива за умови невеликої кількості протилежних варіантів. З розширенням кола впливів роздробленість свідомості значно посилюється. Галицько–Волинська українська держава не змогла виробити відчуття межі, де закінчується доцільність компромісу і починається безхребетність, з якої користаються сусіди.

Хоча, якщо вже досліджувати це явище, то можна сказати, що воно почалося ще за часів Ольги. Після мандрівки у 957 р. до Константинополя, де їй не вдалося реалізувати свої дипломатичні цілі, Ольга не без розчарування повертається до Києва. Прагнучи, очевидно, включити давньоруський край у церковне та політичне лоно західних християнських держав, вона посилає своїх послів на Захід – до німецького короля Оттона I. «Прийшли до короля Оттона, – писав автор німецької хроніки св. Адальберт у 959 р., – посли від королеви русів, яка за константинопольського цісаря Романа охрестилася в Константинополі й просила висвятити для того народу єпископа та священиків». І вслід за княгинею Ольгою наступні правителі Русі продовжували торувати прокладені нею в обидва боки шляхи, балансуючи між Сходом і Заходом.

Отже, можна зазначити, що, починаючи з доби Ольги та Данила Галицького, українська свідомість набула багатьох рис, які стали аутентичними і з плином часу або сприяли появі нових рис у власний розвиток, або заважали цьому. Саме взаємодія аутентичних та зовнішніх настанов відіграє вирішальну роль у процесі створення парадигми самоідентифікації «межової» культури, про що йшлося у першому розділі.

Перебуваючи на перехресті впливів, зазнаючи постійних викликів з боку навколишніх культур, «межова» культура може мати два типи взаємодії внутрішніх та зовнішніх настанов: безперечного запозичення або певного конфлікту. У першому випадку елементи інокультурного походження можуть стати стрижнем і з часом перетворитися на ті, які будуть насправді, або вважатися аутентичними. Так сталося з елементами татарського державного устрою в Росії, які змішалися з візантійською автократичною традицією і надали самодержавцю закінченої форми, яка багатьма сприймається як традиційна російська форма правління.

Може так статися, що інокультурні настанови продовжать своє існування на периферії, залишаючись надбанням меншості, як це було з ідеями унії в Україні.

У разі культурного конфлікту в його гущавині відбувається поглинання одних ідей іншими, як сталося з ідеями європейського соціалізму, які з часом перетвори-

лися на сталінізм, або синтез, результатом якого є нова аутентична культура. Прикладом може бути візантійське християнство, що стало стрижнем української традиції, втім не знищивши попередніх язичницьких елементів.

Українська культура зазнала майже всіх видів взаємодії, але головна проблема полягає в тому, що в них брала участь надто велика кількість систем, кожна з яких мала якісь складові, які були не чужі українським настановам. І Литва, і Польща, і Туреччина, і Московщина мали певні риси, які приваблювали українців, що у поєднанні з компромісним світоглядом майже унеможливлювало вироблення незалежної національної самосвідомості. Бо завжди знаходилися сили, які радше переносили свої ідеї на український ґрунт, ніж прагнули створити щось своє.

Суспільне та ідейне розшарування, схильність до невиправданих компромісів, а відтак відсутність спільної мети заважали створенню сталої парадигми національної свідомості. Але ж відсутність парадигми також може бути парадигмою, принаймні, у вигляді відгуку на сторонні пропозиції. Чим вдало скористалися потужні держави, між якими з 60–х років XIV ст. було поділено українські землі. Саме з XIV ст. пов'язане піднесення Литви, Польщі та Московщини, які, накопичивши сили, заходилися «збирати землі».

Першим цей процес розпочав Ольгорд, який взяв у 1362 р. Київ, а у 1363 р. зайняв Поділля. Його просування українськими теренами було вельми тріумфальним через те, що він вигнав татар, не був чужий цікавості до місцевої культури, а найголовніше, не робив замахів на права тутешньої знаті. У той же час польський король Казимір Великий, якого підтримували магнати південно–східної Польщі, католицька церква та заможні міщани, почав наступ на Галичину, оволодівши нею у 1366 р.

Витримавши тиск Заходу та Сходу століттям раніше, тепер українці не спромоглися встояти. Головне, мабуть, через те, що після Данила міцна авторитарна влада уже більше ніколи не мала місця у галицько–волинських землях. Тут був відсутній один з головних компонентів, який робить народ нацією і забезпечує умови для її виживання та розвитку – сувора політична організація, тобто воля до незалежності. І.Лисяк–Рудницький писав, що «суттю нації є активна постава її членів, їхня воля бути політичним суверенним колективом». Лицарство та міщанство – провідники національної ідеї за тих часів – не впоралися із завданням. Так часто буває, що складові частини національної ідентичності суперечать одна одній. Нація в особі своїх зверхників жертвує економікою заради віри, чи етнічною однорідністю заради політичних міркувань тощо. За відсутності міцної влади на провідні ролі вийшли економічні інтереси міщан, значна кількість яких була неукраїнського походження, та частина землевласників, яка намагалася мати найбільшу автономію від княжої чи королівської влади.

До того ж, у поляків не було іншого шляху, ніж просування на Схід, бо ж на них тиснули німці. Та й католицька церква була надто зацікавлена у поверненні схизматиків до лона матері–церкви. Протиставити таким потужним силам українцям виявилося майже нічого.

Польське утвердження на українських землях не було таким спокійним, як литовське. Головною перешкодою на шляху колонізації стала релігійна проблема. Українці не бажали поступатися православ'ям, а без цього польський контроль не міг бути повним.

Але з 1431 р. галицькі бояри отримали рівні права з католиками у разі переходу до католицтва. Тож почалося поглиблення вертикального розшарування – верхівка

почала відмовлятися від традиції, залишаючи її нижчим верствам, що робило цю традицію не зовсім повноцінною – «хлопською». Платнею за лояльність до Польщі стало запровадження у середині XV ст. Руського воєводства, тобто українські землі ставали частиною Польщі.

Розділивши українські землі, Литва та Польща не могли не відчути обопільної напруги, виходом з якої могла бути війна або тісніший союз перед загрозою сусідів: Ордену, Московщини, татарів. Спочатку вони двадцять років воювали, потім почалося зближення. Першим кроком до єднання стала Кревська унія 1385 р. З початку XV ст. відбувається злука польської та литовської знаті. Спочатку цей процес обминає українців, але потім у ньому бере участь і українська верхівка, винятком була та її частина, яка відстоювала православ'я. Це призвело до розколу Великого князівства Литовського та Руського, від якого у виграші лишилася Польща. Такими були наслідки вертикального розшарування.

Взагалі 70–80–ті роки XV ст. стали точкою відліку у відносинах держав, які оточували українські землі чи володіли ними. Москва підкорила Ростов (1474), Великий Новгород (1478) та Твер (1485). У 1480 р. було скинуто ярмо. Крим визнав себе васалом Порти у 1478 р. З цього часу утворилися три головні вектори експансії, на перетині яких опинилася дезорієнтована та розколота Україна: польсько–литовський, московський та турецький. Для Польщі подальше просування було природним з огляду на низку причин. Зближення з Литвою, за якого польський компонент переважав, сприяло вкоріненню польської шляхти в Україні та колонізації більш східних земель – з одного боку. З другого – досвід успішної полонізації литовської та частини української знаті надихав на нові спроби зробити те саме з московитами. Саме в цьому Польща бачила свою просвітницьку місію, пов'язану з католицтвом.

Для турків, представниками яких на українських землях були кримські татари, Причорномор'я було природним продовженням Криму у географічному розумінні, джерелом рабів та об'єктом пограбувань – у політико–економічному. Московщина потребувала все більшої кількості земель через екстенсивний тип господарювання та зростаючі військові потреби. Крім того, їй потрібні були виходи до морів, щоб подолати величезні сухопутні простори та отримати нові технології із Заходу. Нарешті, не слід забувати про ідеологічні претензії, які було оформлено в ідеологему «збирання земель», що спиралася на етнічний та релігійний чинники.

Як зазначалося вище, Україна мала мотиви до зближення з кожним з трьох суб'єктів впливу. Тяжіння до Заходу у культурній царині та полонізація значної частини аристократії наближали її до Польщі. Спільність православної віри та спогади про Київську добу – до Московщини. Великий досвід співіснування з Полем сприяв відносинам з Туреччиною. Але все це разом зрештою призводило до розколу психіки всього українського народу, внутрішнього «Я», його маргіналізації, а відповідно, як вже зазначалось, і поставало питання щодо формування нації, на основі якої створюється повноцінна держава з повноцінною владою.

Річ у тому, що перед «межовими» утвореннями відкриті три можливості: увійти до однієї з двох традицій (або повноцінним членом, або у вигляді маргінальної провінції), бути своєрідним посередником («містком» або «буфером» залежно від конкретної історичної ситуації), нарешті, нести тягар пресингу з двох боків, прагнучи створити унікальну «третю традицію» (або використовуючи певні настанови двох інших, або опонуючи їм).

І тут постає питання про національну ідентичність, яка складається з кількох компонентів: територіального, етнічного, релігійного, культурного, правового, політичного, економічного. Усі вони пов'язані та взаємозалежні. Але якщо ці компоненти розмиті між іншими державами, культурами, етносами, то, відповідно, це впливає на національну ідентифікацію, яка набуває маргінальних рис, що відображається, в свою чергу, на новому державному утворенні того чи іншого народу і владних відносинах. Можливо, досить жорстко заявив Орест Субтельний в інтерв'ю газеті «День»: «Це історія бездержавного народу» [166], але це насправді так, і від цього нікуди не дінешся.

А тепер з приводу влади Б.Хмельницького [167].

За усталеною впродовж XVI – першої половини XVII ст. традицією гетьмана як військового ватажка обирали козаки зі свого середовища на загальній військовій раді. Процедура виборів, що врегульовувалась нормами усного звичаєвого права, передбачала проведення виборів шляхом прямого відкритого безпосереднього голосування. Склад ради не був фіксований, підрахунок голосів не проводився, рішення рада приймала простою більшістю голосів. Відповідно до названих норм Б.Хмельницького на гетьмана обрала загальна військова рада за участю близько 10 тисяч козаків, що відбулась у січні 1648 р. в Запорозькій Січі [168]. Вже після перших перемог у ході визвольної війни українського народу наприкінці травня 1648 р. Б.Хмельницький розгорнув активну діяльність з метою ліквідації польсько–шляхетської адміністрації та створення в центрі і на місцях козацьких військово–адміністративних органів влади. А наприкінці 1648 – початку 1649 р. Україна, що отримала офіційну назву Військо Запорозьке, мала всі основні ознаки державності: населення, територію, органи влади і управління, військо, право тощо. Водночас гетьман стає визнаним як всередині країни, так і за її межами і главою держави. Навіть Польща наприкінці 1648 р. офіційно визнає Б.Хмельницького гетьманом, а в лютому 1649 р. до Києва прибули польські посли, щоб вручити йому відзнаки гетьманської влади [169].

Процес утвердження гетьмана – глави держави відбувався за надзвичайно складних внутрішніх та зовнішніх соціально–економічних, військово–політичних, етнічних та міжконфесійних умов. Екстремальна ситуація вимагала від гетьмана активних, рішучих дій, часто – застосування непопулярних жорстких заходів.

Юридичні засади влади гетьмана складали норми усного звичаєвого права – «давні права та вільності», пристосовані до державного статусу України, та законодавчі акти, санкціоновані державою. Так, у червні 1648 р. загальна військова рада прийняла «Статті про устрій Війська Запорозького», що за своєю суттю стали тим конституційним актом, спираючись на який гетьман видавав універсали, скликав раду, вершив суд тощо [170]. Але основним правовим джерелом влади гетьмана були міждержавні договори.

Геополітичне положення України та надзвичайна військово–політична ситуація навколо неї неминуче штовхали козацьку державу на шлях активної зовнішньополітичної діяльності. Становлення суверенної української держави, що перебувала в центрі інтересів трьох могутніх сусідів – Речі Посполитої, Московського царства та Турецької Порти, було просто неможливим без підтримки ззовні. Водночас вагомим елементом у системі зміцнення державної влади гетьмана було визнання його як носія вищої державної влади монархами інших країн. Розуміючи це, Б.Хмельницький розгортає широку дипломатичну діяльність. Ще в березні 1648 р. він уклав військовий союз з Кримським ханством. Наприкінці 1648 – на початку

1649 р. для налагодження добросусідських відносин та з метою міжнародного визнання Україна обмінюється численними посольствами з Польщею, Москвою, Валахією, Волощиною, Семигородом. Першим вагомим успіхом козацької дипломатії стала морська конвенція, підписана у лютому 1649 р. з Туреччиною – «Договір поміж цісарем турецьким і Військом Запорозьким з народом руським відносно торгівлі на Чорному морі», що свідчило про визнання України як суб'єкта міжнародного права [171].

18 серпня 1649 р. між польським королем та Військом Запорозьким було підписано Зборівський трактат, на початку січня 1650 р. його ратифікував польський сейм. За договором, Польща визнавала козацьку державу та законодавчо закріпила за нею державну автономію в межах Чернігівського, Київського та Брацлавського воєводств у складі Речі Посполитої. У статті перші польський король залишив Військо Запорозьке «при всіх давніх вільностях, згідно з давніми привілеями» [172], що слід розуміти як визнання влади гетьмана в межах, що визначаються козацьким звичаєвим правом. Але договір передбачав повне підпорядкування гетьмана польському королю. Білоцерківський трактат передбачає обмеження суверенітету Української держави та зменшення її території до розмірів Київського воєводства. Угода не містить статті про збереження за Військом Запорозьким його «давніх прав та вільностей». Істотні обмеження влади гетьмана містила стаття 5: 1) Гетьмани, яких обирала військова козацька рада, «должны быть утверждаемы привилегиями». Польща закріплювала за королем право затверджувати кандидатуру гетьмана, запропоновану радою, чи відхиляти її, таким чином зводячи нанівець право вільного вибору гетьмана; 2) Новообраний гетьман «должен дать присягу верноподданичества его королевской милости и Речи Посполитой»; 3) Гетьман підпорядковується не безпосередньо королеві, а коронному гетьманові – «гетьманы должны состоять под старшинством и властью гетьманов коронных...»; 4) Гетьман позбавлявся права одноособово, без затвердження короля призначати на посади козацьких старшин – «Все полковники и старшины должны быть определяемы по представлению гетьмана его королевской милости запорожского» [173]. Стаття 9 забороняла гетьманові вступати в дипломатичні зносини з іноземними державами. Окрім цього, зазначена стаття містила положення про те, що Б.Хмельницький «равно как и все его приемники, на будущее время должны верно и усердно отправлять всякую службу его королевской милости и Речи Посполитой» [174]. Але Білоцерківський договір не задовольняв польську шляхту і не був ратифікований сеймом.

Таким чином, хоч би як ми намагалися стверджувати думку про утворення незалежної від Речі Посполитої української держави, насправді ж цього не сталося. У Б.Хмельницького не було основного – повної легітимності його влади, що виражалося в його залежності від польського короля та сейму. У цілому влада Б.Хмельницького нагадувала відординську владу руських князів, навіть більше того, за своєю легітимністю вона була значно обмеженіша від відординської.

Усвідомивши безперспективність намірів будувати українську державу як автономію в складі Польщі, Б.Хмельницький, ведучи активну і багатосторонню дипломатичну діяльність, звертається до Москви. Після тривалих переговорів 8 січня 1654 р. відбулась відома Переяславська Рада, на якій Військо Запорозьке прийняло рішення визнати над собою протекторат московського царя. У березні 1654 р. з ініціативи гетьмана і старшини україно–московська угода була оформлена законодавчо: з української сторони – Березневими статтями Б.Хмельницького, з російської – ратифікаційною жалуваною грамотою царя Олексія Михайловича. За умовами дого-

вору Україна зберігала за собою широкий внутрішній державний суверенітет – «давні права та вільності Війська Запорозького». Ратифікаційна грамота московського царя підтверджувала право Війська Запорозького обирати гетьмана та вперше закріпила довічний характер влади гетьмана: «А буде судом божим смерть случится гетьману, и мы, великий государь, поавялили Войску Запорожскому обрати гетьмана по прежним их обычаям самим меж себя» [175]. Але водночас Москва вимагала від новообраного гетьмана прийняти присягу на вірність цареві та встановлювала процедуру затвердження гетьмана царем – «новообронному гетьману на подданство и на верность нам, великому государю, присягу учиніті, при том, кого мі, великий государь, укажем...» [176]. Ратифікаційна грамота передбачала положення, за яким гетьман повинен інформувати царя про зносини Війська Запорозького з іноземними державами. Стаття 5, внесена Олексієм Михайловичем при ратифікації Березневих статей, забороняла гетьманові «с турецким султаном и с польским королем без нашого царского величества указу ссылки не держать» [177]. І, нарешті, грамота містила вимогу до гетьмана за наказом царя брати участь у військових походах – «на наших государских неприятелей ходити с ними битись» [178], що свідчить про васальну залежність гетьмана від царя. Тут принагідно згадати Д.О.Копистянського, який у своїй «Історії Русі» стверджує: «Цікаво, що хоча повстання Хмельницького відбулося в ім'я девізів свободи і рівності для всіх, гетьман і козацька старшина просили царя про встановлення в Україні такого соціального порядку, який був у часи Польщі, – заснованого на чіткому розмежуванні соціальних верств». «І хто був шляхтич або козак, або міщанин і хто в якому чині перед цим і які маєтності у себе мав, і тому всьому бути по старому» [179].

Власне, ми бачимо ту ж саму ситуацію, яка за обмеженням легітимності влади Б.Хмельницького нагадує обмеженість його легітимності в складі Речі Посполитої.

За великим рахунком приєднання України до Росії набуло характеру акта не стільки юридичного та дипломатичного, скільки міфологічного. Як відомо, рішення про перехід з–під руки польського сюзерена під руку російського царя супроводжувалося клятвою, але деякі полковники та вірне традиціям П.Могили керівництво церкви відмовилося присягати. Це був тонкий дипломатичний хід гетьмана Хмельницького, який після урочистої присяги вимагав відповідного акта з боку царя. Як відомо, російський уряд відповідав, що цар не може приймати Україну на будь–яких умовах, тому що угода між ним та підвладним є протиріччям до природи абсолютної влади. Внаслідок тривалих переговорів формулою «цар наказав, бояри приговорили» акт приєднання усе ж зрівняли до певної угоди пунктами умов, а урочисте Переяславське рішення підкреслювало його добровільний характер. Втім, усі ці дипломатичні хитрощі в умовах Росії виявилися ні до чого. «Угоду» забули і навіть загубили, що найдивнішим чином збігається з міфологемою «пропалої грамоти» (М.Гоголь).

Разом з тим, потрібно наголосити, що як українсько–польські, так і україно–московські міждержавні угоди компетенцію гетьмана як васально залежної однієї з договірних сторін не визначали. Повноваження гетьмана юридично закріплювали «Статті про устрій Війська Запорозького» 1648 р. та «давні права і вільності». На жаль, найважливіше юридичне джерело середини XVII ст., що визначало компетенцію органів державної влади України, – «Статті про устрій Війська Запорозького» – до нашого часу не збереглися, що не раз підтверджує ідею про «пропалу грамоту». Та зважаючи на особливості законотворчого процесу того часу, можна стверджувати,

що в основу «Статей» було покладено норми усного звичаєвого права, напрацьовані головним чином у першій половині XVII ст. в низовому та городовому козацькому військові. З утворенням держави Б.Хмельницький дістав широкі повноваження у сфері законодавчої, виконавчої і судової влади. До його компетенції входило прийняття універсалів, наказів, ордерів – нормативних актів, що здебільшого мали силу закону. Гетьман на правах головуючого входив до складу загальної військової ради старшин, які без його участі були неправочинними приймати будь–які рішення [180]. Б.Хмельницький скликав та розпускав названі ради, вів їх засідання, визначав коло питань, що підлягали розгляду. Гетьман проводив дипломатичні зносини з іншими державами. Він стояв на чолі українського козацького війська, користуючись сучасною термінологією, обіймав посаду верховного головнокомандуючого збройних сил України. Гетьман очолював уряд України – колегію генеральних старшин, здійснював контроль за діяльністю полкових та сотенних урядів. Б.Хмельницькому належали повноваження верховного судді держави. Він мав право здійснювати судочинство по першій інстанції та змінювати рішення нижчих судів у касаційному порядку. Гетьман видавав нормативні акти, якими регламентувалась діяльність судових органів. Разом з тим, відчуваючи слабкість своєї легітимної влади, Б.Хмельницький вже з самого початку Визвольної війни намагався ліквідувати республіканську форму правління та запровадити в Україні монархію у формі гетьманату. Про це говорить низка історичних фактів. Так, намагаючись гетьманству надати спадкового характеру, до козацького реєстру 1649 р. Хмельницький другим після себе за посадою «гетьманича» вніс ім'я свого сина Тимоша [181]. Під час переговорів з іноземними послами Б.Хмельницький неодноразово титулував себе «єдиновладцем і самодержавцем руським», «володарем і князем» [182]. Навесні 1649 р. Б.Хмельницькому віддавались почесті, рівнозначні почестям монарху. Польський посол П.Ласка свідчив, що «у тих краях і церквах немає короля і не чути про іншу владу, окрім гетьмана з Військом Запорозьким» [183]. Укладаючи Зборівську угору, Б.Хмельницький намагався внести статтю про довічний характер влади гетьмана. А в 1654 р. названу норму зафіксувала україно–московська угода. Відчуваючи наближення смерті, навесні 1657 р. Б.Хмельницький ініціював скликання ради старшин, яка прийняла рішення про передачу влади гетьмана його синові Юрію, що стало вирішальним кроком на шляху утвердження монархії у формі спадкового гетьманства та започаткувало правління династії Хмельницьких.

Козацьке право не передбачало передачі всієї повноти влади до рук гетьмана. Прийняття рішень з основних питань внутрішнього життя та зовнішньої політики повинно було здійснюватись колегіально – загальною військовою радою або радою старшин. Але поступово Б.Хмельницький відмовляється від практики скликання загальної військової ради та ради старшин у широкому складі. Фактично влада концентрується у вузького кола осіб – гетьмана та генеральних старшин. Протягом 1652–1653 років Б.Хмельницький посилює централізацію влади. У січні 1654 р. востаннє була скликана загальна військова рада. Упродовж 1656–1657 років Б.Хмельницький скликав старшинські ради щонайбільше п'ять разів, причому рішення ради на цей час цілком залежало від особистої позиції гетьмана. Отже, в останні роки свого життя Б.Хмельницький, порушуючи «давні права та вільності», перебирає на себе повноваження загальної військової ради та ради старшин. Він призначає або усуває із займаних посад генеральних старшин та полковників [184]. Привласнює право розпоряджатись «військовим скарбом», визначати фінансову політику держави,

розпоряджатись загальнодержавним земельним фондом. Наведені факти свідчать, що в останні роки життя Б.Хмельницького в українській державі відбулась зміна республіканської форми правління на монархічну. Але запроваджена Б.Хмельницьким монархія не була закріплена законодавчим чином. Не маючи відповідної соціальної та політичної опори в українському суспільстві, вона трималась лише на авторитеті великого гетьмана. Ці та інші обставини стали причиною того, що в другій половині XVII ст. монархія у формі гетьманства не набула розвитку.

Після доби Хмельницького Генеральна рада, де колись приймалися головні рішення для усього Запорозького війська і куди входили козаки, старшина і за певних обставин міщани й священики, стала втрачати своє значення. У XVIII ст. вона зберегла за собою тільки церемоніальні функції формального обрання гетьмана [185]. Генеральна рада так і не встановила чіткої процедури її скликання, не визначила учасників та умов звільнення гетьмана.

Більш упорядкованим центральним органом влади була старшинська рада [186]. До неї входили гетьман, генеральна старшина, полковники, полкова старшина, сотники і, починаючи з 1672 р., представники Значкового військового товариства. До XVIII ст. у раді старшин брали участь бургомістри та інколи вище духівництво. Тоді до ради старшин входили всі офіційні особи і знать, фактично кожен, хто мав якусь політичну вагу в українському суспільстві. Рада збиралася між Різдвом і Богоявленням, а також під час великих свят і обговорювала всі важливі питання, особливо закордонні справи, фінанси, податки й судові реформи. Вона була також сполучною ланкою між центральною адміністрацією та провінційними й місцевими урядами. Але компетенції ради були нечіткими. Вона не могла приймати закони або суперечити волі гетьмана, тому була напівформальною дорадчою установою. А через те, що її учасники були лише представниками нової шляхти, рада перетворювалася у шляхетське зібрання. Така ситуація була особливо характерною для доби гетьмана Розумовського (1750–1764).

Практичне управління в центрі здійснювала Генеральна старшина, яка поєднувала в собі функції генерального штабу й кабінету міністрів [187]. Її адміністративні функції та методи формування змінювалися час від часу. Іноді Генеральна старшина обиралася Генеральною радою або радою старшин, в іншому разі – призначалася гетьманом; пізніше, особливо у XVIII ст., з поданого гетьманом списку кандидатів вибирав російський уряд. Генеральна старшина виконувала різноманітні завдання, поставлені перед нею гетьманом, але кожен її член мав також своє місце в ієрархії і свої обов'язки. За гетьманом йшов генеральний обозний, який відповідав за артилерію, генеральний писар, двоє генеральних суддів, а після 1728 р. – двоє генеральних підскарбіїв. Група нижчих за рангом урядовців – два генеральних осавули, генеральний бунчуковий і генеральний хорунжий – виконували здебільшого церемоніальні функції винесення хоругв і бунчука гетьмана. Виконували вони й різноманітні судово–адміністративні завдання, поставлені гетьманом.

Гетьман і Генеральна старшина діяли через ряд центральних адміністративних органів, найважливішим з яких була Генеральна військова канцелярія. Реорганізована за часів Петра I та очолювана генеральним писарем, канцелярія мала такі структуру і функції [188]: записувала й обнародувала всі укази царя та універсали гетьмана, наглядала за їх виконанням і розслідувала всі скарги проти офіційних осіб. Канцелярії підпорядковувалися Генеральний військовий суд і час від часу Генеральна скарбова канцелярія. Згодом ці установи потребували дедалі більше чиновників, що призвело у середині XVIII ст. до зародження української бюрократії.

Провінційні та місцеві уряди повторювали на нижчому рівні структуру центральної адміністрації. Основна адміністративно–територіальна одиниця – полк – була також і військовим формуванням [189]. Полком командував полковник, що був його військовим командиром, головним адміністратором і суддею. Власне кажучи, полковник був гетьманом у мініатюрі. Колись його обирали полкові козаки, але у XVIII ст. він уже призначався гетьманом й іноді російським урядом (як правило, згідно з поданими гетьманом списками). Часто незалежний від гетьманів полковник мав неабияку владу й посідав значні володіння.

На початку XVIII ст. ціла низка рад, що дораджували полковникові, фактично припинила своє існування. Полкова рада відповідала ранньому періодові прямої демократії, коли козаки збиралися для обрання своїх керівників і вирішення загальних питань. До іншого типу ради – ради полкової старшини – входили тільки полковник, полкова старшина й полкова знать. У XVIII ст. фактична влада була в руках полковника та полкової старшини, тобто полкового обозного, другого за чином, полкового судді, полкового писаря, полкового осавула і полкового хорунжого. Час від часу вони збиралися разом з полковником і вирішували судово–адміністративні справи, земельні суперечки, приймали постанови про податки і перепис населення. З утворенням полкових канцелярій у XVIII ст. уся полкова адміністрація перетворилася на частину сталої бюрократії.

Основу триярусної адміністративно–територіальної структури Гетьманщини становила сотня [190]. Кількість сотень у полку коливалася від 11 до 23. Командир сотні, сотник, виконував також військові, адміністративні і судові функції, але його влада була значно меншою, ніж полковника. Разом зі своєю канцелярією сотник проводив початкові розслідування й арешти, підтримував порядок і розв'язував дрібні конфлікти. Йому допомагали отаман, який йшов слідом за ним за чином, писар й осавул. Спочатку сотники обиралися на радах сотень, але коли останні поступово зникли, їх призначав уже полковник. У XVIII ст. постійні сотенні канцелярії координували діяльність місцевої адміністрації.

Фінансова система Гетьманщини була слабкорозвинута. Всеохоплюючої податкової системи не існувало; ряд установ просто збирав податки для певних цілей: на утримання гетьманської канцелярії, його скарбниці, загонів найманців (гетьманської охорони), полкових і сотенних чиновників, церков і монастирів [191]. Здебільшого податок брався від землі. Спеціальний податок стягувався з «рангових земель» – колишніх коронних, що тепер були у розпорядженні війська, – для утримання окремого уряду (наприклад, полковника Чернігівського полку). Міста володіли маєтками поза своїми межами, і прибуток від них ішов на платню бургомістрові або іншому чиновникові, тому вони, зрозуміло, обкладали податками мануфактурне виробництво й торгівлю. «Вільні селяни», які не працювали на посполитих землях і в приватних маєтках, платили податок (чи то грошима, чи інакше) різним місцевим урядам (полковим, сотенним чиновникам, єпископам або монастирям). Існувало також багато стягнень за перевезення вантажів (мостове, подорожнє, перевозне тощо). Останні збиралися або місцевою козацькою владою, монастирем, містом, або навіть приватною особою, залежно від того, хто здійснював юрисдикцію і мав для цього можливості.

Поряд з місцевими зборами існував цілий ряд податків і ліцензійних монополій, що стосувалися Гетьманщини в цілому. Хоча і вони здебільшого збиралися й розподілялися на місцевому рівні, все ж таки була певна координація та нагляд з боку геть-

манської скарбниці. Один з таких податків – стації, яким обкладалися всі селяни й наймити, призначався на утримання козацького війська. Його обсяг не був постійним і залежав від конкретних потреб, врожаю і домовленості між місцевою козацькою владою та селянами. Найбільш універсальний податок, яким обкладалося все населення (селяни, купці, ремісники, робітники й козацькі підпомічники [наполовину]) йшов на утримання російських військ, що перебували в Гетьманщині (вони називалися порції та рації) [192]. Його розмір залежав від чисельності війська і врожаю. Податок – грошима або натурою – збирався місцевою козацькою владою, а потім передавався російському військовому командуванню. Міщани й селяни також були зобов'язані забезпечувати житлом російських військовослужбовців і чиновників. Значний прибуток гетьманська скарбниця мала від дарування монопольних прав на роздрібну торгівлю алкогольними напоями, тютюном і дьогтем. Хоча практично всі, за винятком селян, мали право на виробництво алкоголю та інших монопольних продуктів, продавати їх вони могли лише оптом – купцеві, який мав на це ліцензію [193]. Гетьман видавав їх на рік окремим особам і установам, а також містам і монастирям, дозволяючи їм продавати алкогольні вироби у своїй місцевості, за що вони сплачували певну суму у гетьманську скарбницю. По суті, продавці, щоб отримати вигідну монополію, намагалися перевершити один одного. І, хоча ці заходи були джерелом величезних прибутків, вони спричиняли також повсюдну корупцію й масове невдоволення. У XVIII ст. від практики дарування подібних монополій поступово відмовилися.

Гетьман також обкладав акцизним податком (індукти й евекти) усі вироби, які завозилися та вивозилися з Гетьманщини. На початку XVIII ст. він становив приблизно 2% від вартості виробу [194]. У 1754 р. імператриця Єлизавета скасувала внутрішні тарифи в Російській імперії. Це стосувалося і Гетьманщини і мало згубні наслідки для багатьох місцевих джерел прибутку, оскільки місцева козацька адміністрація, міста й навіть монастирі жили за рахунок цього. Був також скасований тариф за переїзд кордону Гетьманщини з Росією, але за це гетьманові з імперської скарбниці щороку виплачувалося 50 тис. карбованців компенсації [195]. Різноманітні податки й тарифи збиралися фіскальними службами, що в кращому разі перебували у зародковому стані. Більшість стягувалася безпосередньо місцевими урядами, містами або монастирями (в тому числі окремі податки для козацького війська або російських загонів), а гетьманська скарбниця відігравала тут роль спостерігача. Це гальмувало розвиток центральної фінансової системи і скарбниці. Основна проблема полягала в тому, що скарбниця Гетьманщини була невіддільна від особистого багатства гетьмана і складалася з прибутків від його уряду. Генеральний військовий підскарбій більше нагадував приватного рахівника або економа, ніж державного міністра. Усі податки, що надходили до центральної адміністрації, контролював сам гетьман.

Реформу фінансової системи спробував здійснити гетьман Данило Апостол у 1727 р. Він планував поновити посаду генерального підскарбія, вирішити питання з державною скарбницею та впорядкувати податкову систему. Пропозиції щодо проведення реформи були включені в українські статті, подані цареві 1728 р., але російська адміністрація наполягала, щоб призначалися двоє генеральних підскарбіїв – один українець і один росіянин [196]. Тоді ж скарбницю Гетьманщини було відокремлено від уряду і особи гетьмана і поставлено під нагляд двох підскарбіїв. Вони наглядали за всією бюрократичною машиною разом з генеральною скарбовою кан-

целярією та генеральною лічильною комісією. Ця фіскальна служба відповідала безпосередньо перед Колегією іноземних справ, минаючи гетьмана. Таким чином, використавши необхідність реформи, російська адміністрація встановила нагляд і значною мірою стала контролювати фінансову систему Гетьманщини.

Розглядаючи Гетьманщину як можливе джерело прибутку, російська адміністрація шукала шляхів безпосереднього оподаткування її населення. Через українську опозицію і постійні військові дії у XVII ст. цієї мети не було досягнуто, але вже Петро I запровадив багато імперських податків, які були дійсними також і для Гетьманщини. За короткий час Малоросійська колегія фактично прибрала до своїх рук податки Гетьманщини і спрямувала їх безпосередньо в імперську скарбницю. Наслідком такої політики було різке падіння прибутків, і від неї відмовилися. Фінанси Гетьманщини залишалися відокремленими від імперських, а в імперську скарбницю безпосередньо надходили лише незначні суми. Постійно збільшуючи кількість російських військ, що перебували у Гетьманщині, і переклавши тягар їх утримання на українське населення, російська влада мала можливість одержувати значні непрямі фінансові прибутки. Щоб краще визначити фінансові можливості Гетьманщини, російський уряд у 1730–1731 рр. провів загальний перепис населення. Але імперська адміністрація дуже переоцінила можливі прибутки. За 1729–1740 рр. Гетьманщина жодного разу не спромоглася виконати податкові зобов'язання, необхідні для утримання всіх російських військ і чиновників, і врешті–решт Єлизавета I скасувала 258 тис. карбованців заборгованості [197].

Підпорядкування Генеральної скарбниці Колегії іноземних справ стало причиною тривалої боротьби за контроль над фінансами Гетьманщини між колегією й гетьманом. Генеральна скарбова канцелярія зберігала свою залежність від гетьмана. Звичайні витрати проходили за введеним порядком, але при надзвичайних – рішення приймали гетьман і українська адміністрація. Від гетьмана виходили розпорядження про видачу грошей для різних цілей, і скарбниця або йшла на поступки, або чекала рішення колегії.

Перебуваючи під суворим наглядом Колегії іноземних справ, Гетьманщина все ж таки змогла зберегти окрему фінансову систему. На її території російські податки не мали сили. Навіть податок на утримання російських військ збирався українською адміністрацією. Це дуже відрізняло Гетьманщину від решти імперії, де після 1724 р. усі суб'єкти повинні були сплачувати «подушне» – податок, що прив'язував більшість населення до держави.

Такою була основна військово–адміністративна, а також судова і фінансова структура Гетьманщини. Ті старшини, які вели козаків у бій, також вирішували кримінальні й цивільні судові справи та збирали податки. Більша спеціалізація існувала тільки в центральній адміністрації, де були окремі адміністративно–фінансові органи (Генеральна військова скарбниця і Генеральна лічильна комісія) та Генеральний військовий суд.

З козацькою адміністрацією була пов'язана більш давня адміністративна одиниця – місто, що теоретично мало право самоврядування. У Гетьманщині існувало два типи міст: одним було надане магдебурзьке право, інші мали значно меншу автономію [198].

Міста з магдебурзьким правом мали незалежну судову систему й адміністрацію. У Гетьманщині їх було всього 12. За винятком Полтави, ці міста були розташовані на більш заселеній, традиційно урбаністичній Півночі. Вони мали добре розвинуту

торгівлю, ремісники в них були організовані в цехи. Міський уряд наглядав за ремісничими й торговельними цехами, збирав податки, утримував поліцію та пожежників, вирішував цивільні та кримінальні справи.

Міста без магдебурзького права були, як правило, меншими, мали простішу структуру та вужчу юридичну автономію. Там міське судочинство й адміністрацію здійснював козацький уряд. Але з часом навіть привілейовані міста втратили частину своєї автономії на користь сотенних канцелярій, розташованих у містах. У середині XVIII ст. рівень міського самоврядування залежав від того, наскільки вдавалося протистояти поширенню влади козацького уряду. Поступово більшість міст стали підпорядковуватися козацькій адміністрації.

Ще однією інституцією, яка діяла дещо за межами козацької адміністративної структури, був домініальний суд [199]. Після повстання Хмельницького більшість польських землевласників була вигнана, а ті, що лишилися, втратили владу над селянами. Пізніше зі зміцненням української нової шляхти та зростанням кількості закріпачених селян, домініальний суд було відновлено.

Упродовж XVIII ст. українські землевласники отримували дедалі більшу судову владу над жителями своїх маєтків у всіх цивільних і менших кримінальних справах. Правда, рішення пана міг переглянути або відмінити полковий чи будь–який інший центральний суд. Міста та церкви мали свої власні суди. Багато магістратів володіли навколишніми землями та селами, і тоді місто розглядалося як землевласник, а селяни перебували під юрисдикцією міського уряду. Найбільшим власником у Гетьманщині була православна церква. За часів повстання Хмельницького вона прийняла заступництво гетьмана і, відповідно, зберегла величезні маєтки та привілеї, включно з селянськими повинностями. Монастирі та єпархії мали свої спеціальні суди; але особи, які звинувачувалися у більших злочинах, як правило, відсилалися до світських судів. Деколи світська влада намагалася приборкати церковні суди, особливо тоді, коли козацькі землевласники судилися з церквою за землю і селян.

Існувала також система церковних судів. Їх юрисдикція поширювалася не тільки на духівництво, а й на монастирських підпомічників, церковних служок, дяків та інших осіб, безпосередньо пов'язаних з церквою. Судочинство велося згідно з православним церковним правом. Певною мірою церковні суди утримували під своєю юрисдикцією все населення Гетьманщини, оскільки вирішували справи законності шлюбів і розлучень, а також питання віри і моралі.

Ретельно розроблена судова структура Гетьманщини опиралася на кілька типів законів. Найважливішими з них були укази української та російської адміністрації, судові кодекси та норми звичаєвого права [200]. Російські правові джерела складалися з грамот і указів царя, а також окремих судових рішень сенату. Угоди (статті) між царем і гетьманом становили ще одне важливе джерело.

Основними законодавчими актами української адміністрації були універсали та укази гетьманів і Генеральної військової канцелярії. Крім того, в Гетьманщині використовували такі давні, ще з часів до повстання Хмельницького, кодекси, як Литовський статут 1566 і 1588 рр., а також хелмський варіант магдебурзького права.

Але найважливішим і найбільш поширеним було звичаєве право. Після повстання Хмельницького численні положення писаних законів втратили свою силу і, відповідно, були замінені козацькою та іншою звичаєвою практикою. Звичай та писані кодекси існували поруч, хоча часто суперечили одне одному. Дублюючи або заперечуючи один одного, закон та звичай ускладнювали і заплутували юридичний про-

цес. Брак уніфікованого зводу законів і наявність кодексів, писаних застарілою українською, польською або латинською мовами, винесли на порядок денний питання перекладу й кодифікації українського права. Між 1728 і 1743 рр. українська юридична комісія, працюючи з перервами, уклала новий загальний звід законів: «Права по которым судится малороссийский народ». Але сенат і цар так і не затвердили «Прав...».

Таким чином, говорячи про владні відносини, які склалися в Українській державі, починаючи з Визвольної війни і закінчуючи ліквідацією Гетьманщини, можна сказати, що вони не були повністю легітимними як за Б.Хмельницького, так і після його смерті. Ця умовна легітимність дедалі швидше зменшувалась, поки зовсім не зникла у 1764 р. А охарактеризована маргінальність української шляхти та гетьманів все більше і більше набувала рис космополітизму, тобто абсолютна відмова від української ідеї (згадаймо з цього приводу Т.Шевченка) і підтримка імператорської політики заради власних привілеїв. За те, що Кирило Розумовський зрікся гетьманства, Катерина II зробила його головнокомандувачем імператорського війська та дала тридцять п'ять тисяч десятин землі в Україні. І як до цього не згадати міністрів, губернаторів, сенаторів українського походження: князя О.Безбородька, графів О.Розумовського, П.Завадовського, В.Кочубея, Милорадовича, І.Гудовича, П. Ягужинського, І. Журмана, Гуманських, М.Миклошевського, М.Сперанського, В.Ковалевського та багатьох інших.

Я знову повертаюся до О.Субтельного, який сказав, що Богдану Хмельницькому так і не вдалося побудувати справжню державу, а що вже говорити про його наступників. Зрозуміло, що Гетьманщина була автономним, а не самостійним політичним утворенням. З самого початку російські царі прагнули абсолютно монополізувати владу, виступали проти української ідеї. Як уже говорилось вище, по всій Європі у XVIII ст. поширювалися принципи та практика абсолютизму. Такі його непохитні представники, як Петро I та Катерина II вважали централізований уряд найбільш ефективним і передовим, а, відповідно, про будь–яку незалежність, навіть автономію України не могло бути й мови.

4.5. Революційна державність і влада 1917 – 1920 років

Понад 80 років минуло від тих часів, а наші історики, політологи знай сперечаються на тему: чому так сталося, чи можна було уникнути поразки, хто винен? Одні лають Винниченка, інші клянуть Грушевського, треті дорікають Петлюрі... Дістається, звичайно ж, і гетьманові Скоропадському – «не втримав булаву», «не догледів», «не згуртував націю»... І у всіх цих полемічних писаннях, як і годиться, наводяться рецепти уявних дій, сценічних мізансцен для акторів тодішнього політичного театру: от якби отой зробив так, то було б оте... А як на мене, то сталося те, що й мусило статися: як Росія ніколи не була готовою до війни, так і Україна ніколи не була готовою до незалежності. Різниця лише в тому, що Росія, одержавши на початкових етапах певну кількість синців, відмобілізовувала всі свої сили, в той час як Україна продовжувала розмірковувати на одвічну тему: а може, не треба тієї повної незалежності? Може, досить федерації чи конфедерації зі старшим братом? Ми – слов'яни і вони – слов'яни, ми – православні і вони – православні, ми – демократи і вони – демократи... То, може, не задушать нас? Може, будемо жити у мирі і злагоді?

Ось як описує стан українського суспільства в 1917–1920 роках учасник тих подій історик Д. Куликовський в своїй праці «Як ми будували державу?»: «Статичний стан української провідної верстви в момент лютневої революції 1917 року був, приблизно, такий: кількісно взагалі та стосовно до свого національного масиву зокрема, вона була зникаюче мала, отже, й невистачальна, політично й національно була малограмотна, із справами власного державного будівництва майже не ознайомлена та мало знала й мало розуміла потреби й мету свого народу взагалі, а в революційний час зокрема, назагал – малоорганізована, а частина її була ще й поділена між кількома, тоді ж утвореними, українськими політичними партіями, які ворогували між собою, хоч, правду кажучи, ні одна з них навіть гаразд не знала, чого вона хоче, який її політичний ідеал, і, нарешті, треба вказати й на те, що між тією провідною верствою та національною масою не існував тоді жодний зв'язок, – та й звідкіля він міг узятися? » [201]. Блискуче!

Оцінка тих далеких подій, дана доктором Куликовським, перегукується з оцінкою ще одного ветерана національно–визвольних змагань – Дмитра Донцова: «...Коли в 1917 році в царській імперії вибухнула революція, нарід знав, чого він не хоче. Але не знав, чого треба хотіти, щоб не було того, чого він не хотів. Це йому має сказати провід, який і поведе його добрим шляхом, якщо провід добрий, або облудним – коли провід злий. Нарід в 1917 році не хотів війни, не хотів слабого царя, ні дворянської касти, ні армії, ні поліції. Але що треба було поставити натомість, – він не знав. Провідна група, яка йому витовмачила це, – були большевики, які пояснили, що замість поліції – треба міліції, замість царської армії – треба червоної армії, замість війни – «нахабний мір», замість царя – Леніна, а замість скрахованого дворянства як правлячої касти – «народних комісарів». Нездисциплінований, некультурний, дикий в жадобі помсти й стремлінні до добробуту й вигоди московський нарід повірив облудному рецепту більшовиків і пішов за ним, що з того вийшло, бачимо. Але про інше йде: про те, що нарід не формулює позитивних цілей революції, це робить за нього та чи інша партія чи група, за якою піде активніша частина народу і пасивно – пасивніша. У боротьбі між собою кількох претенденток на національний провід у Росії перемогли ленінці, розбивши не тільки сили царистів, але й лібералів, «есерів» та інших лівих» [202]. Такою була, на його думку, ситуація у 1917 році. І далі, характеризуючи проводирів визвольних змагань 1917–1920 рр., той же Донцов стверджував: «Їхній прапор не міг згуртувати коло себе масу. Не був він ні протисоціялістичний, ні протимосковський, ні протиімперський, ані не висував боротьбу як конечну засаду життя. Доба висунула завдання на місці старого й поваленого світу будувати світ новий власний. Соціялістичні Марати не знайшли гасла, в ім'я якого можна було успішно згуртувати націю – їхні половинчасті ідеї – це не був динаміт, якого потребувала революція. Не новий світ, а латання старого проповідували вони. Не всякий зайда був ворог, лише «пан». Не всяка російська церква ворожа нам, але та, що не шанує нашої мови... Не всі російські партії ворожі нам, а тільки деякі. Не всяка імперія ворожа нам, а лише централістична. Щось попустимо ми, щось вони – і «якось то буде!» [203].

Україна кінця XIX – початку XX ст. у національно–державному сенсі не могла розвиватися так, як розвивалися сусідні європейські народи. Порівняння процесів в Україні з подібними процесами у Польщі, Чехії, Фінляндії тощо не лише не допомагає розумінню проблеми, а й навпаки – затемнює її і породжує абсолютно хибне уявлення про Україну новітньої доби.

Якщо східно–центральноєвропейські народи: 1) мали державну традицію за середньовіччя; 2) мали залишки державне мислячої землевласницької еліти; 3) мали власну національну буржуазію та інтелігенцію; 4) мали європейську традицію мислення, що випливала з католицьких віросповідних традицій, то українці не мали жодного з цих обов'язкових компонентів, аби поставити питання самостійності в яскраво вираженій формі, як та ж Польща, Чехія або навіть Фінляндія, Латвія, Естонія.

Козацька держава не давала стовідсоткових підстав для ствердження історичних прав народу на свою окремішність. Землевласницька еліта до кінця XIX ст. політично була польською або російською. Національної буржуазії Україна також не мала, із заможних людей «політичними українцями» можна назвати хіба В.Симиренка та Є.Чикаленка. Серед інтелігенції «політичних українців» було найбільше, але порівняно із загальною кількістю інтелігенції в Україні їхня питома вага була надто малою. Українці були розділені поміж двома конфесіями, православні становили більшість. Якщо для західних українців, більшою мірою європейців, державне мислення було природним, то для східних православних українців, вихованих у традиціях візантійського універсалізму, питання сепарації від Росії здавалося мало вмотивованим на ментальному рівні. В етнічно–культурному розумінні різниця між українцями і росіянами не була такою рельєфною, як, скажімо, між росіянами і прибалтами.

Особливо необхідно наголосити на тому, що релігійна підсвідомість східних українців не могла однозначно сприйняти росіян як чужинців. Адже вони належали до однієї православної цивілізації. Українці на своєму «малоросійському» етапі буття були, по суті, «імперською нацією». Для них кордон споконвічної Русі ніколи не обмежувався етнічною територією лише українців. Звідси феномен «утраквістичності» «Синопсиса» Інокентія Гізеля, творчості Ф. Прокоповича і Г. Сковороди, М. Гоголя і української школи в російській літературі. Звідси взагалі цей феномен «мирного вростання» української культури в російську протягом XVII–XIX ст., вростання доти, доки питоме українське начало, врешті, нівелюватися в російське. Гадаю, саме тут криється коріння такого українського феномена, як федералізм кінця XIX – початку XX ст.

Не маючи таких тривких і вагомих форм національної державності, як Велике князівство Литовське чи Річ Посполита, наші політики апелювали переважно до громадських, «народних» форм самоорганізації. Це тим більше було актуально, що нові кадри українського руху, як правило, вербувалися з різночинців, а не з вихідців з колишньої національної аристократії. Разом з тим, враховуючи проросійські настрої української за походженням інтелігенції й буржуазії, а також слабкість національного руху і силу каральних заходів влади, вони змушені були виступати не з позицій радикалізму, а з позицій компромісу. Не треба забувати і про вплив соціалістичних ідей, що прийшли із Заходу, але в Україні вони мали своє підгрунтя, про що вже йшлося вище. Разом з тим, хотілося б підкреслити, що зображення Української революції лише засобами політичної історії – як протистояння та взаємодію певних політичних сил чи як чергування національно–державних режимів – позбавлене довгої перспективи і матиме вигляд наукового сурогату аж доти, доки до вивчення політичних явищ не додасться всебічний аналіз стану українського соціуму доби революції, особливостей його структури, специфіки стосунків міста з селом. На часі також відповідь на запитання про стихійні та організовані форми активності, про

співвідношення між пасивними спогляданнями та дієвими методами боротьби і, нарешті, про взаємодію національних та соціальних чинників у революції. Власне, на теоретичному рівні остання проблема була порушена Іваном–Павлом Химкою ще шість років тому [204].

Канадський вчений, прогнозуючи ймовірний розвиток історіографії про Українську революцію, запропонував наповнювати національні форми соціальним змістом. Ця плідна думка була схвально зустрінута українськими істориками, але задовільного продовження поки що не знайшла.

Підтримую думку Ярослава Грицака, висловлену в одній з його останніх статей, що перебороти існуючі до сьогодні спрощені підходи та представити історію Української революції у всій її складності й цілісності буде дуже складним та амбітним завданням для наступних поколінь істориків [205].

У зв'язку з цим хотілося б звернути увагу на один момент. Принципово важливим, на мою думку, є питання про стан українського села під час революції, що виражалося в єдності українського селянського світу, особливо в його протистоянні місту. Загальновідомо, що українці, які складали понад 70% населення підросійської України, в містах не перевищували третини жителів, а у великих промислових центрах ця частка падала до 17%. 90% етнічних українців були селянами, а це надзвичайно тісно поєднує національну та соціальну проблеми. Як слушно зазначив Ярослав Грицак, своєрідність соціального обличчя українського селянства полягала у наявності таких рис, за допомогою яких досить легко можна було малювати національний портрет. Соціальні відмінності, що віддаляли селян від помістя, міського середнього класу чи підприємців, часто слугували водночас національними бар'єрами між українцями та неукраїнцями [206]. Але цього, на превеликий жаль, не побачили лідери Центральної Ради, що стояли на соціалістичних позиціях, нехай не на крайніх лівих, але часто–густо все ж таки скочувались у цю лівизну.

Українські соціалістичні партії мали у програмах соціалізацію всієї землі, а не лише панської, отже – селянської. Ці програми були запозичені з програм російської есерівської партії і більшовицької, яка, до речі, теж запозичила від есерів. Там, у Росії, це мало виправданий характер, оскільки все господарство будувалось на общинному землеволодінні. Українські соціалісти не задумуючись перенесли ці програми на українське село, яке було індивідуалістичним за своїм характером. Тобто вдача, світогляд українського селянина є наскрізь власницькі. Проголосивши гасло: «Вся земля – селянам», Центральна Рада отримала 98% селянських голосів. Селяни голосували за соціалістів, сподіваючись, що «Вся земля селянам» – це у власність, але були ними ошукані, тому що не сказали, що соціалізація – це розвласнення і селянської землі також. Коли Центральна Рада проголосила соціалізацію землі і почала її здійснювати, тоді селяни почали сіяти рівно стільки, щоб вистачило їхнім родинам, слушно сподіваючись, що УНР «соціалізує» і врожай. Загострення українсько–більшовицьких стосунків відбулося наприкінці 1917 р. і було, як відомо, інспіроване ленінським ультиматумом Центральній Раді. За ультиматумом наспів збройний конфлікт, який досить легко виграли більшовики. З цього приводу можна вказати на дві головні причини цієї перемоги. По–перше, неукраїнська більшість населення міст УНР в альтернативі між українським самостійництвом і більшовизмом зробила вибір на користь останнього, хоча цей вибір згодом їй дорого коштував. По–друге, коли справа дійшла до збройних дій, уряд УНР і Центральна Рада так і не знайшли для себе надійної опори. Українізовані частини розбіглися, а

селяни, які представляли культуру, яку можна визначити як переднаціональну, незважаючи на усвідомлення своєї національної ідентичності, вітали всіх, хто пропонував їм негайне вирішення питань про мир і землю. Хоча, на мою думку, у свідомості селянства ясного образу більшовизму на початку 1918 р. так і не виникло. Найвірогідніше, більшовизм сприймався селянами як ідеологія грабунку награбованого. Сприймався, очевидно, по–різному. У тих місцях, де селяни безпосередньо зіткнулися з більшовиками, – негативно, а в тих, які більшовики обійшли стороною, не виключено, що через певні обставини міг сформуватись позитивний образ. Принагідно відзначу, що найпомітніший опір більшовикам взимку 1918 р. організувало «вільне козацтво» (селянська збройна самоохорона) південної Київщини, яку так і не зміг захопити Муравйов. Я пояснюю цей факт тим, що згадані райони були безпосереднім тилом Південно–Західного фронту і вдосталь натерпілися від збільшовичених частин російської армії у 1917 році. Саме ця обставина активно підштовхувала тут до створення загонів самооборони. Набутий досвід допоміг влітку 1918 р. підняти у південно–західній Київщині грандіозне повстання проти німецьких військ. Командував повсталими колишній член Центральної Ради, лівий український есер Микола Шинкар. У грудні 1918 р. загін Шинкаря захопив Полтаву, ліквідував у ній гетьманську владу, а вже 1919 р. підняв повстання проти Директорії УНР. Спостереження показують, що селянство взимку 1918 р. справді не виявило активності у захисті Центральної Ради, але й не відгукнулося на заклик більшовиків поповнити їхні революційні армії. У цих арміях, перед якими стояло завдання не стільки опиратись німцям, скільки забезпечити вивезення матеріальних цінностей з України, ледве налічувалося 25 тисяч бійців, переважно міських червоногвардійців. Розгромивши поміщицькі маєтки і поділивши панську землю, село воліло не втручатись у велике зіткнення, якщо останнє необережно не зачіпало їхніх безпосередніх інтересів. Описуючи наступ військ УНР на Київ у березні 1918 р., полковник Всеволод Петрів, зокрема, залишив таке спостереження: «Якось дико було дивитись на села, якими ми проходили. Попри ці села та через них проходять ріжні сили, ріжні озброєні відділи, які один з другим змагаються, із заходу суне залізна хмара німецького війська, а село живе своїм життям, ніби довкруги нічого не діється» [207]. Зазначу, що ситуація в Україні взимку – напровесні 1918 р., пов'язана зі змінами політичної ситуації, пострадянською історичною наукою не вивчалася, до її аналізу не притягалися нові архівні матеріали, а довіряти більшовицьким спогадам чи працям радянських істориків зі зрозумілих причин не доводиться.

Можна досить впевнено стверджувати, що 1918 рік не виявив особливо помітної присутності більшовиків в Україні, тоді як у Радянській Росії ця партія зазнала великих змін. Вона вже не була партією більшості в радах, як у жовтні 1917 року. З владою рад фактично було покінчено, останнім залишали роль державної конституційної декорації, тоді як реальна влада з другої половини 1918 р. дедалі більше й надійніше зосереджувалася в руках партійного апарату. Такої партії в Україні не знали. Тому 1918 рік досить сильно розвів історичні долі Росії та України. У першій запроваджувалась політика «воєнного комунізму» – жорстока і пряма спроба втілити комуністичну ідею в життя, у другій відбувся консервативний державний переворот, опертий на німецькі та австрійські окупаційні війська, і була відновлена приватна власність. Незважаючи на розбіжність соціально–економічних підвалин, на яких будувалося державне життя України і Росії, і ту й другу охопив селянський повстанський рух. Цей момент підказує, що, попри різницю політичного клімату, в

обох країнах існували надзвичайно сприятливі передумови для виникнення такого явища, як повстанство. Насамперед – це розвал старої російської армії, яка переповнила села окопниками та зброєю і призвела до вибуху регресу, жорстокості та насильства.

У селах України виявилось достатньо людей, готових на заклик будь–якої політичної сили копати шанці й займати кругову оборону. Повстанство 1918 р. продемонструвало неабияку політичну строкатість: здається, не було жодної лівої політичної партії в Україні, яка б не мала своїх повстанських загонів. Загалом це призводило до сутичок між загонами різних політичних орієнтацій, але не вони визначали загальний характер руху, його спільну платформу. Деякі історики вважають, що остання пролягала у вигнанні окупаційних сил (тому повстанство 1918 р. мало антинімецьку, а разом з тим національну спрямованість), захопленні й розподілі землі та припиненні реквізицій.

Можна погодитись з думкою про антинімецьке чи антиавстрійське спрямування повстанського руху, говорити про загострення українсько–польських відносин на Правобережжі та зростання антиєврейських настроїв, але повстанський рух мав у першу чергу антигетьманське спрямування. У селян не викликала симпатій держава, яка відбирала хліб, навіть коли вона називалася Українською державою. Ні національний, ні соціальний аспект української консервативної ідеї у виконанні Павла Скоропадського не знайшов підтримки на селі.

Директорія, яка підняла й успішно провела антигетьманське повстання, на мою думку, так і не зуміла реабілітувати національну ідею в очах селян. Тому не випадково в Україні кінця 1918 – початку 1919 р. набувають великої популярності гасла радянської влади, але в сенсі рад як демократичних представницьких органів, а не більшовицьких декорацій.

Більшовики вміло скористалися ситуацією, що склалася. Сформувавши спеціальну групу військ та маріонетковий Тимчасовий робітничо–селянський уряд УСРР, вони розгорнули наступ на Україну – начебто з метою допомогти українським трудящим ліквідувати гетьманський режим. Якийсь час велися переговори з делегацією УНР, а паралельно йшло перетягання на свій бік повстанських загонів – із широким використанням більшовицької риторики.

Розвал армії УНР, перехід великої кількості повстанців на бік більшовиків у зимку 1919 р. в українській історіографії не має задовільного пояснення. Його можна шукати в різних площинах політичного та соціального життя. Однозначно, що пояснення цієї складної ситуації якимось одним мотивом тільки ідеологічного, соціального чи національного характеру – неможливе. Можна говорити тільки про post factum: Директорія не спромоглася на організацію дієвої влади, а Росія цілком природно скористалася цією обставиною. З другого боку, легка перемога більшовиків над Директорією, на мою думку, була спричинена тим непорозумінням, яке сформувалося в українській суспільній свідомості ще рік тому і стосувалося невідповідності реального більшовизму уявному.

Крім того, як уже зазначалося, в бік цього уявного більшовизму все більше і більше скочувалися керівники Центральної Ради, перебуваючи із самого початку на засадах драгоманівського соціалізму. На соціалістичних позиціях М.Грушевського я зупинявся вище. Тепер хотілося б звернути увагу і на погляди іншого керівника Центральної Ради – В.Винниченка. Його суспільний ідеал був нерозривно пов'язаний із соціалізмом. Саме в ньому він убачав єдину альтернативу всім попереднім і

несправедливим, на його думку, формам розвитку людства. З перемогою соціалізму Винниченко пов'язував і розв'язання проблеми національного визволення. Отож, він бачив історичну спрямованість української революції у змаганні селянсько–робітничих мас за всебічне визволення. А головна трагедія української революції, на його думку, полягала в тому, що «українці не зрозуміли наглядної лекції історії: вони розщепили суцільну зброю на дві половини, на соціальну й національну, вибрали останню й почали нею боротися проти соціальної. Через це вони зразу ж одірвалися від своїх працюючих мас і були дощенту розбиті» [208]. Й ще: «Вся причина в тому, що українська влада, що вся керуюча, партійна українська демократія розійшлася з своїми масами, що вона була **соціальна** непослідовна, нерішуча, невиразна й не **соціалістична»** [209]. Подібні помилки, каже Винниченко, зробила теж і Директорія.

Свою власну суспільно–політичну позицію Винниченко характеризував так: «Отже, та течія, до якої я належу з перших кроків моєї громадянської свідомості... є течія всебічного визволення (соціального, національного, політичного, морального, культурного тощо), а так само визволення цілковитого й рішучого, що переважно має назву революційного» [210]. Концепція «всебічного визволення» займає центральне місце у світогляді Винниченка й передбачає реалізацію двох взаємопов'язаних завдань: українське відродження, досягнення у тій чи тій формі національної державності й просування українського народу шляхом соціалістичної революції. Якщо йдеться про національне визволення, Винниченко на початку революції хотів будувати вільну Україну в братерській спілці з оновленою Росією. Але, розчарувавшись у Тимчасовому уряді та російській революційній демократії за їхнє неприхильне ставлення до українських національних вимог, він скоро дійшов самостійництва. Винниченко був співтворцем Третього та Четвертого Універсалів, від яких не відмовився й тоді, коли згодом, прийнявши радянську платформу, шукав порозуміння з більшовиками, сподіваючись боронити незалежність України.

Політична діяльність Винниченка звідусіль зустрічала сувору критику, а то й безоглядний осуд. Політичні противники Винниченка атакували його звичайно на національному грунті, включно до закидів у національній зраді, на що він дав таку відповідь, сповнену почуття власної гідності: «Ніколи, ніде, ні в яких обставинах ми національного боку визволення не зраджували. Ні в яких переговорах і договорах ми не згоджувались на віддання ні однієї частини єдиної української нації на поневолення (чи то Галичини, чи Буковини, чи Волині, чи Підкарпаття тощо). Ніколи, ніде, ні за які персональні чи групові (класові) субсидії, привілеї чи як інакше ми не згоджувались на зменшення хоч би йоту суверенітету української нації» [211]. Тому немає причин сумніватися в щирості й послідовності Винниченкових самостійницьких переконань. На мою думку, об'єктом критики мають стати передовсім саме соціальні погляди Винниченка, які неминуче призводили його до хибних кроків теж у національній політиці, незалежно від його патріотизму та добрих намірів. Український народ, який він любив і якому бажав добра, опинився в стані справді всебічного, тотального національного й соціального поневолення. Це була загальна трагедія.

Більшу частину свого життя від студентської лави до середини 30–х років він виступав як переконаний і войовничий марксист. Але його марксизм був своєрідний. Його розуміння марксистської теорії не підносилося понад рівень популярних брошур. Як каже І.Лисяк–Рудницький, «на політичну сцену виходить тип революційного юнака з «Комуністичним маніфестом» в одній кишені й «Кобзарем» у

другій... Молоде покоління соціалістів, що було найбільш динамічною силою в тодішньому українстві, відзначалося хаотичністю мислення, разом з якою йшла велика емоційна побудливість; така сполука робила з цих людей знаменитих агітаторів, здатних розбурхати маси, але не робила з них розумних і відповідальних політичних провідників. Типовою постаттю був тут Володимир Винниченко [212]. Винниченка можна вважати ідеологом українського націонал–комунізму в тому розумінні, що в його «Відродженні нації» та публіцистиці наступних років пластично виражені настрої, емоційний клімат, притаманні цьому середовищу. Комунізм опановував мислення письменника. Ці ідеї Винниченко сприймав дуже серйозно, зробивши їх своїм кредо, аж до меж наївності.

Але слід підкреслити, що в ранній стадії революції він ще не стояв на комуністичних позиціях. Не видно, щоб у той час він мав скристалізовану концепцію майбутнього соціально–економічного ладу в Українській Народній Республіці, яка творилася. Найпекучішим в Україні було аграрне питання. Винниченко як голова Генерального Секретаріату прийняв програму соціалізації землі, що її відстоювала Українська партія соціалістів–революціонерів (УПСР), хоча соціал–демократи, що до них він належав, «з великим критицизмом підходили до аграрної програми соціалістів–революціонерів, яку, на думку соціал–демократів, українські есери просто переписали в руських есерів, не рахуючись з відмінними від руських умовами на Україні» [213]. Винниченко бачив, що українське сільське господарство, на відміну від московського з його «общинними» традиціями, мало «суто індивідуалістичну систему», але він не робив політичних висновків з цього слушного спостереження. Під враженням невдач Центральної Ради й Директорії він упродовж наступних двох років еволюціонував ліворуч. Його в марксизмі захоплювали такі речі, як протест проти несправедливості капіталістичного ладу, злет пролетарської революції, візія майбутнього ідеального соціалістичного суспільства. Він пристрасно відкидав тодішній суспільний лад «капіталізм», в якому бачив суцільне зло. При цьому він не робив ніякої різниці між недорозвиненим, півколоніальним капіталізмом російським (включно з українським) та у передових країнах Заходу. Він з глибини серця ненавидів «панів і буржуїв», що їх уважав за паразитарний клас і прагнув ліквідації цього класу. Він вірив, що тільки люди фізичної праці, робітники й селяни – продуктивні й суспільно корисні. Натомість буржуазія – це «клас непрацюючих... вічно безробітні, вічно гулящі люди» [214]. Буржуазна самостійна Україна для пролетаріату, на його думку, непотрібна. Винниченко щиро обурювався на тих, хто хотів, щоб Україна була такою державою, «як у людей», тобто з класовою диференціацією та соціальною нерівністю, що знайшло свою фіксацію у горезвісному – «як не буде соціалістичної, то не треба ніякої української держави».

Важливим етапом цієї еволюції слід уважати Декларацію Директорії від 26 грудня 1918 року [215], – автором якої був Винниченко. Декларація проголошувала засаду, що «влада в Українській Народній Республіці повинна належати класам працюючим – робітництву й селянству... Класи не трудові, експлуататорські, які живляться й розкошують з праці класів трудових... не мають права голосу в порядкуванні державою» [216]. Як практичний висновок, Декларація ухвалювала, що у виборах до Трудового Конгресу братимуть участь тільки селяни, робітники та трудова інтелігенція, що безпосередньо працює для трудового народу (народні вчителі, лікарські помічники, кооперативні службовці тощо); «нетрудові» верстви населення позбавлялися виборчих прав [217]. Наступний крок у цьому напрямку Винниченко зробив

дещо пізніше, на еміграції. Його «Відродження нації» писане вже з націонал–комуністичної платформи.

Отож суть Винниченкової соціально–економічної концепції можна, мабуть, краще визначити негативними, ніж позитивними цілями. Утопічний характер його концепції виявився у спрощеному егалітаризмі. Розум Володимира Кириловича відмовлявся сприйняти просту соціологічну істину, що «пани й буржуї» не тільки «розкошують», але також виконують певні потрібні суспільні функції. Біда була не в тому, що Винниченко турбувався про долю робітництва та пролетаризованого прошарку селянства. Біда була в тому, що, орієнтуючись лише на ці класи, він відштовхував від участі в українському державному будівництві заможні й освічені верстви населення, отже, саме ті елементи, що могли стати найнадійнішим фундаментом держави. Звідси – універсали, звернені до пролетаріату й до селянства, тобто до частини українського народу, яка відповідала соціалістичним концепціям провідників. Зрештою, цю установку поділяла більшою чи меншою мірою вся Наддніпрянська соціалістична революційна демократія, не розуміючи, що не може бути України вільної, суверенної, демократичної, справді соборної, якщо вона не буде розбудована самим народом, усіма його верствами, політичними силами й угрупованнями. Тим паче не може бути такої України, якщо державно–політичний, соціально–економічний устрій її буде нав'язаний народу насильно, без його волі.

Ставлення Винниченка до більшовизму було подвійне. З одного боку, він добре бачив факти шовіністичної й колонізаторської політики російських більшовиків щодо України. Він яскраво й правдиво змалював перший і другий періоди радянського окупаційного режиму в Україні (початок 1918 і весна та літо 1919 років). Але, з другого боку, він визнавав історичну прогресивність Жовтневої революції як соціалістичної й як такої, що відповідала соціальним інтересам трудящих мас. «Російська робітничо–селянська революція великим досвідом своїм дала наочну лекцію реального здійснювання соціальних завдань пролетаріату. Перейдена Совітською Росією велетенська праця над руйнацією панування старого громадянства й творенням нового... ця праця, переведена з таким успіхом, з такими наслідками, дала Європі воістину приклад соціального чуда, яке підносить захватом революційні живі елементи й холодить передсмертною тривогою елементи паразитарні, злочинні, гнилі» [218] – виголосив він на адресу більшовиків такий собі панегірик у заключному розділі «Відродження нації».

Бажаючи бути послідовним будь–якою ціною, Винниченко виправдовував запроваджену більшовиками систему терору: «Та класа, яка захоплює владу, мусить боротись за неї і за свої цілі всякими засобами... От в ім'я яких цілей більшовиками творились насильства над гулящими людьми, над маленькою меншістю ради інтересів величезних працюючих мас і всієї людськості» [219]. Винниченко вважав за зовсім слушну річ, що «заборонялась і преса цих гулящих клас, або тих груп «демократії», які обстоювали непорушність буржуазного ладу» [220]. Нестерпно читати цю апологію тиранії, коли зважити, що вона вийшла з–під пера людини, котра зовсім незадовго перед тим очолювала демократичний український уряд.

Винниченко не погоджувався з радянським режимом тільки в одному: в питанні національної політики. Але він не припускав думки, що ця політика випливає із самої природи режиму. Навпаки, він заспокоював себе тим, що вона суперечить принципам самовизначення народів та пролетарського інтернаціоналізму, які проголосила Жовтнева революція. Тому він був схильний тлумачити більшовицьку практи-

ку в Україні як болісне непорозуміння, що рано чи пізно мусить бути виправлене, бо цього вимагають логіка історії та інтереси світової соціалістичної революції. Завдання українських комуністів–«всебічників» – переконати Москву в помилковості її тлумачення української справи. Коли в УРСР настала доба «українізації», Винниченко визнав, що більшовицький режим пішов назустріч його вимогам і почав на ділі здійснювати його програму. У 1926 р. він видав брошуру, в якій закликав українську еміграцію «вертатись на Україну й брати участь у праці й боротьбі за соціалістичний устрій» [221]. У листах до Юрія Тищенка [222] він порушує питання, – що корисніше для українського трудового народу: чи (гіпотетична) буржуазна, самостійна Україна, чи наявна радянська, соціалістична Україна в тісному союзі з іншими радянськими республіками? Винниченко розв'язує цю дилему беззастережно на користь другої альтернативи, вважаючи, що українська самостійна буржуазна влада так не дбала б про освіту, розвиток, культурність трудящих мас, як це робить тепер влада радянська» [223]. Можна тільки дивуватися, до яких неймовірних абсурдів доводило ідеологічне доктринерство людину, котрій не можна відмовити ні в інтелігентності, ні в патріотизмі.

Отож Винниченко шукав синтез двох революцій: української національної та комуністичної. У цьому полягала суть його політичної концепції. Він прагнув забезпечити національні та соціальні права для свого народу, поєднати, примирити одне з одним і опинився між двома силами – таборами соціалістичним та антисоціалістичним, між боротьбою за визволення соціальне та національне, набуваючи дедалі більше ворогів як в одному, так і в іншому таборі. Він мав роздвоєну «політичну душу» і перебував у постійній боротьбі із самим собою. Політично він хитався між українською національною самостійницькою платформою та концепцією української радянської республіки. Письменник постійно перебував немовби у подвійному становищі. Визволення соціальне та національне; ідея соціалістична та ідея національна. Була в цій роздвоєності Винниченка політична й персональна трагедія: «Мені ніде нема місця в українському сучасному суспільстві й українській літературі. Як це ні чудно й ні неймовірно видається з першого погляду, а воно є факт, і я з тим фактом вже серйозно рахуюся... і фактично доведеться перестати бути і українським письменником та, мабуть, і українським громадянином. Коли теперішня влада поставила мене, комуніста, поза законом і позбавила українського громадянства, то ясно, що «національна» «патріотична» (себто простіше буржуазна чи дрібнобуржуазна) українська влада це саме зробила б зі мною за комунізм» [224].

Таким чином, мусимо визнати, що гуманіст і демократ Винниченко став жертвою політичної ілюзії, а також політичної наївності та віри в московських «народних комісарів» та їхню «соціальну революцію». Помилка «всебічників» полягала у тому, що вони не визнавали примату державного інтересу, черговість пріоритетів, що на той момент було найважливіше, й керувалися утопічними ідеями. Розвал царської Росії 1917 року дав українському народові винятковий історичний шанс створити власну державу. Але національна державність розпливалася у федеративних утопічних концепціях. Ідею побудови власної держави керівники відкладали на далеке майбутнє, тоді як росіяни відразу поставили марксизм на службу національним та імперським інтересам Росії. В кінцевому підсумку Володимир Кирилович заплатив за цей свій «класовий» ідеал душевною драмою та політичним банкрутством. Це виразно бачимо з його щоденника: «Починаю загублюватися. Не знаю вже, що робити, бо є тільки два виходи: або відмовитися бути українцем і тоді бути

революціонером, або вийти зовсім з революції й тоді можна бути українцем. Ні того, ні другого я не можу зробити, і те й друге боляче мені смертельно. А з'єднати те й друге не можна, історія не дозволяє» [225]. І до кінця свого життя залишився роздвоєним між українським національно–державним патріотизмом та симпатіями до комунізму як соціальної системи й утопії майбутнього.

Виходячи з усього вищезазначеного, формувалися, відповідно, і владні відносини, притаманні УНР та Директорії. Треба сказати, що ідея цих відносин була започаткована українськими політичними силами наприкінці XIX – початку XX ст., знайшовши своє відображення у зарубіжному конституціоналізмі. Відносно пізнє звертання до цієї ідеї було зумовлено, як відомо, об'єктивними історичними причинами.

Одним з перших політичних документів, де пропагувалась ідея розподілу влад, був конституційний проект, підготовлений Українською народною партією (УНП) у 1905 р. Цей проект, як і конституції переважної більшості зарубіжних країн, відбивав ідею розподілу влад у вигляді структурно–функціонального визначення вищих органів держави. Його автори фактично пропонували створити в Україні президентську республіку, де б законодавча влада належала двопалатному парламенту, виконавча – президенту, судова – судам і суддям. Характерно, що до 1917р. УНП була чи не єдиною партією, що виступала за державну самостійність України, хоча її конкретні дії іноді набували характеру крайнощів.

Ідея розподілу влад знайшла своє місце у програмах і деяких інших українських партій початку XX ст. При цьому прибічниками цієї ідеї були різні за своєю соціальною природою і за ставленням до державної самостійності партійно–політичні сили. По–різному вони тлумачили і розподіл влад. Зокрема, програма Української партії самостійників–соціалістів (УПСС), до складу якої у грудні 1917р. увійшла УНП, містила спеціальний розділ, присвячений державному ладу незалежної України. «Головною виконавчою владою» пропонувався парламент, а «головною законодавчою владою» – президент республіки і рада міністрів. Президент мав би обиратися парламентом і посідати посаду на строк його повноважень. Парламент же нового скликання обирав би нового президента, який визнавався главою держави. Передбачалося встановити принцип парламентського формування ради міністрів і її політичної відповідальності перед представницьким органом. Таким чином, була запропонована форма парламентарної республіки. УПСС підтримала уряд Української Народної Республіки (УНР), її представники входили до складу кабінету міністрів доби Директорії.

Відмінним був зміст відповідного розділу програми Української партії соціалістів–революціонерів (УПСР), одним з лідерів якої певний час був М.Грушевський. У цьому розділі було зазначено, що в політичних справах партія домагається «республіканськo–демократичної форми правління для України, без президента; зосередження законодавчої влади в однопалатній Раді народних представників, українському Сеймі, а виконавчої влади – в руках Ради міністрів, обраних українським Сеймом і відповідальних в особі Сейму перед усім народом» [226]. Близьким за своїм змістом був відповідний розділ програми Української партії соціалістів–федералістів (УПСФ), серед керівників якої були Д. Дорошенко, С.Єфремов та інші відомі політичні діячі і вчені.

Що ж до самих УПСР і УПСФ, то вони у відповідний період історії були одними із значних партійно–політичних сил. Їм належала більшість місць у складі Централь-

ної Ради, а їх представники були включені до Генерального Секретаріату. З кінця 1917 р. і по 1920 р. лідери цих партій входили до складу уряду УНР, а представники УПСР – уряду П.Скоропадського. У подальшому їх спіткала загальна участь українських політичних угруповань.

Політико–правові концепції домінуючих на ті часи партійно–політичних сил знайшли своє відображення в Конституції Української Народної Республіки (Статуті про державний устрій, права і вільності УНР), прийнятій 29 квітня 1918 р. Центральною Радою, але не набувшої чинності через державний переворот. Незважаючи на це, Конституція 1918 р. залишається не тільки важливим джерелом для істориків, а й і предметом для актуального політичного та юридичного аналізу.

Конституція УНР 1918 р. складається з восьми розділів, чотири з яких присвячені організації і компетенції органів влади, насамперед вищих органів держави. У розділі третьому зафіксований розподіл влад, але зроблено це у формі, значно відмінній від широко прийнятої. Так, у ст. 23 записано: «Верховним органом власти УНР являються Всенародні Збори, які безпосередньо здійснюють вищу законодавчу власть в УНР і формують органи виконавчої і судової власти УНР». Зміст ст. 24 зводиться до того, що «вища власть виконавча в УНР належить Раді Народних Міністрів». Нарешті, згідно з положенням ст. 25, «вищим органом судовим єсть Генеральний Суд УНР» (тут і далі зберігається мова оригіналу. – М.Ю.) [227].

Подібний підхід до розподілу влад є багато в чому формальним. Зокрема, Збори не тільки визнаються вищим органом законодавчої влади, а й фактично одержують статус верховного органу. Звідси цілком логічним є те, що в Конституції 1918 р. важко знайти положення про стримування і противаги, які б збалансовували державний механізм на принципах рівнозначущості вищих органів. Не відповідає традиційним поглядам на розподіл влад і відсутність у ній положень про главу держави – президента. Функції президента за Конституцією 1918 р. частково передані голові органу законодавчої влади. Зокрема, у ст. 35 зазначено, що «Голова Всенародних Зборів, як їх представник, іменем Республіки сповняє всі чинності, зв'язані з представництвом Республіки» [228]. Голова Всенародних Зборів «за порозумінням» з радою старійшин (однією з парламентських структур) формує уряд, після чого останній подається на затвердження самим Зборам (ст. 52). Роль голови представницького органу посилюється і тим, що Конституція 1918 р. спеціально передбачає обрання заступника Голови у разі його смерті або тяжкої хвороби. Заступник виконує обов'язки до обрання Голови новим скликанням Зборів (ст. 34). Тим самим підкреслюється його значущість. Наявність аналізованих положень у Конституції 1918 р. має свої пояснення. Значна частина її творців перебувала під впливом не тільки вже згадуваного М. Драгоманова, популярного серед політичних течій соціалістичної спрямованості, а й французького мислителя Ж. – Ж. Руссо, що стояв на засадах соціалізму і котрий багато в чому опонував Ш.Монтеск'є. Відоме, зокрема, його негативне ставлення до ідеї розподілу влад. Ж. – Ж. Руссо сформулював теорію народного суверенітету, за якою демократична влада зберігається тільки в такій державі, де увесь народ бере участь у законодавчій діяльності і робить це безпосередньо. Водночас Ж. – Ж. Руссо був противником представницької демократії. Він вважав, що депутати є тільки «прикажчиками народу» і тому не можуть приймати остаточне рішення. Їх рішення стає законом лише після його затвердження народом на референдумі.

Вплив учення Ж. – Ж. Руссо на авторів Конституції 1918 р. можна виявити і в широкому сприйнятті засобів прямої демократії. У ній передбачена так звана на-

родна законодавча ініціатива: законопроекти можуть бути внесені на розгляд Всенародних Зборів за ініціативою ста тисяч виборців, належним чином оформленою (ст. 39). Конституція також запроваджувала механізм розпуску парламенту за рішенням виборчого корпусу, прийнятим на референдумі. У ст. 32 записано, що «дочасно Всенародні Збори розпускаються їх же постановою, а також волею народу, виявленою не меньш, як трьома міліонами виборцями, писаними заявами, переданими через громади Судові, котрий, по провірці правосильності, повідомляє про це домагання Всенародні Збори» [229].

Остання форма прямої демократії є близькою до тієї, яка існувала й існує в ряді кантонів (суб'єктів федерації) Швейцарії. Тут у конституціях запроваджений інститут так званого народного розпуску представницького органу. Питання про розпуск і переобрання складу такого органу має бути спочатку винесене на референдум, якщо цього вимагає встановлена кількість виборців. Звичайно це та ж кількість виборців, яка може ініціювати конституційний або законодавчий референдум. За умов, коли вимога відповідної групи виборців буде підтримана на референдумі, законодавчий орган розпускається і оголошуються нові вибори.

Знаменно, що Ж. – Ж. Руссо у своїх політичних творах позитивно оцінював державний лад своєї батьківщини – Женеви, котра за його часів була республікою, де застосовувалися різні форми прямої демократії. Наявність же в Конституції 1918 р. відповідних положень не тільки підтверджує її прогресивний характер, а й свідчить про захоплення деякими зовнішніми формами демократії без належного урахування їх відповідності існуючим на ті часи суспільно–політичним реаліям.

Пропонована авторами Конституції 1918 р. модель державного ладу має певну схожість з такою, що запроваджена чинною Конституцією Швейцарії 1874 р. Вища (верховна) влада на рівні федерації надана в цій країні парламенту, а уряд визнаний вищою розпорядчою і виконавчою владою. До складу уряду, який обирається парламентом, входять сім чоловік, кожний з яких очолює окремий департамент (міністерство). Зі складу уряду парламент щорічно обирає президента і віце–президента. Вони в цій ролі здійснюють окремі представницькі та організаційні функції. Зокрема, президент веде засідання уряду. Водночас президент і віце–президент виконують функції керівників окремих департаментів.

За Конституцією Швейцарії встановлена несумісність депутатського мандату і членства в уряді. Невідомий їй і принцип політичної відповідальності уряду перед парламентом, хоча перший зобов'язаний щорічно звітувати перед другим. Ні уряд, ні президент не мають права вето на рішення парламенту. Не наділені вони і правом розпуску.

Прийняту в Швейцарії форму державного правління іноді називають директоріальною республікою. За деякими зовнішніми ознаками ця форма походить на інші «нетрадиційні» форми організації державної влади, які знала всесвітня історія. Але подібні паралелі в цілому мають штучний характер. Необхідно врахувати, що в Швейцарії юридичні передумови функціонування існуючої тут форми правління доповнюються широким спектром політичних передумов. До останніх слід передусім віднести наявність глибоких демократичних традицій у сфері суспільного та державно–політичного життя, зумовлених загальними чинниками розвитку цієї країни. Не можна не погодитися з висловом відомого державознавця XIX ст. А.Есмена, котрий зауважив, що, «незважаючи на захоплення, яке швейцарська система державного управління викликає у багатьох, вона не придатна для пересадження на інший грунт» [230].

Повертаючись до аналізу причин своєрідних підходів авторів Конституції 1918 р. до використання ідеї розподілу влад, слід також проаналізувати практичний досвід державотворчої діяльності в Україні у відповідний період. Вже у II Універсалі Української Центральної Ради (3 липня 1917 р.) окреслювалися загальні риси тимчасового порядку управління державними справами. Центральна Рада, яка була органом територіального, партійно–політичного і корпоративного представництва, повинна була виділити зі свого складу орган – Генеральний Секретаріат, який ніс би перед нею політичну відповідальність. Секретаріат мав затверджуватися російським тимчасовим урядом як «носитель найвищої краєвої влади Временного Правительства на Україні».

У III Універсалі (7 (20) листопада 1917 р.) було проголошено, що «до Установчих Зборів України вся власть творити лад на землях наших, давати закони й правити належить нам, Українській Центральній Раді, і нашому правительству – Генеральному Секретаріатові України». Нарешті, в IV Універсалі (9 січня 1918 р.), яким однозначно проголошувалася державна самостійність України, встановлювалося, що від імені народу і до скликання установчих зборів управління в країні буде здійснювати Центральна Рада та її виконавчий орган – Рада Народних Міністрів, яка заступала Генеральний Секретаріат [231].

Така організація державної влади призначалася для розв'язання нагальних проблем становлення нової держави у надзвичайно складних умовах і мала тимчасовий, перехідний характер. Це підкреслювалось і в цитованих документах. Тому цілком зрозумілим є те, що в них не знайшла повною мірою відбиток ідея розподілу влад, хоча її і враховували. Перехідний характер мала і Конституція 1918 р., що спричинило особливості її змісту.

Нарешті, до причин відходу творців Конституції 1918 р. від традиційних тлумачень ідеї розподілу влад треба віднести те загальнополітичне тло, на якому відбувалися процеси державотворення у тогочасній Україні. Тут насамперед слід вказати на складну ситуацію, яка існувала в межах колишньої імперії, на гостру політичну боротьбу, що точилась у середовищі демократичних сил в Україні, на розбіжності, котрі існували між цими силами з питань національного державного розвитку, на побоювання щодо можливостей створення авторитарних структур тощо. На сьогодні уроки становлення української державності в 1917–1920 рр. є не тільки цікавими, а й актуальними.

Як відомо, практично водночас з прийняттям Конституції 1918 р. республіка була скасована і проголошена Українська Держава на чолі із П.Скоропадським. У виданому ним 29 квітня 1918 р. Законі про тимчасовий державний устрій України було встановлено, що тимчасово до обрання парламенту (Сейму) «влада управління належить виключно до Гетьмана України в межах всієї Української Держави» [232]. Гетьману надавалося право затверджувати закони, призначати главу уряду (Отамана Ради Міністрів) і затверджувати та звільняти уряд у цілому.

Можна сказати, що характер державної системи, до якої прямував гетьман, важко визначити однозначно – найвірогідніше, це мала бути конституційна монархія, відмінна від традиційної самодержавної системи в Росії. Політичні опоненти Скоропадського закидали йому, що гетьманське міністерство складене в основному з так званих малоросів, тобто «індивідумів української крови, але з московською душею». Десять із п'ятнадцяти міністрів дотримувалися російської орієнтації. Єдиним, хто мав репутацію українського патріота, був Дмитро Дорошенко. Ціною його міністерсько-

го портфелю стала відмова від членства у партії соціалістів–федералістів, які вважали режим Скоропадського абсолютистським й антидемократичним. Інші українські соціалістичні партії теж відмовилися співпрацювати з новим міністерським кабінетом.

Кістяк державного апарату становили російські старорежимні чиновники й офіцери. Гетьманські міністерства, суди та інші державні установи під новими українськими вивісками зберігали російський характер. Відомий випадок, коли міністерські службовці, колишні працівники державного апарату УНР, оголосили страйк на захист української мови від русифікаторських намірів міністра.

У цілому Скоропадський будував ні українську, ні російську національну державу. Його концепція влади відкривала шлях зрусифікованим лівобережним дворянам та кільком тисячам чиновників–«малоросів», не позбавлених почуття територіального патріотизму. Мовби символізуючи свій розрив з національною політикою Центральної Ради, 9 липня 1918 р. гетьман скасував закон про національно–персональну автономію. Біда полягала в тому, що як УНР, так і Гетьманат мали більше ворогів, ніж союзників. Для російських націоналістів клятва на вірність Українській державі була рівноцінна зраді і ренегатству. А українські соціалісти взагалі відмовляли гетьманському режимові у праві називатися українською державою. «В їх очах, – писав Дмитро Дорошенко, – кожен, хто не знав або не вживав літературної української мови, не належав до українських національних партій і не був членом «Просвіти» – не був і українцем; українство в поняттях цих людей кінчалося поза межами партій ес–ефів, ес–ерів, ес–деків і обмежувалося кількома сотнями або тисячами інтелігентів, згуртованих у цих партіях» [233].

Гетьману весь час доводилося лавірувати між різними політичними групами, час від часу змінюючи свій внутрішній курс. Політична стабільність гетьманського режиму грунтувалася на зовнішньому чиннику – німецькому й австрійському багнету. Але цей порядок і стабільність були оманливі. Як твердить американський історик Джоф Ілі [234], німецька окупація західних окраїн колишньої Російської імперії була встановлена у вирішальний момент революційного процесу, коли старорежимні політичні і громадянські структури уже зазнали краху, а нові лише зароджувалися. Впровадивши свою авторитарну владу, німецьке командування зруйнувало зародки громадянського суспільства і тим самим унеможливило довготривалу політичну стабільність на окупованих територіях. Старі антагонізми не пропали, але – що було значно гірше – до них додалися нові. Кумулятивний ефект Першої світової війни, розпаду імперії і німецької окупації під корінь знищив існуючу соціальну організацію і витворив політичний вакуум, який швидко заповнювали найбільш радикальні сили. Цей висновок повністю підтверджує історія німецької окупації України 1918 р.

Головною опозицією відносно гетьманського уряду були українські сили. Протистояння загострилося, коли керівництво в УНДС перейняли українські соціал–демократи й соціалісти–революціонери, які до цього входили до його складу лише на правах дорадчого голосу. Очолені Володимиром Винниченком та Симоном Петлюрою, вони ввійшли до складу Союзу, витиснули з нього демократів–хліборобів і перейменували його в Український національний союз. Своєю метою УНС проголосив встановлення в Україні законної влади, відповідальної перед парламентом, і боротьбу за демократичний виборчий закон. У вересні 1918 р. Винниченко вступив у переговори з радянською стороною й обіцяв легалізацію більшовицької партії в Україні, якщо раднарком надасть допомогу УНС у повстанні проти гетьманського режиму й визнає самостійність відновленої УНР.

Оточеному стіною непопулярності й змов гетьманові Скоропадському все–таки вдавалося добитися певних успіхів. Гетьман проводив активний зовнішньополітичний курс щодо включення до складу України українських етнічних земель, які перебували у складі більшовицької Росії, Польщі й Румунії (північних повітів Чернігівщини, західних і південно–західних повітів Воронізької й Курської губернії, Холмщини, Підляшшя , північної Бессарабії) та Криму.

Найзначніших і найтривкіших успіхів гетьманський уряд домігся у галузі науки й освіти. У Києві та Кам'янці–Подільському були відкриті два українських університети. Були засновані національні архів, бібліотека, галерея мистецтв, театр, видавалися підручники українською мовою тощо. Від початку літа розпочалася робота щодо організації Української Академії Наук, й уже 14 листопада 1918 р. гетьман своїм окремим наказом призначив особовий склад академії. Її головою став всесвітньо відомий природознавець Володимир Вернадський, який ще з дореволюційних часів відзначався симпатіями до українського руху.

У цей же день – 14 листопада 1918 р. – Скоропадський проголосив, що Україна відрікається від державної самостійності і входить у федеративну спілку з майбутньою небільшовицькою Росією. Цим рішенням гетьман мав на меті здобути прихильність з боку Антанти після того, як поразка Німеччини й Австрії стала вже доконаним фактом. Вибух революції в Німеччині і розпад Австро–Угорщини позбавили гетьманський режим найміцнішої опори. У цій ситуації єдиною надійною опорою видавалася непереможна Антанта. Але держави Антанти, зацікавлені у реставрації свого союзника, «єдиної і неподільної» Росії, ставили перед Скоропадським вимогу негайного об'єднання з Росією.

Дні режиму Скоропадського були лічені. У ніч на 14 листопада на таємному засіданні Національного Союзу витворився повстанський уряд – Директорія – у складі Володимира Винниченка, Симона Петлюри, Федора Швеця, Опанаса Андрієвського та Андрія Макаренка. Первісним центром повстання стала Біла Церква, де перебувала основна військова опора повстанців. 17 листопада вірні Директорії війська завдали поразки військовим частинам Скоропадського під залізничною станцією Мотовилівка. Ця військова перемога відкривала шлях до захоплення української столиці. Однак влада гетьмана у місті зберігалася ще до середини грудня, поки німецькі війська продовжували перебувати у Києві. І лише коли Директорія уклала угоду з німцями про їхній відхід з української столиці, гетьман підписав своє зречення від влади.

Про характер гетьманського режиму в українській історіографії довгий час тривали суперечки. Для українських істориків консервативного напряму (Дмитра Дорошенка, Наталі Полонської–Василенко) гетьманат став єдиною «правовою» українською державою, витвореною місцевими консервативними силами. Для авторів УНРівської школи гетьманський уряд був маріонетковим режимом, створеним німецькими окупантами і позбавленим будь–якої опори в українському суспільстві.

Що ж до оцінки влади Директорії, її конституційної теорії і практики, то тут у зв'язку з ситуацією як внутрішньою, так і зовнішньою політична концепція дедалі відходила від початкових орієнтирів і прагнень, втрачала свою орієнтацію і ставала дедалі незрозумілішою.

Після повалення Гетьманату перед новою владою постало питання: яку форму влади прийняти для УНР? Більшість українських політиків була проти «диктатури пролетаріату» у формі більшовицьких Рад. Характерно, що В.Винниченко вважав

однією з величезних вад української революції те, що накреслена нею лінія (ідея трудових Рад) не просто не впроваджувалась у життя, а й всіляко блокувалась. А в основі такої позиції українських лідерів було усвідомлення, нібито реалізація ідеї Винниченка веде врешті–решт на більшовицький шлях [235].

У Вінниці на початку грудня 1918 р. Директорія УНР ухвалила прийняти за основу українського державного будівництва так званий трудовий принцип, а владу на місцях передати трудовим радам. Обирати та бути обраним до них мали право селяни, робітники і трудова інтелігенція. Передбачалося, що центральна влада в Україні належатиме Трудовому конгресу, до складу якого не могли входити поміщики і капіталісти. Більшість українських політичних партій неухильно еволюціонували вліво, оскільки була незадоволеною частковими зрушеннями в національному житті, які здійснювалися гетьманською державою і втручанням окупантів. Отже, першою метою Директорії стало відновлення Української народної Республіки та знищення гетьманських органів влади. Розпочалось здійснення курсу, який відповідав передусім інтересам трудових верств суспільства.

На цей момент припадає і перша за останні два сторіччя спроба об'єднати українські землі й український народ у єдину державу. Це стало одним з головних завдань першого уряду ЗУНР, а з приходом до влади Директорії, яка також розуміла важливість возз'єднання, рішення цього питання знайшло своє відображення в укладенні Передвступного договору від 1 грудня 1918 р., підписаного у Фастові, що під Києвом. У договорі зазначалось: 1) «Західно–Українська Народна Республіка ... заявляє свій намір перестати існувати як окрема держава, а натомість увійти з усією територією й населенням, як складова частина державної цілості, в Українську Народну республіку». 2) «Українська Народна Республіка заявляє свій намір ... прийняти всю територію й населення Західно–Української Народної Республіки, як складову частину державної цілості, в Українську Народну Республіку». 3) «Правительства обох Республік ... уважають себе посполу зобов'язаними цю державну злуку ... перевести в діло так, щоб ... обі держави утворили справді одну неподільну державну одиницю». 4) «Західно–Українська народна Республіка з огляду на витворені історичними обставинами ... й соціальними різницями окремішності життя на своїй території й її населення, ... дістає територіальну автономію, котрої межі означить у хвилі реалізації злуки обох Республік в одну державну цілість ...» [236]. З боку Директорії цей документ підписали В.Винниченко, П.Андрієвський і Ф.Швець, а з боку ЗУНР – Л.Цегельський і Д.Левицький.

Національна Рада на першому ж засіданні у Станіславі 3 січня 1919 р. схвалила цей договір, але за умови, що до скликання Українських установчих зборів уся влада в Галичині залишається за Національною Радою і Державним Секретаріатом [237].

Акт урочистого об'єднання відбувся 22 січня 1919 р. в Києві на майдані Св.Софії. Однак, оцінюючи значення цієї події, треба зазначити, що Акт злуки не означав утворення унітарної або федеративної держави. Скоріше, це було конфедеративне об'єднання. ЗУНР і надалі продовжувала зберігати свої органи законодавчої та виконавчої влади, сферу та обсяг їх компетенції. Деякою мірою координувалася лише військова діяльність обох урядів.

За таких умов постала проблема конституювання третьої форми української державності. Це завдання мав розв'язати Трудовий Кодекс, що відбувся 22 січня 1919 р. Конгрес репрезентував трудову інтелігенцію, робітників та селянство, ухвалив Універсал Трудового Конгресу та Закон про форму української влади, які можна вважа-

ти конституційними актами. Трудовий Конгрес також передав повноваження здійснювати верховну владу Директорії до наступної сесії.

Виходячи з Акта злуки УНР та ЗУНР, принципового характеру набули рішення про створення тимчасової верховної влади Соборної України. Згідно із «Законом про форму української влади» ЗУНР було перейменовано в Західноукраїнську область УНР із застереженням повної автономії. Проте війна завадила практичному злиттю двох державних утворень, яке відкладалося на майбутнє – до Всеукраїнських установчих зборів, однак фактично і ЗУНР і УНР залишалися окремими державними утвореннями.

Брак необхідних фахівців з питань будівництва державного законодавства, міжпартійні та особисті суперечності, а також спроможність досягти компромісу з Антантою щодо умов надання республіканській армії матеріально–технічної допомоги, призвели до розколу Директорії. З 15 листопада 1919 р. влада фактично перейшла до рук С.Петлюри. За таких умов Всеукраїнська національна Рада, створена 11 січня 1920 р. у Кам'янці–Подільському, була змушена скликати Державний Сейм і оголосити тимчасову Конституцію Української Народної республіки. С.Петлюра обіцяв виробити і прийняти Конституцію. 9 травня 1920 р. у Кам'янці–Подільському спільна комісія приступила до розробки проекту нової Конституції. Її очолив міністр внутрішніх справ Михайло Білінський. Проект Конституції, підготовлений заступником всеукраїнської Національної Ради Степаном Бараном, був прийнятий, проте з обранням нового уряду у Києві ця робота припинилася.

Уряд В.Прокоповича, покликаний до справ державного будівництва, у своїй Декларації від 2 червня 1920 р. оголосив: «Порядок на Вкраїні повинен відповідати дійсним потребам її населення, його встановить Народне Представництво – парламент, складений на підставі загального, рівного для всіх, безпосереднього, таємного та пропорційного виборчого права. Тоді не зможе одна якась партія підбивати під себе всю людність, як цього хотять більшовики–комуністи для своєї партії» [238]. Але обставини не сприяли здійсненню цієї декларативної обіцянки. Однак уряд ужив заходів до реалізації своїх планів, особливо після втручання Всеукраїнської Національної Ради щодо подальшої розробки проекту Конституції.

22 червня 1920 р. була прийнята постанова, в якій доручалось міністру внутрішніх справ О.Саліковському створити комісію з представників міністерств, наукових та громадських організацій для вироблення закону про тимчасовий устрій та порядок законодавства УНР, а також про передпарламент. 25 червня 1920 р. заступник голови комісії М.Корчинський у своїй доповіді вказував: «... перед нами стоїть завдання розробити закон про розмеження прав Верховної Влади і Ради Міністрів та побільшення прав останньої. Але нас, представників Національної Ради, уповноважено бути не в такій комісії, а в комісії по розробленню повної конституції Устрою У.Н.Р.» і брати участь у цій комісії вони відмовились [239]. Постановою від 2 липня 1920 р. визначався термін роботи комісії – «не пізніш як протягом трьох тижнів з дня затвердження цієї постанови» [240]. За основу комісією було взято законопроект Ради Міністрів. Основна мета законопроекту, на думку комісії, полягала в тому, щоб визначити правничими нормами «верховне тимчасове управління та порядок законодавства», яке складалося в процесі безперервної боротьби за самостійну Україну [241]. Комісія на другому ж засіданні, 31.07.1920 р., ухвалила таку постанову: «... звернувся до Ради Народних Міністрів з докладом про необхідність розробити текст повної конституції УНР, що і було зроблено в пояснювальний записці до законопроекту

про «Тимчасове Верховне Управління та порядок законодавства УНР». Проте з такою позицією не погоджувались представники Всеукраїнської Ради, які будь–якою ціною намагалися ввести закон про державний устрій УНР, розроблений заступником голови Всеукраїнської Національної Ради С.Бараном.

Комісія схвалила законопроект і передала його зі своїми висновками на розгляд уряду [242].

Однак 30 серпня 1920 р. Рада Міністрів окремою ухвалою створила нову урядову комісію у складі 16 членів у справі вироблення повної Конституції Української держави. Головою комісії був призначений міністр закордонних справ А.Ніковський, але фактично очолював комісію його заступник, член Всеукраїнської Національної Ради М.Білінський.

Приблизно в той час був завершений переклад українською мовою окремого проекту конституції професора О.Ейхельмана. Провівши порівняльний аналіз цих двох проектів, можна побачити, що на відміну від першого проекту, який передбачав унітарний устрій Української держави, другий виходив з двох принципових положень – про суверенітет народу та феодально–державний устрій України [243].

З 2 вересня по 1 жовтня 1920 р. урядова комісія провела 39 засідань. На першому засіданні перевагу було віддано першому проекту, який розробила комісія і який був прийнятий за основу для подальшого обговорення [244]. Проект О.Ейхельмана також передбачали обговорити, проте голова ВНР М.Корчинський заявив що він «рішуче не погоджується з основними принципами конституції О.Ейхельмана, який на старості літ зберіг молодечу душу і закликає нас до запровадження в життя непридатної нам драгоманівщини» [245].

Комісія закінчила свою роботу наприкінці жовтня [246]. Вона виробила новий проект, який було подано Раді Міністрів для розгляду, ухвалення й оголошення.

Проект дістав назву «Основний державний закон Української Народної Республіки». Він складався з 10 розділів: 1. Українська держава (з 1 по 11 артикул); 2. Православна Церква (12 артикул); 3. Права та обов'язки громадян (з 13 по 53 артикул); 4. Державна Рада і Державний Сойм (з 54 по 105 артикул); 5. Голова Держави (з 106 по 119 артикул); 6. Правительство (з 120 по 132 артикул); 7. Самоврядування (з 133 по 135 артикул); 8. Суд (з 136 по 143 артикул); 9. Оборона Держави (з 144 по 150 артикул); 10. Переходові і кінцеві постанови (з 151 по 158 артикул) [247].

Згідно з арт.1. Українська держава визнавалася «незалежною державною з демократично–республіканським, на основах парламентаризму, устроєм і яка має назву: Українська Народна республіка». У арт. 2 вказано, що «Повнота влади в Українській Державі належить загалу її громадян, що здійснює цю владу в справах законодавчої влади через Державну Раду, у справах виконавчої влади – через Голову держави і раду Міністрів, в справах справедливості – через незалежні суди». З цього артикулу вже можна судити про деякі зміни у загальній орієнтації державної політики. Тут мова йде вже не про владу тільки трудящих, як це було раніше, а про владу всіх громадян Української держави.

У Конституції закладено етнографічний принцип вивчення українських земель, що видно з арт. 4: «Територію Української Держави складають: Київщина, Волинь, Поділля, Херсонщина, Таврія, Катеринославщина, Полтавщина, Чернігівщина, Харківщина та Слобожанщина, а рівно всі інші землі, що їх в більшості заселяє український народ ...».

Артикул 12 визначав правове положення Православної Церкви в державі. Згідно з цим артикулом Православна Церква відтворювала свою автокефалію з Патріархом на чолі у Києві. Загальні основи організації Православної Церкви у межах Української Держави передбачалося визначити окремим державним законом. Порівняно з проектом Конституції Всеукраїнської національної Ради у цьому проекті більш стримано ставиться питання щодо прав автономії у законотворчості, мала місце розробка законів, які були відірваними від реалій життя й не давали очікуваного ефекту. Наприклад, закон «Про відновлення гарантій недоторканності особи на території УНР» від 28 лютого 1919р. [248].

Таким чином, з наведених документів видно, що Директорія конституювалася, хоч і тимчасово, як центр, головний осередок державної влади, а всі інші згадані вище органи фактично мали відігравати і відігравали другорядні, супутні ролі. Формування та легітимування Директорії можна пояснити кризовою ситуацією в житті тогочасної української держави, чому сприяли, як уже зазначалося, численні внутрішньо– та зовнішньополітичні чинники. Характерно, що в Конституції Директорії так і не було дано конкретної назви главі держави (президент, гетьман тощо).

Підбиваючи певні підсумки, слід зазначити, що жодний з прийнятих або пропонованих у 1917 –1920 рр. актів конституційного характеру та відповідних проектів не передбачав всенародного обрання глави держави. Цьому є об'єктивне пояснення. Світовий досвід тих часів знав таку практику як виняток (США, окремі країни Латинської Америки). Кінець XIX – початок XX ст. був періодом поширення парламентарних форм правління. Саме до таких форм звернулися тоді правлячі політичні сили більшості європейських країн, саме ці форми були головним орієнтиром для політичних і інтелектуальних кіл України.

Розглядаючи проблему державної влади періоду 1917–1920 рр., хотілося б звернути увагу ще на такий момент: самі керівники Центральної Ради і Директорії, мова йде передусім про М.Грушевського та В.Винниченка, готові були до утворення повністю незалежної української держави, а не автономії.

Соціальна орієнтація їх обох нам уже відома. Відповідно, це насамперед визначало майбутнє України, яке бачилося у федерації слов'янських народів, і, як наслідок даних поглядів, непотрібність армії для захисту своєї держави. Про це вже дуже багато написано і все ж таки хотілося б звернути увагу на деякі моменти. Так, В.Винниченко у «Робітничій газеті» виступав з різкими статтями проти формування української регулярної армії: «Не своєї армії нам, соціал–демократам і всім щирим демократам, треба, а знищення всяких постійних армій» [249]. На той час у середовищі свідомих українців визначалося два напрямки: національний з М.Міхновським на чолі, який стояв за створення власної армії, та соціалістичний з В.Винниченком, – табір української революційної демократії, який вважав за непотрібне, навіть за шкідливе творення власної армії. Для соціалістів це було логічним продовженням переконання, що Україна повинна одержати від Росії автономію й залишитися в її складі. Проти самостійності рішуче виступав навіть сам М.Грушевський. У своїй брошурі «Звідки пішло українство і до чого йде?» він писав: «Українці не мають заміру одривати Україну від Росії, вони хочуть задержатися в добровільній і свобідній зв'язі з нею» [250]. Ці утопічні гасла керівництва Центральної Ради, а потім і Директорії мали трагічні наслідки для Української держави. Так, влітку 1917 р. близько 300 тис. українських солдатів стихійно реорганізувалися у всеукраїнські формування, присягнувши на вірність Центральній Раді. У цій неоднозначній ситуації гене-

рал П.Скоропадський надав у розпорядження Центральної Ради українізований корпус із сорока тисяч бійців, прекрасно дисциплінованих і споряджених порівняно з дезорганізованими російськими військами. Але його ... було відкинуто з двох причин: по–перше, ідеологи Центральної Ради доводили, що революція усувала необхідність регулярної армії; по–друге, вони стверджували, що не можна довіряти багатому землевласнику П.Скоропадському.

З цього приводу можна наводити ще багато прикладів. Виконуючи ухвалу полкового віча в Полтаві у листопаді 1917 р., І–й український полк ім. Б.Хмельницького під командуванням сотника Івана Забудського виїхав до Києва. Полк був боєздатний, дисциплінований, який мав чотири тисячі воїнів, озброєний важкими кулеметами та броньовиками. Коли полк приїхав до Києва й увійшов до двору казарм на Печерську, одержав наказ зібратися на полкове віче. З казарм вийшов колишній осавул (ад'ютант) полку і сказав: «Я призначений командувачем полку. Від сьогодні всі козаки і старшини вільні. Хто хоче йти додому, може йти» [251]. Звиклі до найгірших розчарувань, козаки витримували їх твердо. Але такого удару по їхніх мріях не витримали – плакали як діти. І це саме тоді, коли на Київ сунуло радянське військо на чолі з полковником М.Муравйовим. Той же О.Шаповал писав тоді: «Події останніх днів у Києві ясно свідчать про появу мілітаристичних течій в Україні. Це мусить непокоїти тих, хто щиро любить Україну. Такий мілітаризм не на часі. Він небезпечний і може принести багато лиха. Я старшина. Я скінчив середню і вищу військові школи і у військових справах маю великі знання і досвід. І я твердо кажу: Україні не треба сталого війська, не треба козаччини. Хай наших товаришів не захоплює приклад поляків та чехів, які створили свої національні полки. Мене дивує, коли чую, що наші поважні люди радять нам наслідувати тих поляків та чехів. Та ж їхнє військо не має нічого спільного з їхніми народами. Прихильно до нього ставиться лише малий гурт шовіністів. Постійні війська вже минаються» [252]. Наступний український міністр Максим Славинський тоді ж писав: «Проти націоналізму, проти його виключності та себелюбства треба поставити ідею справедливості, ідею загальнолюдських ідеалів та етичних норм. Вони вищі за націоналістичні вимоги окремих народів» [253].

Переконавшись, що Центральна Рада ставиться вороже до організації власного війська, полк імені гетьмана П.Полуботка спланував поставити Центральну Раду перед довершеним фактом у надії, що Рада почне підтримувати ідею власного війська. Полк ув'язнив 17 листопада 1917 р. всіх московських урядовців у Києві, оточив державні установи і повідомив про це Центральну Раду, просячи її подальших розпоряджень. Центральна Рада наказала полкові звільнити ув'язнених і виїхати на фронт боронити імперію. До речі, по дорозі його обстріляли з кулеметів донські козаки, щоб покарати за зраду імперії. До Петрограда Центральна Рада телефонувала: юрба військових дезертирів збунтувалася у Києві, але Рада встановила порядок і вислала бунтівників на фронт, за що, відповідно, була подяка від Тимчасового Уряду.

У Фінляндії в 1917 р. стояв дванадцятий корпус російської армії – майже самі українці. Корпус мав бронепоїзд, літаки і гармати. Штаб корпусу запропонував Центральній Раді перевести корпус на російсько–український кордон, щоб стримати російські війська, які тоді саме готувалися до походу на Україну. Центральна Рада відкинула цю пропозицію і порадила корпусові йти на фронт. Саме тоді російські війська залишали фронт і полками їхали додому. Крім того, за наказом уряду О.Керенського Центральна Рада вислала з України на німецький фронт 70 куренів по

1000 воїнів у кожному. Ті курені формувалися в Україні з українців. Український революційний штаб у Петрограді вислав 1917 р. в Україну кілька добре озброєних і національно свідомих українських полків так званих сердюцьких, і заздалегідь повідомив Центральну Раду про виїзд. У Києві тих полків не прийняли, казарм не дали, не годували, примушуючи розходитися. Українське селянство само створило Вільне козацтво. Його творець – селянин П.Шаповал – пояснив дописувачеві «Нової Ради» мету Вільного козацтва так: «Боронити шаблею права і вольності нашого козацького народу, як наші прадіди боронили» [254]. Разом Вільне козацтво налічувало понад вісімдесят тисяч козаків, мало кілька гармат. Найупорядкованішим воно було на Київщині у Звенигородському та інших повітах. Командувач російського радянського війська М.Муравйов пізніше казав, що Звенигородщина була твердинею українського націоналізму, тому радянське військо втратило там убитими в кілька разів більше, ніж будь–де в Україні. Звенигородське Вільне козацтво розбило 1918 р. добре озброєний німецький полк, а полонених німців примусило сапати буряки.

Вільне козацтво спробувала підступно роззброїти Центральна Рада, а коли не змогла, то взялася до іншого способу: визнала Вільне козацтво за допоміжну охорону і підпорядкувала його міністрові внутрішніх справ. Селяни розуміли хитрість і не визнали його владу над собою. Понад двісті тисяч воїнів зукраїнізованих полків, вісім тисяч вільних козаків, сто п'ятдесят тисяч вишколених, досвідчених вояків дванадцятого корпусу, сімдесят тисяч воїнів, висланих на німецький фронт, кілька полків сердюків, двадцять сім дивізій, що складалися переважно з українців. Цієї сили було більше, ніж треба, щоб забезпечити державну незалежність України, але соціалістично налаштоване керівництво Центральної Ради стояло, як відомо, на інших позиціях.

Неупереджений аналіз стану українського війська, точніше його відсутність у зв'язку з певною ідеологічною установкою керівництва Центральної Ради, доповнюється ще одним, не найкращим моментом на користь українського народу – відносинами з Тимчасовим урядом. Так, наприклад, у червні 1917 р. Київ відвідала делегація Тимчасового уряду у складі міністрів Керенського, Церетелі та Терещенка, яка за свідченням П.Мілюкова, тодішнього міністра закордонних справ, взагалі не мала жодних повноважень щодо укладення конкретних угод з Центральною Радою. Таким чином, пани Керенський та компанія приїхали до Києва не заради офіційних, тобто законних угод (на це у них просто не було повноважень), а задля кулуарних, незаконних домовленостей зі своїми київськими «друзями».

Цікаво, що спочатку Тимчасовий уряд планував направити до Києва інших, нижчих рангом осіб, а саме спеціальну комісію на чолі із заступником міністра Урусовим, про якого той же М.Грушевський повідомляв наступне: «Князь Урусов був масон, особисто знайомий зі мною і нашими київськими масонами, російськими й українськими, і, очевидно, на сім грунті сподавався знайти спільну мову з українцями» [255].

Таким чином, сам М.Грушевський признається, що він належав до таємної міжнародної організації, якій, до речі, закидають організацію кривавої французької революції та сприяння більшовикам у здійсненні їхніх ще більш кривавих планів, так що порозумітися з діячами Центральної Ради Тимчасовий уряд мав намір саме на грунті антиукраїнського масонства. Що такого таємного планували обговорювати масони Урусов та Грушевський? Хоча заступник міністра Урусов тоді до Києва не приїхав. Приїхав набагато впливовіший О.Керенський, масон тридцять другого ступеня (найвищим вважається тридцять третій ступінь).

Як повідомляє О.Я.Аврех, тоді «...масонський слід у контактах російсько–українського політичного істеблішменту засвітився не вперше (і не востаннє) [256]. Таємниці з цього особливої не робили (принаймні тоді). Той же М.Грушевський розголосив традиційні для масонства таємниці досить швидко. Він, зокрема, розкрив і спроби впливу масонів особисто на нього, супроводжуючи факти відвертими міркуваннями та оцінками: «Пригадали мене собі після довгої перерви і браття–масони. Я був запитаний телефоном, чи не схотів би прийняти участь у відновленій діяльності ложі. Маю те враження, що ложа, може, й не переривала своєї діяльності, але ж перервала тільки зв'язки перед тим зі мною, і тепер, коли я раптом виплив у такій показній позиції, браття захотіли використати старі зв'язки напровсяке. Масонська організація працювала широко, вона здійснювала свій здавна прийнятий тактичний план при всякого роду політичних можливостях використовувати свої зв'язки й проводити своїх людей на впливові становища. Заміщення вищих позицій – і столичних, і київських (тут се для мене було особливо ясно) – стояли в очевиднім зв'язку з масонською організацією, наприклад, судові пости заміщав Корейський з Григоровичем–Барським перед усіма братами. Отже, вважали потрібним використати й мене» [257].

На друге засідання Голову Центральної Ради викликали до квартири Ф.Штейнгеля, що очолював місцеву ложу. «Рядом обережних, «наводящих» запитань мене, очевидно, хотіли спам'ятати, щоб я не заривався в українській політиці. Штейнгель, наприклад, питав мене, чи не перебільшую я свідомості української людності – чи можна собі уявити, щоб селянство свідомо ставилося до гасел, проголошених Центральною Радою, і сумнівно хитав головою над моїми, мовляв, оптимістичними поглядами» [258].

Слід додати, що цей масонський начальник із неукраїнським прізвищем Ф.Штейнгель, який мав нахабство не лише викликати до себе «на килим» голову Центральної Ради, а й вправляти тому мізки, був і сам не останньою особою в часи Української революції. Саме він (Штейнгель) був головою утвореного 4 березня 1917 р. Виконавчого комітету громадських організацій, який за свідченнями Д.Дорошенка, «в перші три місяці по революції був властиво найвищою владою в Києві, аж поки його місце не зайняла Центральна Рада» [259]. До речі, з 12 членів цього комітету лише п'ятеро були українцями. Тож чи варто дивуватися руйнівним для українців наслідкам Української революції? Аж ніяк, зважаючи на те, що ту «Українську революцію» тривалий час очолювали неукраїнці та особи, цілком не українцям підлеглі.

Не стали винятком з цього правила і переговори делегації Тимчасового уряду з діячами Центральної Ради. «Переговори були схожі швидше на диктат, ніж на рівноправну розмову. Міністри (Тимчасового уряду) відмовилися йти на зустріч із широким складом Центральної Ради, поки не нав'язали свою волю її керівництву (Грушевському, Винниченку, Єфремову)» [260]. За свідченням Грушевського, українські представники на переговорах охоче погоджувалися з вимогами Тимчасового уряду не ставати на шлях самочинних дій, чекати на Установчі збори, не конфліктувати з місцевою неукраїнською демократією й не робити рішучих кроків щодо українізації армії. Найганебнішу роль у всьому цьому неподобстві відіграв Винниченко, який згідно з тим же Грушевським був ключовим «переговорщиком» з української сторони. Підозріла поступливість пана літератора перед вимогами росіян пояснювалася цілком прозаїчно, а саме тісними особистісними стосунками з його російським

«візаві» меншовиком Церетелі. Грушевський навіть якось пожалівся, що Винниченко так і «не відкрив подробиць своїх розмов з Церетелі» [261].

За результатами переговорів Центральна Рада видала свій II Універсал, зміст якого зводився до відмови української сторони від «самочинного здійснювання автономії» та до визнання підлеглості Тимчасовому урядові. Таким чином, без жодного пострілу Центральна Рада капітулювала перед диктатом імперської Росії.

Але й в інших універсалах було не менш чітко вказано на відмову від самостійності і здійснення автономії в межах Росії. У першому Універсалі Центральної Ради чорним по білому написано: «...нас приневолено, щоб самі творили нашу долю» [262]. У другому Універсалі написано: «... рішуче ставимося проти замірів самовільного здійснення автономії України» [263]. У третьому читаємо: «... не одділяючись від усієї Росії, ... не розриваючи з державою російською» [264]. Навіть у четвертому Універсалі, що проголошує власне державну самостійність України, читаємо: Українським Установчим Зборам «... належить рішити про федеративний зв'язок з народними республіками бувшої російської держави» [265].Таким чином, федеративна самостійність так глибоко вкорінилася у свідомість лідерів української державності, що вони жахалися слів «самостійність», «незалежність», «воля». Та й проголошення державної самостійності України керівники Центральної Ради розглядали як тимчасовий відступ від заповіту вчителя, тобто М.Драгоманова. І після четвертого Універсалу зволікали вносити до своїх політичних програм засадничу вимогу державної незалежності України. Всі українські соціалістичні партії аж у квітні 1918 р. (три місяці по четвертому Універсалу) на своїх з'їздах ухвалили: «... уважати, що самостійність України при даних обставинах може забезпечити культурний та господарський розвиток пролетаріату», «... рахуючись з новими реальними обставинами життя визнати самостійність України» [266] тощо.

І ось саме тут є нагода поговорити про проблему «свого» і «чужого». Чому? Тому що співвідношення даної дихотомії, хоч як дивно, але також вплинуло на проблему української державності у досліджуваний період. Питання «свого» і «чужого» вже піднімалося при розгляді Визвольної війни під проводом Б.Хмельницького, і, як ми бачили, часто–густо «чужими» як для поляків, так і для козаків ставали українські селяни, що піддавалися погромам одних і інших. Разом з тим «поляк–воїн» і «козак» – навпаки, були своїми, оскільки виконували одну місію – воювали, нехай один проти одного, та на психологічному рівні це було вже не настільки важливо.

У зв'язку зі сказаним хотів би зробити деякий відступ. У різних виразах і контекстах неодноразово підкреслювалось, що«Я» людини не стільки прямий результат розвитку її мозку, скільки відбиток її оточення. Як зазначив Є.Євтушенко, із закінченням материнської вагітності нами, починається вагітність нами дома. І у А.Вознесенського: «Я – сім'я. В мені як у спектрі живуть сім «я»...» Більш широко та матеріалістично сухо у К.Маркса: «Людина є система суспільних відносин». Ще ширше і вже духовно – у І.Анненського: «... в самому Я від очей – не–Я ти нікуди піти не можеш». А фраза «Дивлячись, як у дзеркало, в іншу людину» стала просто настільки ж крилатою, наскільки банальною.

Думки про чуже при цьому просто не спадають на думку – все це своє: свої суспільні відносини, своя сім'я, свій дім. У І.Анненського влада не–Я – це поєднання «бога і тління» – тобто високих вимірів життя, але побачених своїми очима.

Разом з тим, своє не існує і неможливе без чужого. Своє обмежене кордонами, які відділяють його від чужого і є кордонами свого у сприйнятті обох сторін. Чуже –

обов'язкова і необхідна умова свого. Це прекрасно розглядає Олександр Лобок. «Будь–яка культура – незалежно, чи йде мова про культурний світ окремо взятої особистості чи про історико–географічний культурний материк – існує постільки, поскільки у неї є особлива система семантичних шифрів, які є загадкою для всіх, хто дивиться на цю культуру ззовні. Будь–яка культура є культурою постільки, поскільки вона таємна для інших... Ця система особливих семантичних шифрів культури і є не що інше, як міфологія культури. Саме міф є серцевиною будь–якої культури... Міф – це не екзотична периферія культури, а сама її сутність. Тому що проблема культури – це завжди проблема іншої культури, яка знаходиться з іншого боку існування цієї... І мова йде абсолютно не тільки про культуру інших географічних просторів чи іншої історичної епохи, але й про культуру іншої порівняно зі мною людини... Міф – це те, що дозволяє людині відчувати себе комфортно і природно у своїй культурі і некомфортно, і не затишно – в чужій... Вони дивляться один на одного з реальності різних міфів і кожному з них вважається вершиною абсурду точка зору іншого» [267]. Чуже стає тут абсолютно інакшим, виявляючись необхідним на шляхах не стирання, але збереження різниці між своїм і чужим. А в плані розвитку «Я» – системноутворюючим фактором. «Я» – завжди система ототожнення себе зі «своїм» (культурою, міфами, традиціями тощо) і, відповідно, неототожнення з «чужим». І так само як у самій культурі, в індивідуальній свідомості існує табу на змішання свого і чужого, проблеми неперекладу або неповного їхнього взаємоперекладу, а як наслідок – і відносність взаємного розуміння. Саме тут і народжується система розуміння як того, «що виправдовує існування. Узагальнює. Дає право на існування. Це те, заради чого здійснюється існування. Те, що робить життя змістовним», – говорить О.Лобок [268].

Таким чином, розмежування свого і чужого – умова і найважливіша іпостась «Я», без і поза яким «Я» (людини або культури) розвиватися та існувати не може. Втратити чуже і дати чужому витіснити своє – страшно, загрожує знеціненням змісту, екзистенціональною катастрофою. Це відношення взаємодоповнюваності. Відношення, необхідно сказати, не політичних внутрішніх і зовнішніх протиріч, що вирішуються на досить тонкому і завжди так чи інакше ризикованому балансуванні. Втрату цього балансу можна порівняти з хворобою, що настигає епохи, суспільства, окремих людей. Так ось, з приводу суспільства і окремих людей. Мова йде про долю української державності у 1917–1920 рр. і їхніх кермачей – у першу чергу – це про М.Грушевського та В.Винниченка, діяльність яких по особливому відображає дихотомія «свій» – «чужий». Якщо своє визначається лише шляхом відштовхування від чужого, то у ідентичності як ідентифікуючої себе людини немає власного «внутрішнього», розумового змісту. Він відтворюється тільки через порушення кордону з іншим, в екстазі, у виході за межі, а це означає, що виходити немає куди, тому що в іншому, з яким абсолютно неможливе розумове співвідношення, нічого немає, крім такої ж беззмістовної ідентичності. Може бути, саме беззмістовністю пояснюється така жорстка хватка за «своє». Якщо воно, по суті, нічим не відрізняється від «чужого», то на ньому залишається тільки наполягати. У нього немає іншого змісту, що й прирікає його на статус «чужого». І справді, якщо це «чуже» отримує більший статус за «своє», тоді все стає на свої місця. Приналежність М.Грушевського до масонської організації набуло для нього, до певної міри, не останнього значення бути тут, серед членів Тимчасового уряду, «своїм», ніж серед українського народу. Повторюся: саме з масонських начальників Ф.Штейнгель дозволив собі викликати на «килим» Голо-

ву Центральної Ради М.Грушевського і вправляти тому мізки, щоб він не заривався в українській політиці. Отже, не тільки Штейнгель, але й вся масонська організація, до якої належав М.Грушевський, були для нього «своїми», нехай частково, але вже ж таки їхню волю щодо українського народу він змушений був виконувати. Чи не те ж саме відбувалося і з В.Винниченком? Вихований на драгоманівському соціалізмі, наблизився з часом до більшовизму, який став для нього «своїм», а питання: чи хотіло українське селянство цього «свого» більшовицького соціалізму – не стояло. Він, як більшовики, хоча не з такою рішучістю, намагався загнати українських селян у цей «свій» соціалізм, який для них був абсолютно чужим.

Хоча сприйняття «чужого» «своїм» не тільки проблема М.Грушевського та В.Винниченка. Не сприймаючи соціалізму, українське селянство (це стосується сходу), як вже зазначалося, своєю релігійною підсвідомістю не відносило росіян до абсолютних чужинців. Етнічна розмитість кордону також мала неабияке значення. Навіть будучи провінцією Російської імперії східні українці були «проімперською нацією». Звідси феномен «утраквістичності», що ж знову таки, в першу чергу, проявляється в культурі. Якщо носій іншої культури, але не «чужий» (в даному випадку українці), приймають важливі риси російської культури (мова, вже згадувана релігія, значущі тексти), то тоді ігноруються самі очевидні відмінності. З'являється особлива категорія народу (українського) – реципієнтів руської культури.

Дуже випукло формулював за споминами сучасників доктрину «культурної домінації» М.В.Гоголь. У розмові про поезію Т.Шевченка Гоголь, звертаючись до такого ж як він, вихідця з України Осипа Бодянського говорив: «Нам, Осипе Максимовичу, потрібно писати російською, потрібно намагатися до підтримки і зміцнення однієї, владної мови для всіх рідних нам племен. Домінантною для росіян, чехів, українців і сербів повинна бути єдина святиння «мова Пушкіна», яка є євангелієм для всіх християн, католиків, лютеран і чернгутерів. А ви хочете провансальського поета Жасмена поставити поряд з Мольєром і Шатобріаном!.. Нам, малоросам і росіянам, потрібна одна поезія добра і краси» [269]. Ось куди може зайти «чуже», ставши «своїм», коли на такому рівні українець М.Гоголь відгукується про українця Т.Шевченка. Зрештою, це і є риторична відповідь на проблеми української державності і влади у 1917–1920 рр. Та і не тільки цього періоду.

Але є ще один аспект, пов'язаний з українською державністю і владою у 1917–1920 рр. – це проблема національної ідентичності. Я не буду вдаватися до генези української нації, про що нижче, але на загальні особливості мабуть необхідно вказати. Саме ця ідентичність і не була сформована. Вона обіймає певне почуття політичної спільноти. У свою чергу політична спільнота означає певні спільні інститути і єдиний кодекс прав для всіх членів спільноти. Вона потребує також визначеного соціального простору, добре демаркованої обмеженої території, з якою члени спільноти ототожнюють себе і до якої відчувають свою приналежність. Крім того визначальною рисою нації є спільність її походження і рідної культури. Ще одним елементом, що характеризує націю, є ідея Батьківщини, сукупності законів та інститутів з єдиною політичною волею.

Таким чином, є думка, що нації – це територіально обмежені сукупності людей, які повинні мати власні батьківщини; що їхнім членам притаманна спільна масова культура, спільні історичні міфи та історична пам'ять, що члени нації мають взаємні юридичні права та обов'язки за умови існування єдиної правової системи; що саме нації властиві поділ праці й система виробництва, які дозволяють членам нації пе-

ресуватися в межах своєї території. Наявність спільних тверджень дозволяє сформулювати такі найголовніші риси національної ідентичності:

1) Історична територія або рідний край; 2) спільні міфи та історична пам'ять; 3) спільна масова, громадська культура; 4) єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів; 5) спільна економіка з можливістю пересуватись у межах національної території.

Виходячи зі сказаного, можна зробити висновок, що українська нація не була остаточно сформована, відповідно до тих рис, які їй притаманні.

Проголосивши себе третім Римом, Росія найбільше боялася, щоб Україна не претендувала на спадкоємництво Київської Русі. Цим і пояснюється та особлива політика русифікації, яка проводилась щодо українського народу. «Великоросія з часів Івана III вважала себе прямою спадкоємницею Стародавньої Русі, добиваючись єдності всього православного населення під егідою російської церкви і російської держави, не визнаючи включно до 1913 р. права українців на свою самобутність. Вони вважалися частиною російського народу, а їхня мова – діалектом російської. Тому бажання розвивати національну культуру в Україні придушувалося жорстокіше, ніж в інших регіонах, русифікаторська політика була очевидніша. Ще до революції тут були створені могутні російськомовні анклави, які істотно впливали на долю цього народу» [270]. У зв'язку зі сказаним, кілька слів щодо церкви. Після того, як у 1686 р. київський митрополит був поставлений під зверхність московського патріарха, церква почала всіляко підтримувати царський режим в Україні. Розпочалася безупинна асиміляція національних форм побуту, традицій, звичаїв українського народу, що знайшло своє відображення у зрусифікованій обрядово–культовій практиці церковного життя. Церква стала твердинею суспільного консерватизму та антиукраїнських настроїв, а в даному випадку ще й носієм нецивілізованої національної ідеї.

Водночас у Західній Україні, яка перебувала у складі Австро–Угорщини, українському народові, як це не дивно, значною мірою допомогла зберегти свою індивідуальність і остаточно не відійти від західної культури саме греко–католицька церква. «Уніатське духівництво залишилось єдиним репрезентом етносу, стоючи на сторожі мови, традицій та особливо віри, що стала ознакою ідентифікації «Ми» українського» [271].

Опинившись у двох імперіях, що несли в собі полярні культури, становище українського народу було катастрофічним: його культурне ядро розщепилося також на дві підкультури: ту, що перебувала в західноєвропейській, і ту, що перебувала у російській, в основі якої лежала відповідна форма державного устрою, суспільних і культурних відносин.

Згідно із сказаним напрошується висновок: якщо є сформована нація або бодай її основні риси, то, відповідно, є і потреба боронитися за неї, захищати, творити повноцінну державу. Якщо ж цього немає – як у прикладі з Україною – то й бажання творити з наснагою цю державу не було. Це в першу чергу стосується лідерів Центральної Ради і Директорії. І протилежний приклад. Якщо основні риси українського народу, що перебували в складі Австро–Угорщини, набули характерних ознак нації, тоді й виникла потреба творити свою державу (ЗУНР), боротися за неї, в першу чергу створюючи для захисту цієї держави свою армію.

Тепер кілька слів з приводу легітимності влади Центральної Ради, Гетьманату і Директорії. Я вже зупинявся на проблемі легітимності і все ж таки доповню сказане

одним–двома реченнями. Легітимний лад – це такий суспільно–політичний устрій, що заслуговує на визнання. Легітимація як дія і є процесом визнання загальноприйнятості тієї чи іншої політичної організації суспільства. Проблема легітимації насамперед пов'язана з питаннями збереження чи руйнації тієї чи іншої форми суспільного устрою, а відтак – глибшими, ніж політичні перетворення, змінами у колективній ідентичності людей. Легітимація – це складний процес збирання суспільства на основі спільних цінностей та водночас доведення здатності реалізувати колективну ідентичність з боку політичної організації суспільства.

Але зрозуміло, що в умовах, які склалися для української державності в 1917–1920 рр. (Центральної Ради, Гетьманату і Директорії), про певну легітимність і годі було говорити, оскільки всі ці три державні утворення твердо стояли на автономістсько–федеративних позиціях.

Крім цього треба нагадати ще і про присутність в Україні австро–німецьких військ, які нахабно втручались у державні справи українського народу.

Як відомо, Центральна Рада 1917 р. видала перший Універсал, яким сповістила українському народу: «Віднині самі будемо творити своє життя» [272]. Хоча в документі прямо і не вказувалось на встановлення в країні режиму автономії, тим не менш прийняті рішення про відрахування частини податків з 1 липня на національно–культурні потреби, введення посади комісара з українських справ при Тимчасовому уряді, а також вибрання виконавчого органу (Генерального Секретаріату), свідчили про напрям української політики. 26 червня Центральна Рада доручила Генеральному Секретаріату підготувати до найближчої сесії доповідь про скликання Всеукраїнських Установчих Зборів [273]. В цих умовах Петроград вирішив розпочати переговори, внаслідок чого був досягнутий певний компроміс. Центральна Рада у другому Універсалі зобов'язувалась не вирішувати самостійно питання про автономію України до Всеросійських Установчих Зборів. У відповідь Тимчасовий уряд надав повноваження вищого органу управління справами України Генеральному Секретаріатові. Ось ця тимчасова інструкція Генеральному Секретаріатові Тимчасового уряду в Україні від 4 серпня 1917 р.:

1. На час вирішення справи про місцеве врядування Установчими Зборами по справах місцевого врядування Україною вищим органом Тимчасового уряду є Генеральний Секретаріат, котрого призначає Тимчасовий уряд по пропозиціям Центральної Ради.

2. Уповноваження Генерального Секретаріату поширюються на губернії: Київську, Волинську, Подільську і Чернігівську, з виключенням Мглинського, Суражського, Стародубського і Новозибківського повітів. Вони можуть бути поширені і на інші губернії, чи частини їх, в тім разі як утворені в цих губерніях на основі постанови Тимчасового уряду земські інституції висловляться за бажаність такого поширення.

3. Генеральний Секретаріат складається з генеральних секретарів по відомствам: а) внутрішніх справ, б) фінансів, в) хліборобства, г) освіти, д) торгу і промисловості, є) праці, а також секретаря по національних справах і генерального писаря. Крім цього, при Генеральному Секретаріаті є для контролю його справ генеральний контролер, що бере участь у засіданнях Генерального Секретаріату з правом рішучого голосу. З числа секретарів не менше чотирьох повинні бути заміщені з осіб, які не належать до української національності. При Секретаріаті по національних справах встановлюються три посади товаришів секретаря з тим, щоб всі чотири найбільш

численні національності України мали кожна свого представника в особі секретаря або одного з його товаришів.

4. Генеральний Секретаріат розглядає, розробляє й подає на затвердження Тимчасового уряду проекти, що торкаються життя краю і його врядування. Проекти ці можуть бути перед поданням їх Тимчасовому уряду внесені на обговорення Центральної Ради.

5. Уповноваження Тимчасового уряду по справах місцевого управління, що входять у компетенцію пойменованих у статті 3 відомств, здійснюються через генеральних секретарів. Докладніше визначення цих справ буде подане в особливому додаткові.

6. По всіх справах, зазначених в попередній статті, місцева влада краю звертається до Генерального Секретаріату, який після зносин з Тимчасовим урядом, передає його розпорядження і накази місцевій владі.

7. Генеральний Секретаріат подає список кандидатів на урядові посади, обов'язки яких торкаються пунктів, зазначених в статті 5 справ.

8. Стосунки вищих державних установ і окремих громадських відомств з Секретаріатом і окремими секретарями по належності, а також останніх з вищими державними установами і відомствами робляться через особливого комісара України в Петрограді. Так само йдуть і законодатні пропозиції і проекти, які торкаються місцевих справ України, як також і заходи загальнодержавного значення, які виникли в окремих відомствах або обговорені міжвідомственими і відомственими комісіями і вимагаючі через особливе відношення до України участі представника управління в зазначених комісіях.

9. В негайних і настирливих випадках вищі державні установи і відомства сповіщають про свої накази місцеву владу безпосередньо, сповіщаючи одночасно про ці накази Секретаріат.

Міністр–голова КЕРЕНСЬКИЙ Міністр юстиції ЗАРУДНИЙ

Петроград, 4 (17) серпня 1917 р.

Українська Центральна Рада [274].

Як видно з документа, говорити про якусь повну легітимність Центральної Ради не приходиться. Як уже зазначалося, такою ж обмеженою була легітимність і при інших формах державної влади у 1917–1920 рр.

В кінці хотілось би висловити кілька думок з приводу подій 1917–1920 рр., особливо, що стосується влади, її легітимності тощо.

Насамперед зауваження загального плану. Процеси державотворення і націотворення та їх співвідношення вже здавна викликали підвищену увагу провідних українських істориків. На початку XX ст. розгорнулася жвава дискусія з цього приводу між В'ячеславом Липинським та Степаном Томашівським. Перший з них стверджував, що будь–яка держава (зокрема, й українська) виникає лише тоді, коли на відповідному рівні розвитку перебуває державотворча нація, і ніяк не раніше; С.Томашівський відстоював діаметрально протилежну думку. Нам же, майже через століття, що минуло з часів тієї старої дискусії, має бути зрозумілим одне: процеси творення української нації та української держави є взаємодоповнюючими, синхронними і такими, що підпорядковуються законам зворотного зв'язку.

Але існує ще третій, не менш важливий процес (а може, саме він і є головним) – демократизація суспільства, яка неодмінно включає в себе соціальну справедливість

в її нетоталітарному варіанті. Інакше кажучи, «незалежність держави є незалежністю особистостей, які її утворюють» (це – дещо перефразована думка англійського мислителя Джона Стюарта Мілля; він, правда, говорив про «гідність держави і особистостей», але, мабуть, це не змінює суті справи).

Оце й стало чи не головною передумовою поразки української, визвольної революції 1917–1920 рр. Еліта тогочасного суспільства не спромоглася знайти правильне, гармонійне співвідношення між свободою етнічною та свободою соціальною, що й стало фатальним, руйнуючим чинником.

І дійсно, Центральна Рада на чолі з видатним істориком Грушевським виявилася нездатною вирішити проблеми України, насамперед соціальні, що й стало однією з передумов її падіння. Очевидно, доля будь–якої національної революції вирішується в трикутнику «влада – народ – зовнішні чинники», тут і виникає той вирішальний вектор (один!), який і визначає подальший хід подій. Коли ж більшість народу бачить, що попри гучні фрази про свободу, цей вектор спрямований не вперед, до прогресу, а якраз навпаки, то люди звертають свої погляди на інший ідеальний орієнтир за межами України (у XVII ст. це був єдиновірний цар–«батюшка», у XX ст. більшовики у Петрограді.

4.6. Тоталітаризм і влада

4.6.1. Психологічні обгрунтування тоталітаризму

Жахливе вимагає пояснення. Сталін і Пол Пот. «Зіг хайль» і «Смерть троцкістсько–зінов'євським вбивцям». Грім оплесків у країні, що називалася СРСР і перетворену у філію НКВС. Мільйони життів, що втратили зміст і ціну. І смерть, яка стала буденністю, універсальним способом вирішення проблем між людиною та владою. Чи був сенс у цих кривавих спектаклях? Чому вони користувалися таким успіхом у сучасників? Чи є межі терору, зайшовши за які, тиран перестає притягати співгромадян, а може у геноциду, як у досконалості, немає кінця? Про що думали, що відчували ті, хто голосував за диктатора, не знаючи – чи знаючи? – що завтра опиняться у камері тортур? У що вірили десятки мільйонів, які чекали своєї долі в той час, коли мільйони вже були знищені на очах у всіх? Чи мислиться інший кінець диктатури, крім смерті самого диктатора? І, насамкінець, найважливіше і найважче запитання: де шукати гарантії, що все це не повториться знову?

Хочу одразу зазначити, що жодний режим, навіть такий варварський, як сталінський, не спирається тільки на багнети. Не меншою мірою, ніж на силу, він спирається на психологічні особливості підданих. Внутрішню стійкість системи забезпечує відповідність масової свідомості базовим особливостям організації суспільства. Тоталітарна держава спирається на людей з певним типом свідомості, підтримує і заохочує їх. У той же час вона виявляє та знищує тих, чиї особистісні структури суперечать бажаній моделі. Якщо ми дійсно хочемо демократії, ми повинні усвідомлювати, що для досягнення її необхідно радикально поміняти свідомість.

Тоталітарний тип свідомості не треба плутати з його нерозвинутістю чи незрілістю – це цілісна, незаперечна та стійка система зі своєю внутрішньою логікою і стабілізуючими механізмами. Щоб зрозуміти, як така система може здійснюватись, треба перш за все зрозуміти і описати її саму.

Думка, яка намагається, що сталося в країні, що називалася СРСР, як зачудована, застигає перед подробицями кривавого терору, багатозначними цифрами втрат і зловісними фігурами вбивць. Гнів і страх паралізує нас, і замість аналізу ми чуємо прокльони. Тут не потрібна наука, тут потрібний Нюрберг. Але засудити терор і поставити пам'ятники його супротивникам і жертвам недостатньо. Пам'ятники можна знищити, можна забути, кому вони поставлені. Тільки аналіз і розуміння можуть зірвати з тоталітарної влади її містичне покривало і дати якщо не гарантію, то шанс на те, що минуле не повернеться.

Будь–яка стабільна влада тому і стабільна, що психологічно вона влаштовує багатьох. Щоб зрозуміти владу, а не тільки звинувачувати її, необхідно усвідомити, які наші потреби задовольнялися настільки патологічним чином. Без цього який–небудь новий ентузіаст тоталітаризму зможе воскресити його під незвичним обличчям. Безумовно, важливо зрозуміти, що «Сталін помер вчора», але ще важливіше розпізнати Сталіна сьогодні.

Історія XX ст. набагато більшою мірою, ніж будь–якого іншого століття, демонструє прориви у сферу соціокультурного життя найтемніших несвідомих сил, що до пори – до часу не помічалися, точніше – ігнорувалися. Але сили ці вривалися і вриваються в наш світ не звідкись, тобто ззовні: чорти виходять з нас самих, і хід подій, як виявляється, значною, а інколи і вирішальною мірою, визначаються такими, що набувають масового характеру, явищами як заздрість, ненависть, злоба – всім тим, що стає (на рівні масової психології) емоційно–енергетичною підосновою тоталітарних ідеологій і створюваних їхніми адептами режимів. А оскільки маса складається з індивидів (хоча, зрозуміло, як феномен і не зводиться до їхньої суми), то, відповідно, те, що проявляється в суспільній психології так чи інакше повинно бути укоріненим в індивідуальній психіці.

Світло на історичні події і реалії сучасності може бути пролите і завдяки розгляду людської психіки. Як у свій час показав З.Фрейд, психічне життя людини, що визначає її поведінку, є безперервною боротьбою глибинного несвідомого початку та індивідуальної свідомості, на яку покладається відповідальність за наші вчинки. Таким чином, будь–який історичний акт здійснюється завдяки діяльності (чи бездіяльності) людей, що спонукаються ірраціональними потягами, але зобов'язаних (як свідомі істоти) приймати тією чи іншою мірою раціональні рішення.

У своєму дослідженні психології мас З.Фрейд виходить з яскравих описів поведінки натовпу, даних Г. Лебоном, і погоджується з останнім в тому, що головними рисами, що характеризують поведінку людини в натовпі, є регресія свідомого і переважання несвідомого початку. Людина у натовпі щезає як культурна особистість, стаючи істотою інстинктивною та імпульсивною, яка втрачає відчуття відповідальності за все, що вона творить разом з усіма [275]. При цьому маса легко піддається навіюванню, легковірна та некритична, мислить образами і не сприймає розумних доказів.

У біології відоме явище прищеплення чужої структури. Вірус може атакувати бактерію. Його генетичний матеріал – ДНК (дезиксирибонуклеїнова кислота) потрапляє в середину бактерії, заволодіває її біохімічною структурою так, що протягом кількох хвилин вона починає продуктувати сотні нових вірусів, ідентичних загарбнику. Бактерія продовжує жити, але її структура вже інша: замість власних ДНК її біохімічними процесами управляє ДНК вірусу, хоча насправді та ж сама бактерія в дійсності перестала бути собою, втратила свою власну структуру і тим самим свою ідентичність.

Аналогічне явище, хоча на рівні інтеграції набагато вищому, можна зустріти в житті людини, коли захоплений якою–небудь ідеєю, спочатку чужою, а потім самою, ще не власною, він все для неї присвячує, нічого, крім неї, не бачить, готовий за неї віддати життя своє і чуже (звичайно, чуже легше). Подібно до згаданої бактерії, людина втрачає свою ідентичність; її думки, почуття, дії перестають бути вираженням її особистості, але стають вираженням структури, прийнятої ззовні. Люди охоплені однією й тією ідеєю, стають подібними як близнюки; соціальна диференційованість зменшується, проте зростає ефективність в тому розумінні, що всі тягнуться до однієї і тієї ж мети, нічого крім неї не бачачи. Людина, яка не розділяє тієї ж самої ідеї, стає на шляху її реалізації, стає ворогом, предметом, який заважає і який необхідно прибрати зі шляху. Велич мети – тут мова не про її об'єктивну цінність, але про суб'єктивну, як її відчувають одержимі нею, – визначає принцип: мета виправдовує засоби. Тому що, якщо хто–небудь все присвятить ідеї, то він вважає, що все навкруг нього також повинно бути присвячено цій ідеї.

«Хаос», «клубок протиріч», «нерозумний черв'як», «втілення невпевненості і помилок», будучи захоплений якою–небудь ідеєю і внаслідок цього втрачаючи себе, отримує замість цього порядок, цілісність, ясність і впевненість. Чим більше в людині внутрішня роздробленість, почуття слабкості, невпевненості та страху, тим сильніше прагнення до чогось такого, що поверне цілісність, дасть впевненість і віру у себе (власне не стільки в себе, скільки в ідею, яка заміщує «Я»). Відраза до самого себе компенсується образом себе як героя – прихильника ідеї. Почуття групового зв'язку збільшує атрактивну силу цієї фіктивної моделі. Людина стоїть перед альтернативою: бути таким, як інші, чи не бути взагалі. Тому що бути таким, як диктує ідеологія, означає поставити себе в ряди ворогів, що рівнозначно вироку до знищення. Між прихильниками однієї і тієї ж ідеології іде своєрідне змагання: не бути гіршим за інших, тому що це загрожує виключенням з групи.

З цього З.Фрейд робить досить логічний висновок про правомірність співставлення психології маси і несвідомого нашарування індивідуальної психіки. У натовпі людина ніби тимчасово втрачає своє свідоме «Я» і її психіка повністю виявляється у владі ірраціональних понять, тотожних по суті, тим, що заволодівають душами тих, які знаходяться поряд і опановуваних тими ж емоціями людей.

Однак аналогія між масовою психологією і психікою індивіда ставить питання про визначення відносно натовпу «свідомого» початку. І воно без утруднень знаходиться. Це лідер, вождь, демагог, охломон, фюрер – залежно від того, як ми оцінюємо самий масовий рух. Він бере на себе прийняття рішень, а, відповідно, і всю відповідальність за них, тоді як іншим залишається співати, за В.Висоцьким,

Не треба думати – з нами Той,
Хто все за нас вирішить!

Між лідером і масою, таким чином, здійснюється розподіл психічних функцій. Люди ніби передають свій інтелектуальний і моральний суверенітет тому, кому вірять і за ким йдуть, знаряддям в чиїх руках вони фактично, не розуміючи про це, погоджуються бути. Але, з іншого боку, маса тому і визнає за вождем право вести її, підтримує його гасла, що він обіцяє їй задоволення сподівань. І мова йде не тільки про усвідомлені (скажімо – матеріальні) потреби. Вождь, знімаючи з членів натовпу відчуття відповідальності, розкріпачує вихід витіснених і недопустимих в межах нор-

мального функціонуючого суспільства несвідомих устремлінь, що часто–густо відкриває шлях насильствам і безладу.

Таким чином, людина як елемент натовпу ніби переносить свою свідомість на лідера, передовіряє йому його і залишається при своїх емоціях, що збуджуються і маніпулюються вождем. Однак зв'язок між лідером і натовпом не обмежується одним лише розділенням психічних функцій за вказаним принципом. В її основі, як показує З.Фрейд, лежать і більш глибокі принципи лібідіозного порядку, пов'язані з наступними трансформаціями дитячого «едипового комплексу».

Для фрейдівського вчення принциповим постулатом є ствердження наявності сексуальних потреб не тільки у дорослих людей, але й у дітей, що задовольняють їх, природно, іншим способом. Звертаючись до сім'ї як до елементарної першооснови суспільства, З.Фрейд вважає, що хлопчик з раннього дитинства відчуває еротичний потяг до матері, несвідомо сприймаючи батька як конкурента. Разом з тим батько для нього – своєрідний ідеал, до якого він тягнеться і з яким хоче себе ідентифікувати.

Таким чином, від такого однозначного ставлення до матері і подвійного (за З.Фрейдом – амбівалентного) до батька у хлопчика починає формуватися елементарна схема соціальних відносин. Син визнає авторитет (і пріоритет) батька, за рахунок ідентифікації себе з ним, любить його, однак в той же час відчуває стосовно нього цілий спектр негативних емоцій, але таких, що придушуються. Витіснення цих негативних почуттів пов'язане з їхньою заміною зовнішньо позитивними, заснованими на тому, що батько сприймається і як гарант захисту від небезпек, які йдуть від оточуючого світу, і як патрон, захисник, покровитель.

Вироблена таким чином модель відносин (з їхньою емоційною підосновою) сина до батька стає потім матрицею всіх наступних ієрархічних зв'язків, в які людина виявляється втягнутою протягом життя. Патрон (вчитель, наставник, начальник, вождь, монарх) сприймаються в аспекті батьківських функцій. В ідеалі – люблячий покровитель і гарант безпеки. Образ батька переноситься на вищестоящі інстанції і в релігійній сфері втілюються в Богові як Небесному Батькові, моделюючи відносини людини і трансцендентного Абсолюту за зразком ставлення сина до батька. З іншого боку, проти нього в несвідомому постійно назріває протест, як правило такий, що витісняється, але інколи може прориватися і на зовні. Однак соціальні відносини, як відомо, будуються не тільки по вертикалі, але й по горизонталі, тобто так само, як у багатьох (а в традиційних – практично у всіх) суспільствах дитина має не тільки батька і матір, але також братів і сестер. Природні зв'язки між ними визначаються і спільною для всіх них самоідентифікацією з батьками (зокрема, хлопчиків з батьком), що, разом з тим, пов'язано і з конкуренцією між ними за увагу, ласку та турботу останніх. Кожен хоче бути найулюбленішим, а оскільки це більшості не вдається, то природною реакцією є вимога «рівності та справедливості». Діти, особливо старші, ревнують батьків до своїх братів і сестер, вимагаючи «справедливості» як «однакового поводження з усіма». Те ж потім повторюється в школі і далі протягом всього людського життя. У релігійній формі ці почуття виражаються в ученні про рівність усіх перед Богом та в імперативі любити одне одного як братів і сестер «у Христі». Дух соціальної справедливості, як констатує З.Фрейд, не скриває свого походження з початкових заздрощів. Кожен повинен бути рівний іншому і мати не більше, ніж будь–хто інший.

Взаємна конкуренція, таким чином, знімається ідеєю рівності (що сприймається свідомо з часів Ж. – Ж.Руссо, більшістю як вища справедливість) всіх «своїх»,

пов'язаним зв'язками любові та взаємодопомоги, стосовно «Батька», який їх любить. Таке почуття стає психологічною основою патерналістських відносин у всіх незахідних суспільствах. У світових релігіях образ такого «Батька» виступає як Бог. Але в секуляризованій свідомості XIX ст. і особливо XX ст. останній заміщується харизматичним лідером, «батьком народу» чи «батьком народів» – батьком фюрером від Й.Сталіна та А.Гітлера до Мао–Цзедуна, Кім Ір Сена чи Полпота. Він вимагається як гарант «рівності» і «соціальної справедливості», як верховний владика – замісник батька, якому «брати» довіряють повноваження влади.

Таким чином, психоаналіз дозволяє розкрити двоякий, по вертикалі та по горизонталі, механізм, що пов'язує масу в єдине ціле несвідомих кайданів, які відображають дитяче ставлення сина до батька і брата до братів та сестер. Як приклад монолітних мас З.Фрейд розглядає армію і церкву. Людям, які опинились в їхній структурі (в ідеалі, звичайно), притаманне одне переконання, що лідер (полководець чи духовний наставник, скажімо – римський папа) однаково любить усіх їх, точніше кожного («мене») нітрохи не менше, ніж всіх інших. Він сприймається як «батько», а вони – як «брати» і «сестри». Він приймає рішення і несе всю повноту відповідальності, вони ж – вірять йому, наслідують йому та виконують його накази. І характерно, що тоталітарні режими XX ст., які заперечували релігію, намагались, по суті, створити такі форми суспільства, які поєднували б у собі ознаки армії (дисципліна, беззаперечне підкорення нижчестоящих вищестоящим, жорстко структурована ієрархія, підпорядкованість особистого суспільно–державному тощо) і церкви (віра в ідеологію, ідейна вмотивованість вчинків, постійна участь у колективних діях обрядово–культового характеру тощо).

Коли ж таке, еротичне у своїй основі, але сублімоване, почуття щезає, внутрішньо єдина раніше монолітна маса перетворюється у сукупність об'єднаних спільною структурою людей, які не відчувають себе причетними до певного єдиного великого початку і тому нездатних до сумісних дій в ім'я певної спільної мети. Гомогенна маса розпадається на атоми, що турбуються лише про власні інтереси. Яскравий приклад тому – російська армія у Чечні. У неї не було і немає лідера, якому б довіряли, ні мети, з досягненням якої можна б було ідентифікувати своє життя (як у тих, хто боровся з фашистами в 1941–1945 рр.). Всім зрозуміло, що російська влада жене солдатів на смерть заради отримання на закордонні рахунки грошей за чеченську нафту і нафтопровід, що проходить через Чечню.

При цьому, згідно з психоаналізом, кожне почуття за своєю природою амбівалентне, так що сила любові, що проявляється, прихильності, відданості в межах однієї соціальної структури (народу, партії, держави, церкви тощо) обертається такою ж напругою негативних емоцій стосовно інших, «не–наших».

«Нашизм» (поняття, що вживалося в Росії на початку 90–х рр. стосовно свідомості екстремістських угрупувань «патріотичного» забарвлення) залежно від тих чи інших обставин може вилитися в релігійний фанатизм чи расизм, більшовизм чи фашизм. Все залежить від того, за якою зовнішньою ознакою (конфесія, раса, національність, політичне переконання, соціальний статус тощо) невдоволені своїм життям та інтелектуально обмежені, переповнені емоціями люди будуть проводити межу між «своїми» і «чужими». Перші тоді будуть наділені всіма позитивними якостями, а інші – оголошені ворогами та шкідниками, представниками темних сил тощо. При цьому характерно, що в такій маніхейській, чорно–білій парадигмі політичні реалії однаковою мірою описували не так давно і російські, і західні ідеологи (пригадаймо рейганівську метафору – «Імперії Зла»).

Таким чином, за допомогою психоаналізу можна розкрити не тільки позитивні зв'язки всередині людських спільнот, але і також скріпні їх негативні емоції відштовхування від «чужих». Сила любові всередині соціуму, за З.Фрейдом, прямо пропорційна силі ненависті, вивернутої назовні. Християнська «любов до ближнього» за певних умов обертається тортурами і вогнищами інквізиції, більшовистська «пролетарська солідарність» – червоним терором, голодомором і ГУТАБом, фашистське «братство за кров'ю» – геноцидом, таборами знищення людей і світовою війною. Чим же можна пояснити всі ці спалахи масової злоби? Пригадаймо головний принцип психологічної діяльності. Зі сфери несвідомого до свідомого поступають асоціальні, перш за все еротичні та агресивні, первинні позови, значною своєю масою як такі, що не знаходять задоволення і витісняються назад. Однак, будучи витісненими, вони зовсім не щезають, а намагаються знайти навколишні шляхи виходу: сублімуються в творчій діяльності чи стають джерелом неврозів та інших психічних розладів.

Останнє – крайній випадок. Однак постійна незадоволеність, неможливість володіння елементарними життєвими благами (сюди відноситься і сексуальне невдоволення) породжують хронічну злобу та агресивність з одного боку, і страх, пригніченість, відчай – з іншого. А це веде до роздратування і конфліктності, деструкції суспільних зв'язків та девальвації колишніх моральних і культурних цінностей, не здатних забезпечити людям нормальне життя. Ненависть, яка заповнює людей, вимагає виходу, породжуючі масові нервові зриви і загрожуючи багатьом психічними хворобами (знаходячи свою легітимацію у кожного в натовпі).

І при подальшому погіршенні життя, такий «очищувальний» душу вихід відбувається через виплеск негативних емоцій. Такого чину «катарсіс» може мати індивідуальні колективні форми. У першому випадку будемо мати ріст злочинності (в тому числі і корисно не мотивованої). У другому – масові виступи, від мітингів і демонстрацій до погромів і революцій, до вбивства тисяч мільйонів ні в чому не винних людей як це було в Радянському Союзі за період культу особи Сталіна. Останнє ж припускає, щоб такий спонтанний вихід агресивності був, по–перше, ідейно й морально вмотивований та виправданий і, по–друге, залишався би без покарання.

Перше завдання вирішують ідеологи, базуючи розподіл людей на «своїх» і «чужих», «добрих» і «поганих», «братів» і «ворогів», «білих» і «чорних», «арійців» і «семітів», «пролетарів» і «буржуїв». Вони конструюють ідеально–образний об'єкт локалізації масової ненависті, що наділяється всіма негативними властивостями власного несвідомого. Ненавидиться , по суті, цей абстрактний, карикатурний образ, що виставляється, а виплеск витісненої агресивності санкціонується на тих людей, які підводяться під нього як окреме під загальне.

Друга проблема знімається, як це на матеріалах Г.Лебона розкриває З.Фрейд, тим, що у людини в натовпі при повній пригніченості раціонального початку, яку накривають імпульси несвідомого, створюється відчуття всесилля, а тому (тим більше – при переконанні в правоті своєї справи) і вседозволеності, безкарності. Всю відповідальність за здійснюване несе вождь, який, висловлюючись словами О.Галича, «знає як треба».

Економічною стороною тоталітаризму є, як відомо, державна власність (як при комуністичних режимах) або жорсткий державний контроль (як при фашистських) на всі основні засоби виробництва. Влада знову з'єднується з власністю, як це було спочатку в найдавніших деспотичних цивілізаціях Шумера, Єгипту чи Перу. Люди-

на виявляється матеріально (як і у всіх інших відношеннях) повністю залежною від держави, не маючи інших засобів до існування крім тих, які вона їй надає. Відповідно, вона є абсолютно безправною в суспільно–політичному та соціально–правовому відношенні.

Повнота людини як суспільної істоти розщеплюється: маси виявляються безправним об'єктом експлуатації, який управляється і контролюється апаратом, а пануючі верхи, зосереджуючи в своїх руках всю повноту влади і власності, володіють затвердженим ними ж правом на насильство над покірною масою. При цьому у всіх прошарках суспільства спостерігається тотальна об'єктивація, відчуження індивіда, розчинення людини в масі через підведення його під безособові загальні стандарти. Психологічною стороною тоталітаризму, про це йшла мова вище, є масова свідомість «рівності» всіх як «братів» і «сестер» відносно вождя як «Батька», при лібідіозній прив'язці всіх до нього і вироблення на цій основі почуття ідентичності кожного з іншими членами суспільства. Зворотною стороною останнього виступає ненависть та агресивність стосовно всіх «чужих», «не наших», у вчинках яких бачаться причини бід і невдач, що настигають суспільство.

Людина виявляється ідеологічно запрограмованою гаслами та штампами, маніпульованою за їхньою допомогою носіями тотальної влади. Повнота її як психологічного суб'єкта розщеплюється: як елемент маси вона виявляється позбавленою можливості вільного вибору, а, відповідно, і моральної відповідальності, тоді як зовнішні, відносно її розуму, сили відповідно до власних потреб збуджують її емоційно–вольову (несвідому) природу, використовуючи її енергію у власних цілях. Персональні свідомість і почуття відповідальності, моральний початок відчужуються від людини так само, як засоби виробництва (власність) або політичні права.

Однак тоталітаризм знищує себе і економічно, і психологічно. І це відноситься не тільки до нацизму, який самовбивчо запрограмував себе на військову експансію, але й до комунізму (можливо, в першу чергу), який змирився, здавалось би, в епоху «розрядки» з правом панувати не на всій планеті. Його ідеологія заснована на тому, що лідери («розум, честь і совість нашої епохи») на чолі з сакралізованим вождем, перемагаючи незчисленних ворогів і розкриваючи їхні нові злочинні помисли, ведуть маси до певної кінцевої, матеріально виразної мети, умовно кажучи – до земного раю.

Але друге і, тим більше, третє й четверте покоління, «яке ведуть», не будучи задоволеним безкінечним, досить важким шляхом, втрачає віру в мудрість вождів і вірність вибраного шляху. Тим більше цьому сприяє спосіб життя лицемірних верхів та інформація, що приникає, про дійсний рівень життя в розвинутих (зі слабкорозвиненими себе ще не порівнювали – це наша теперішня доля) державах, за межами огорож «соцтабору».

За такої ситуації старіюча тоталітарна державно–ідеологічна машина (вожді та організатори якої все більше самі переймалися особистими корисними інтересами, втрачаючи інтерес до пануючої ідеології, що забезпечувала їхню легітимність) уже не була здатна акумулювати, трансформувати та спрямовувати в потрібне їй русло енергію витіснених невдоволених потягів окремих індивідів і соціальних груп, при тому, що пропагандистський апарат все ще значною мірою зберігав вплив на суспільну свідомість.

Однак в цілому, невдоволення, що накопичувалося у психіці величезної більшості людей, знаходило собі вже інші, незаідеологізовані виходи – від побуто-

вого пияцтва до організованої злочинності. Більше того, психологічна неможливість миритися й далі з безпросвітною злиденністю при погіршенні життя визначила намагання деяких до активних публічних проявів протесту, який передбачав ідейне обгрунтування – альтернативну існуючу доктрину.

Але така доктрина повинна бути зрозуміло сформульованою при засиллі попередньої ідеології масам. А тому вона не може за своїм інтелектуальним, етнічним чи естетичним рівнем принципово відрізнятись від попередньої, яка тепер так люто заперечується. Звідси, як альтернатива комунізму піднімається націоналізм, який намагається локалізувати негативні емоції мас на іншому народі, з якого створюється образ ворога. Як приклад, Росія: і справа не тільки у війні, що ведеться в Чечні, а у тій ненависті, яка проявляється стосовно всього кавказького народу. Однак вихід загальмованої агресивності у вигляді вибухів масового психозу, ненависті та насилля незмінно, за законом амбівалентності почуттів, у багатьох, як правило, змінюється розкаянням, глибоким переживанням своєї вини й ірраціональним страхом, що також характеризує стан людства протягом всіх десятиліть, що слідували за початком Першої світової війни [276].

4.6.2. Страх як особливість тоталітарної влади

Без перебільшення можна сказати, що вся світова історія після 1 серпня 1914 р. проходила і багато в чому ще проходить під знаком страху. В перший місяць Першої світової війни ще ніхто собі не уявляв, наскільки кривавою, руйнівною, затяжною і в кінцевому результаті безглуздою, тим більше – фатальною для наступної історії людства, вона виявиться. Однак незабаром це стало очевидним. Страх мучив солдат і офіцерів в окопах та їхніх близьких в тилу, у страху жили люди на територіях Бельгії, Галіції, Польщі, Сербії, Румунії тощо, що переходили в руки супротивника. У страху був вірменський народ, який першим відчув на собі геноцид турок.

Під знаком страху проходила і вся наступна історія, що ознаменувалася масовими репресіями, голодомором і геноцидом в тоталітарних державах, масовими репресіями часів Світової економічної кризи та Великої депресії 1929–1933 рр. на Заході, загибеллю мільйонів людей під час Другої світової війни, страхом перед термоядерною катастрофою, кривавими репресіями на релігійній і національній основі – до Афганського, Карабахського, Боснійського, Чеченського, Таджикського та багатьох інших конфліктів, що мали місце в останні роки включно.

Страх як соціальний невроз став у XX ст. однією з переважаючих емоцій великих мас людей. Ніколи ще людство не знало настільки страшних війн і озброєнь, здатних знищити на Землі все живе, так само як і нелюдських політичних режимів, які здійснювали планомірне винищення цілих народів та соціальних груп.

Терор деяких східних деспотів (як, наприклад, Самбіза в Персії, Цинь–Ші–Хуан–ді в Китаї) чи окремих римських імператорів (Тіберія, Калігули, Нерона) на цьому фоні. Вони могли знищувати окремих людей, кого особисто підозрювали або на кого їм доносили; спустошити те чи інше місто, яке вчинило опір (Олександр Македонський – Фіви і Тір, Іван Грозний – Казань і Новгород тощо). Це було жорстоко, але не виходило за межі раціональних завдань, що ставилися тим чи іншим політиком, спрямованих на зміцнення його особистої влади, перемогу у війні тощо.

На цьому фоні винищення фашистами євреїв і циган може сприйматися вже у психопаталогічній площині. Те ж саме слід сказати і про ситуацію в СРСР, навіть

ще раніше, – уже в рамках Громадянської війни (пригадаємо хоча б платонівський «Чевингур») і, особливо, в 30–ті роки – час масового психозу, репресій і винищення «класових ворогів».

Звичайно, необхідно погодитись з попередженням відносно того, що «...скороспішні психіатричні діагнози зовсім не відображають одночасні больові зміни психіки значної кількості людей. Це тільки аналогії, що дозволяють більш образно уявити картину суспільно–політичного життя, звертаючись до термінології, запозиченої зі сфери досить віддаленої від політичних колізій та масовидимих соціальних процесів» [277]. Однак з урахуванням зазначених раніше (за матеріалами Г. Лебона та З. Фрейда) особливостей масової психології, вживання поняття масового психозу і не передбачає збожеволення кожного окремого, взятого поза натовпом (мітингу, революційних дій, що вимагають смерті «ворогів народу», зборів тощо) індивіда. Він може залишатися сам собою, обережним прагматиком («реалістом»), але в натовпі поводитись відверто як усі.

Вартий уваги той факт, що, якщо на першому етапі своєї наукової діяльності З.Фрейд всю енергію витіснених потягів розглядав як по суті лібідіозну, то з часів Першої світової війни його погляди суттєво змінилися. Масовий клінічний матеріал, особливо люди, які потрапляли до нього з фронту, не дозволяв виводити всі психічні порушення з витіснених сексуальних імпульсів, а навпаки, демонстрував страшну силу закладених в людській природі агресивних потягів.

Поряд з інстинктом життя – Еросом перед очима вченого з'явився і його темний антипод: інстинкт агресії і смерті – Танатос. У результаті було визнано, що витіснятися можуть як лібідіозні, так і агресивні первинні поклики і, відповідно, страхи можуть бути пов'язані з нереалізованою енергією як тих, так і інших.

Несвідомою рушійною силою страху психоаналіз вважає витіснену енергію первинних покликів. Однак цим висновком питання про природу страху ще не знімається. Адже витіснена енергія може реалізуватися у найрізноманітнішій формі, включно до художньої чи наукової творчості. Таким чином, визначення психоенергетичної основи страху ще не пояснює природу самого феномену.

У спеціальній роботі «Страх» З.Фрейд схиляється «бачити у стані страху репродукцію травми народження», що задає алгоритм подальшому ходу його думки. Переживши травму народження, дитина одразу ж отримує від матері все необхідне. Мати охороняє її від зовнішнього світу, перед яким дитина абсолютно безпорадна. Природно, що відсутність її поряд породжує страх як репродукцію першого досвіду переживання небезпеки – народження. Поява ж у полі зору дитини батька і відчуття, що мати приділяє увагу і йому, створює передумови для остраху, що перевага в турботі буде віддана не йому, а іншому. Так, за З.Фрейдом, закладається ґрунт страху втрати любові з боку об'єкта, який турбується про дитину.

Але раніше чи пізніше права батька усвідомлюються як незаперечні, що забезпечуються багаторазовим перевершенням його сили. Авторитет батька вирішальною мірою формує «зверх–Я» як систему оцінкових нормативів, спрямованих на саму людину. Страх перед батьком, що живиться енергією витіснених імпульсів, з роками переноситься на страх перед «зверх–Я», що є, згідно з психоаналізом, основою соціального страху як такого. При цьому, звичайно, страх викликають і реальні об'єкти, небезпека з боку яких з роками все більше усвідомлюється. Все це визначає подвійну природу страху: страху невротичного – перед невідомим, що увіходить корінням в амбівалентне ставлення дитини до батька чи об'єкта, що замінює його (вчи-

теля, начальника, царя, Бога), і страху реального – перед речами відомими і дійсно небезпечними. При цьому типові випадки, коли ознаки реального страху та страху невротичного проявляються у змішаному вигляді: небезпека відома і реальна, однак страх перед нею надзвичайно великий, більший, ніж повинен би був бути. У цьому «більше» проявляється невротичний елемент.

Страх, що накопичується в душі людини, часто локалізується на певному об'єкті, який може бути досить безпечним – як миша, жаба чи павук. Але, як показує досвід, він може переноситись і на такі речі, як, наприклад, машини чи телефон, установи (КДБ в СРСР), на комуністів в західних країнах часів «Холодної війни», навіть тоді, коли людина не має жодних підстав особисто боятися того чи іншого.

Соціалізація дитини, основи якої закладаються в сім'ї, поєднана з втіленням в її психіку системи заборон та оцінкових нормативів, що породжують негативні відповідні реакції, які витісняються і сублімуються у вигляді страху. Це відбувається на фоні усвідомлення дитиною прав батька на увагу з боку матері. Наслідком є, по–перше, формування в дитячій душі репресивної структури «зверх–Я», що замінює батька, і покликаного слідкувати за дотриманням соціальних норм поведінки, а, відповідно, і викликаючий страх перед вищим, надособистісним авторитетом, і, по–друге, побоювання втратити любов того, хто турбується та оберігає – матері.

Зворотною стороною такого розвитку можна вважати як потяг до схвалення, підтримки з боку «зверх–Я», поєднуючись з батьком чи наступними соціокультурними замісниками (до Бога включно), так і намагання завоювати любов інших.

Сказане підводить до нового тематичного пласту, який можна було б визначити як проблему страху в зв'язку з історичними формами об'єктивації «зверх–Я». Мова йде про соціально–релігійний страх, поєднаний з потягом, захопленням і, в той же час, переносячи муки сумнівів віри в любов і турботу з боку того, хто, виконуючи функції батька, виявляється об'єктом локалізації страху – незалежно, чи то в традиційних суспільствах, Бог чи, як часто в історії XX ст., харизматичний лідер, вождь–фюрер, що поставив себе на місце земного бога, безгрішного, всемогутнього і всебачущого. Підходи до цього аспекту проблеми страху досить визначені в таких роботах, як «Тотем і табу», «Психологія мас і аналіз людського «Я», «Майбутнє однієї ілюзії» та «Невдоволення культурою» З.Фрейда.

Страх перед невідомим і незвичайним, тобто власне невротичний страх, як його визначає психоаналіз, переслідував людство протягом всієї його історії. Проблема історичних форм невротичного страху може стати однією з найцікавіших тем соціокультурного дослідження. Не маючи можливості зупинитися на ній спеціально, зазначу лише два основних образи «суспільної персоніфікації» «зверх–Я», що викликає глибинний страх та священне тремтіння людей: Бога (особливо в монотеїстичних релігіях) і харизматичного лідера–вождя. Їхні образи в індивідуальній свідомості, строго кажучи, не виключають одне одного, однак в принципі конкурують між собою. При пануванні релігійного світогляду Бог, зрозуміло, має ширше середовище прихильників (у нього, врешті–решт, вірять і земні володарі). Однак в умовах масової секуляризації, що почалася в епоху Просвітництва, тим більше – за диктатури атеїстичних режимів, образ вождя–фюрера стає (чи принаймні намагається стати) живим і єдиним втіленням колективного «зверх–Я» – «батьком нації» чи «батьком народів», а то й «вождем всього прогресивного людства».

При цьому суттєво підкреслити, що, як показує історичний досвід, такого роду страх–любов (до Бога чи вождя–фюрера) тим сильніше, чим жорсткіші заборонні

норми сексуальної поведінки у відповідному суспільстві. Зазначу, для Античності чи, тим більше, традиційної Індії, де практично не знали «проблеми статі», яка так сильно актуалізувалася в Європі та Російській імперії (крім З.Фрейда можна згадати і В.Розанова чи Д.Мережковського), такі почуття до персоналізованого «зверх–Я» не були характерними.

На матеріалах XX ст. чітко проглядається зв'язок між існуванням в умовах тоталітаризму і масовим поширенням невротичного страху, що накочувався приступами ненависті до демонізуючих «ворогів» (об'єктом локалізації такої ж невротичної ненависті) та пристрасного поклоніння, любові до вождя – «Батька», зворотним боком якого виступає такий же несвідомий страх перед ним. При цьому тоталітаризм XX ст., тобто тоталітаризм як такий в його комуністичному і фашистському різновидах, виступає незмінно пов'язаним з атеїзмом і табуацією сексуальної свободи. Бого–Батька колективне «зверх–Я» попередньої епохи заміщує Батько–вождь, на якого переносяться пов'язані між собою страх і любов, тоді як адресовані йому ж (за законом амбівалентності почуттів), але витіснені агресивні емоції вихлюпуються у вигляді ненависті до його ворогів – «ворогів народу».

Саме ж загострення цих почуттів і їхня сила прямо залежить від об'єму витісненої енергії, тобто врешті–решт від ступеня нереалізованості природних людських потягів і прагнень, як лібідіозних (розглянутих З.Фрейдом особливо уважно), так і всіх інших, у тому числі й пов'язаних із задоволенням як елементарних, так і вищих духовних потреб. Цим пояснюється зв'язок соціально–політичної атмосфери, що породжує тоталітаризм, з бідуванням і нестатками широких мас в СРСР, Німеччині, Китаї чи інших тоталітарних утвореннях XX ст.

З 1914 р. страх крок за кроком, рік за роком, регіон за регіоном охоплював і захоплював світ, досягнувши своєї кульмінації (у планетарному масштабі) в роки Другої світової війни.

Щось якщо не зовсім схоже, то принаймні подібне з екзистанціальним досвідом нашого століття людство переживало в епоху ранніх цивілізацій – в Месопотамії чи доколумбовій Америці, коли переможці у війні, боячись подальшого опору переможених (оскільки дієвих методів контролю над ними ще не існувало), поголовно знищували чоловіків, що потрапили в полон, інкорпоруючи в свій склад як неповноправних осіб жінок і дітей (в Бабиному Яру чи Освенціумі знищувались і жінки з дітьми – порівняння знову не на користь XX ст.).

Тому важко не погодитись з одним із патріархів сходоведення І.М.Дьяконовим, коли він проводить паралелі між психологічним станом суспільства стародавності і лише недавно пережитих нами десятиліть. Він пише, що люди його покоління, як люди в давнину, жили поряд зі смертю, більше очікуючи померти, ніж вижити [278].

Цю паралель можна доповнити і співставленням трагічного світобачення ранньої давнини і XX ст., обумовленого (природно, в якісно різних формах) відчуттям розпаду попередніх органічних зв'язків, відчуття покинутості, закинутості у світ, беззахисності людини. В.М.Топоров так характеризує духовну атмосферу переломного періоду ранньої давнини: «Початкова історія древньозахідних держав утворює поле битви між космологічними та історичними принципами. Тут вони виступають у найбільш очевидній протиставленності. Людина втрачає зв'язок з космологією, з попередньою гармонією макрокосмосу, з всесвітнім розумом, але ще не знаходить достатнього опору в історії, не обростив історичних зв'язків, не вкорінився в історичному ґрунті. Звідси почуття покинутості, самітності, безнадії, що породили ес-

хатологічні бачення Іпусера і Неферті..., які відчули страх перших зустрічей з історією» [279].

У столітті, що закінчилося, це почуття покинутості та загубленості для масової людини було породжене втратою віри в Бога як гаранта вищих цінностей і кінцевої справедливості. До якоїсь межі такі почуття в умовах тоталітаризму компенсувались інфантильною довірою до влади маючих – особливо до вождя–фюрера. Але ось увесь звичний лад у соціалістичних країнах захитався, тріснув і розсипався.

І суспільство знову охопив страх – перед невизначеністю майбутнього, перед невідомим. Держава патерналістського типу – соціалістична держава – розписалась у своїй повній нездатності справитись з породженими нею ж самою проблемами. І люди, які в ній виросли і нею виховані, у своїй абсолютній більшості раптом усвідомили себе «беззахисними», тобто як таких, що не мають захисника, «доброго пастиря» – хоча б в особі якого–небудь чергового Брежнєва, не кажучи вже про Бога, якого залишилися давно. Додамо сюди надзвичайно великий об'єм енергії витіснених, людських бажань, при об'єктивному погіршенні з року в рік якості життя. Так що страх, який охопив весь пострадянський простір, стає абсолютно зрозумілим. Іншими словами, незвична ситуація завжди викликає почуття страху, який можна визначити як «дезинтеграційний» страх, тому він викликається порушенням існуючої структури інтеракції, що сформувалася в ході життя індивіда, з його середовищем. Ця структура дозволяє певний ступень передбачення того, що відбудеться, і планування своєї активності. Правда, під час життя постійно доводиться стикатися з чимось новим і незвичним, внаслідок чого структури інтеракції з оточенням весь час руйнуються і формуються заново. Однак «нове» ніколи не буває абсолютно новим, у ньому міститься багато елементів знайомих, так що навіть у незвичній ситуації не стаєш абсолютно безпомічним. Існує певна межа толерантності до незвичного, тобто до того, до чого людина не звикла, за якою наступає панічна реакція страху і безпорадності. При цьому одне посилює інше: почуття паніки паралізує цільову активність, а неможливість діяти посилює страх.

Як пишуть відомі київські соціологи, Є.І.Головаха, Н.В.Паніна, виявившись у ціннісно–нормативному вакуумі, посткомуністичне суспільство відчуло себе «божевільним», яке не відчуває меж нормативної поведінки. Ця ненормативність, загальна анація сама по собі є формою соціальної патології, загальною для всіх систем, що радикально перетворюються. У цьому розумінні її паропонують називати «соціопатією», розуміючи під нею «... таку форму соціальної патології, яка в умовах безнормності сама створює «паталогічну» (з точки зору стабільного суспільства) норму поведінки. Якщо психопатологія є болісним порушенням механізмів адаптації індивіда до соціальних норм і вимог..., то соціопатії виникають у тих соціальних умовах, коли руйнується сам об'єкт адаптації – соціальні норми і вимоги – і люди втрачають первинні орієнтири свідомості і поведінки» [280].

Таким чином, поки масова ідеологія не дискредитує себе в очах її рядових адептів, поки люди зберігають віру в те, що через ненависть і насильство відносно «чужих», у боротьбі з ними, можна досягти щастя для самих себе і «своїх», маса на чолі з її вождем–фюрером, обгортаючись у форму тоталітарного режиму, «живе і перемагає», знищуючи у тенденції всіх, хто відмінний від неї. Як співалось у пісні: «Хто не знами, той проти нас», а на рівні високої політики пояснювалось: «Якщо ворог не здається, його знищують».

Але, з іншого боку, коли економічні, репресивно–політичні та психологічні основи тоталітарного суспільства починають руйнуватись і воно починає розвалюва-

тись, з'єднана раніше маса швидко атомізується, і її члени вже не мають жодної спільної мети, усвідомлюючи лише власні – дрібні й вузько егоїстичні. Починається гоббсовська «війна всіх проти всіх» при тому, що люди нікому (на суспільному рівні) не довіряють, маючи, як правило, для того всі обгрунтування.

Такий стан породжує антипатію до теперішнього і зневіру у майбутнє, при зростаючій ностальгії за минулим, коли хоча б усе було зрозумілим, заробітні платні, хоча й мізерні, виплачувалися регулярно, і життя було хоч якось упорядкованим, принаймні «правила гри» були зрозумілими. А ці настрої, що фіксуються соціологічними опитуваннями, можуть знову визначити поворот в бік тоталітаризму [281].

4.6.3. Культ як абсолютна цінність сакральної влади

Офіційна версія радянської історії була вироблена на XX з'їзді КПРС. Культ особи – так була охарактеризована суть політичної системи за 50–х рр. М.С.Хрущовим, і його соратники бачили у обожнюванні керівника не тільки ідеологічне обгрунтування терору, але й пряму його причину. Історичні події були пояснені психологічним феноменом. Зараз багато дослідників намагаються знайти відповідь на запитання: чи були у цих процесів хоч якісь об'єктивні соціально–економічні причини? Вченому важко повірити у те, що механізм загибелі мільйонів, джерело незчислених матеріальних втрат був чисто духовним, невмотивованим і суб'єктивним, як культ особи, створений за бажанням цієї особистості. Але так чи інакше, слово було сказане і виявилось вдалою ідеологічною знахідкою. «Культ» – означає міф, містифікація, тобто щось варварське, язичницьке, нехристиянське, що затемнює реальність, дохристиянський бог. І дійсно, за іронією долі, в ролі божества виявився атеїст Сталін. Великодержавна література (читайте – придворна) постійно наділяла його такими епітетами як: «теплий», «гуманний», «чуттєвий» і «мати» (!?). Разом з тим, новий бог «стальний» (читайте – холодний, недоступний, емоційно відчужений), «могутній», «Вольовий», «твердий», але зовсім не люблячий і всепрощаючий, сильний недосяжною величчю, караюча мезумовність якого визначає невідворотнє підкорення. Але якщо не Свята Трійця, то що ж тоді?

Пустуюче місце поваленого християнського Бога зайняла не нова божественна особистість атеїстичної модифікації (для цього їй не вистачає повної трансцедентної сутності), а забуте майже два тисячоліття тому язичницьке божество, яке може безжалісно покарати, безпричинно вбивати, одноосібно вирішувати питання життя і смерті.

Язичницький бог воскрес, як фенікс, з пітьми тисячолітнього забуття і замість християнських храмів звів по всьому простору, що називався Радянський Союз, свої жахаючі подоби з бронзи та граніту. Пригадаймо, що саме такий вигляд мав язичницький бог, при першій релігійній реформі Володимира. Перун, точніше Перкунас, якого він запозичив зі Швеції, і капище, яке стояло на місці сьогоднішнього Софіївського Собору, постійно вимагали людських жертв. Але не забуваймо, що поряд стояв цілий сонм язичницьких богів, які були нижче Перуна за рангом і підпорядковувались йому. Чи не це ми маємо і тут? Все керівництво було нижчими богами, включаючи й тих, хто представляв Україну, таких як: Раковський, Постишев, Каганович, Хрущов тощо.

Християнство було утоптаним у болото ідолопоклонництва. Нове божество міцно ствердилося не тільки в духовному житті суспільства, воно отримало уречев-

лене, матеріальне втілення. Тому відповідь на запитання старої з фільму Т.Абуладзе «Покаяння» не зовсім вірна. Шлях все таки веде до храму, але не до християнського, а до язичницького.

Таким чином, відбулася підміна віри, а відповідно, її об'єкту і, головне, способу її прояву у житті людей. Оголосивши хрестовий похід проти «опіуму для народу», нове божество і нова віра були все тим же «опіумом».

У всіх сучасних розвинутих суспільствах християнство змінюється світовідчуттям звільненої особистості й екзистенціонально–орієнтованої самосвідомості. Це передбачає діалектичну трансформацію образа Бога в етичні принципи справедливості, правди та любові [282]. Іншими словами, релігійно–сакральні цінності переростають в особистісно–секулярні, що передбачають самореалізацію і самоактуалізацію особистості на основі цінності «буття». Однак у випадку, що розглядається, подібна еволюція була призупинена. Вона не влаштовувала нове язичницьке божество, що оголосило релігійну війну всім «конкуруючим» богам. Багатовікові гуманістичні (нехай навіть абстрактні) традиції християнства були замінені язичницькою концепцією людини–тварини, що призвело до духовного і, що найстрашніше, до морально–психологічного регресу. У болото була втоплена категорія загальної любові, а, відповідно, і вся християнська ціннісна структура, що передбачала загальнолюдський рівень морально–психологічного розвитку [283]. Вона надзвичайно абстрактна для людського розуму. Для нього немає цінності ні загальнолюдської (хоча б у теорії, як у християнстві), ні навіть національної як шляху до першого. Є одна домінанта, одна ціннісна точка відрахунку – «класово–радянська». Заради неї і Великого Батька – Бога Сталіна – все дозволено: вбивство, брехня, насильство, терор. Головна мета доступна і зрозуміла «мудрому вождю», який думає за тебе і відповість за скоєне. Все інше – нісенітниця і «буржуазні пережитки».

Примітно, що у всіх вивчених джерелах (нагадаю, це ще довоєнні роки) яскраво виражений дух агресивності, протиборства, опозиції. Все не радянське було ворожим, проти якого слід було боротися. Тим самим гарантувались більше злиття суспільства і стійке ствердження власних позицій, що відбивалося навіть в показниках економічного розвитку. Немає тепер «людини» як такої, вона щезла як «родове поняття» і «абсолютна істота» [284]. Є «класовий товариш» і «прогресивне людство». Все зводиться до антиномії – «друг – ворог», що визначається з «висоти» язичницького тоталитаризму Верховним божеством та його жрецями. Все було вплетено в єдину казуальну ланку. Вінчала її горезвісна теорія «загострення класової боротьби» на фоні універсальної параної: навколо кишать «шпигуни імперіалізму і недобиті вороги».

Однак повернімося до Великого божества. Еволюція і функціонування культу визначалися суворою соціально–психологічною логікою. Сталін був оточений ореолом невизначеності. Він не любив входити у безпосередній контакт з масами і, як правило, особливо у перші роки своєї влади, спілкувався з народом через своїх посередників – наближених, тим самим надаючи свободу для дії механізму атрибуції бажаних якостей. Стіна мовчання і втаємниченості, вибудувана з метою прикриття ораторської неспроможності, згодом фактично обернулася однією з найбільш дієвих передумов культу. Дефіцит інформації породжував міфи через атрибуцію ролі, але ролі незвичайної, нечуваної і небаченої – божественної. В цьому розумінні примітно, що, як правило, об'єктом величань ставав не Сталін–людина, а його образ – бюсти і зображення. Якщо застосувати релігійну термінологію, то тут можна зазначити відо-

му тезу католицької церкви: «Бог непізнаний. Він пізнаний у своїх проявах, а все є суть проявлення Його». Язичницький бог Сталін також непізнаний. «Він живе у темряві», він бачений тільки у своїх проявах, а прояви – це вся країна; які неозорі простори для творчої уяви! Тут і надія, і віра, і незадоволені несвідомі бажання. Сталін і «рятівник» [285], і «визволитель» [286], і «захисник» [287], і «брат» [288], і «бальзам» [289]. Офіційній пропаганді залишалось лише «підгодовувати» легенду та спрямовувати на вірний шлях у випадку виникнення одиничних, нетипових відхилень. Створюється враження, що функціонувала специфічна соціогенна потреба, майже вітальна необхідність в релігії, вірі, хоча б у язичницьке божество. Для реалізації цієї потреби об'єктивно існували не тільки внутрішньо–психологічні, але й зовнішньо–соціальні умови. Принаймні язичницький Бог більш конкретний та відчутний у бронзі, граниті, на картинах, ніж уперто і практично безуспішно навіювані ідеали «світлого майбутнього». Навкруги безвихідне, темне сьогодення, в майбутньому – невиразне майбутнє, і тільки Бог зможе спрямувати, визначити, показати шлях. І він виник: все віднині спрямовується Великим батьком – Сталіним.

Таким чином, є внутрішнє і зовнішнє веління: треба вірити, тому що немає більш безпечного шляху психологічного захисту. Не відбувся передбачуваний стрибок людства з царства необхідності в «царство свободи». Сліпа необхідність в образі язичницького божества, жорстокість його жреців і соціальна дійсність, що диктувалася ними і тільки ними, не перестала «...бути сліпою силою, чужою і ворожою людям» [290]. Не було іншого настільки ж доцільного вибору, і народ вибрав. Треба було вірити, навіть якщо бог – язичницький, навіть якщо це призвело до морально–психологічного регресу.

Але регрес в якомусь розумінні ще й бажаний, тому що звільняв від багатовікових інтрапсихічних морально–релігійних кайданів і відчуття вини. На заміну цьому нова релігія пропонувала біхевіоральні критерії, більш широкі можливості для прояву свободи совісті: «Віднині думати не грішно, злочинно діяти». А отже, думай і бажай, що заманеться («займайся прелюбодіянням», «дивись «з захватом»), але не чини так, інакше будеш покараний. І не зсередини (відповідно внутрішній моральності), а ззовні – Божеством і його жрецями, його дзеркальним відображенням.

Таким чином, одне з найбільших морально–психологічних досягнень християнства – внутрішній моральний контроль – був замінений зовнішнім. Більше того, людина раніше не мала права вбивати або зраджувати навіть ворогів, і навіть в ім'я віри Пресвятої Трійці, а тепер можна було дати волю негідним інстинктам, якщо, звичайно, перед тобою «класовий ворог», в ім'я Сталіна, в ім'я нового, язичницького божества.

Але як же подібна думка співвідноситься з тезою справжньої віри? Чи все ж таки це був страх? Вище я розкрив психологічні основи страху при тоталітаризмі. Але, на мою думку, про страх можна говорити лише напочатку, потім він поступово починає трансформуватися у віру. І справа не тільки в тому, що психологічно люди не можуть довго існувати в умовах перманентно–фруструючого, персонального страху. Згідно з теорією когнітивного дисонансу, роблячи якийсь вчинок, людина повинна якось оправдовувати свою поведінку, внести оптимальну когнітивну гармонію, переконати себе в тому, що саме так вона і мислить. Підтримкою цьому переконанню служить постулат: «Всі так чинять, а відповідно – й думають». І відповідальність за етичний вчинок рівномірно розподіляється серед сірої аморфної більшості (дифузія відповідальності), про який людина може судити по суворій

інформаційній цензурі і несміливим натякам. Схвалення батька–божества, який багато в чому замінював «мого» патріархального батька (трансференція) знімає будь–яку проблему. Павлик Морозов, безперечно, герой, хоча і зрадив свого рідного батька, адже, що таке рідний батько у порівнянні з батьком–богом?

У світлі сказаного неважко побачити джерела рабської покори. Все має свій зворотній бік. Якщо Сталін великий, то я малий, ницість, непомітний. Якщо він – батько, я – син, який покірно намагається заслужити батьківську любов. Якщо Сталін – сонце, то я – пилюка, прах. Він – геній, мудрець, а я ... Людина виявилась поваленою з християнського п'ядесталу «обожненого людського індивіда» і «абсолютної істоти» до рівня язичницької «людини–тварини» [291]. «Я» – ніщо, «ми» – все. Поза «ми» ти безособова невизначеність, принижена ницість. «Все з самого початку морально, оскільки робиться від імені мас» [292]. А «світосяйний» керівник мас – батько–Сталін. Це навіюється офіційною пропагандою, і такий вибір язичників.

Подібний вибір мав ще одну несвідому передумову. Приймаючи чиєсь безумовне владарювання і зверхність, людина тим самим визнає свою підпорядкованість і рабство. А останнє має очевидні переваги: якщо індивід у своєму розвиткові не досяг рівня особистості, то «рабство» дає йому почуття психологічного комфорту, безпеки, безвідповідальності та внутрішнього спокою (чистоти совісті). «Задана» певність звільняє від тягаря відповідальності за соціальні й етнічні рішення. «Зверху» є керівник і «люди розумніші від тебе», вони подумають і вирішать за всіх і за кожного окремо.

Виникає запитання: як бути з неминучими негативними проявами? І тут починає діяти могутній коловорот групового мислення, раціоналізації, виборного сприйняття. Перш за все людина відмовляється бачити очевидне. Не хоче бачити, тому що це протирічить образу, який сформувався і пропагандується, але якщо й захоче, то не зможе – все виправдовується посиланнями на складність внутрішньої ситуації, шпигунів, невідворотність помилок тощо. Знову забезпечується рабська когнітивна гармонія, де немає і не може бути напівтонів, лише чорний і білий.

Припустимо, однак, що людина бачить репресії, нелюдську несправедливість. Але якщо про побачене неможна говорити навіть самому собі, а тим більше якимось чином діяти, то який з цього всього сенс? До того ж є «запасний вихід», ще одне надійне прикриття: Великий керівник ні про що не знає. Винні Берія, Вишинський, хто завгодно, тільки не Сталін. Якщо б він взнав, що твориться у країні, караючий меч тут же опустився б на голови винних.

Уявімо далі, що людина усвідомлює те, що відбувається, і роль, яку відіграє у цьому Великий Батько. Як же виглядати чесним і порядним у власних очах – адже якщо бачиш, розумієш і нічого не робиш, то ти – боягуз, лицемір. У таких випадках спасає нова раціоналізація: «я один нічого змінити не можу» чи «можливо, все це дійсно необхідно, адже ми у ворожому оточенні». Таким чином, мовчання знову виправдане і навіть корисне. Людина, що пройшла подібний шлях, стає небезпечною подвійно. Муки совісті, які вона успішно подавляє, час від часу знову дають про себе знати, особливо при зіткненні з іншою «розуміючою, усвідомлюючою і порядною» людиною. Кожен такий порив пробуджує в ній моральну неповноцінність, і щоб здобути душевний спокій, вона вливається в ряди бійців з «інакомислячими», мета яких – знищення «конкурентів». Методи відомі – простіше всього обмовити, видати чи просто показати у поганому вигляді. Найстрашніше тут – це формула виправдання такої поведінки: «я теж чесний, не менше від

тебе, ти не можеш і не маєш права бути чеснішим за мене». У того, хто став на шлях підлості і кровопролиття, немає зворотного шляху, залишається повністю упевнити себе у власній правоті.

Звичайно, підтримкою такої поведінки може бути тільки влада, яка набуває при сформованих умовах (точніше, поверненя в минуле) язичницького культу сакрального характеру. Як правило, вона відділена від суспільства, закрита від поглядів. Ця ознака несла очевидний характер. Вища влада являла себе підданим у суворо зафіксованих традицією випадках: свята, ювілеї, з'їзди, поховання тощо. Реальна механіка влади була принципово закрита. Цікаво те, що ні у кого, за виключенням ліберальної інтелігенції, ця закритість влади не викликала сумнівів, невдоволення. Вона сприймалась масовою свідомістю як повинність. Інформація, що виходила від самої влади, виставляла владу як трансцендентну. Потреба широких мас в інформації задовольнялася чутками. Вони були викривленими, не мали сакрального статусу, тому що виходили не від влади, яка ніколи не може помилятися.

Влада поза відповідальністю і над законом. Влада мислиться як така, що постає перед творцем. В монотеїстичному суспільстві вона відповідальна перед Богом, в язичницькому – зростається з ідеєю Бога, є його еманацією. Тому немає і не може бути інстанції, перед якою вона могла б відповідати. В радянській ситуації реалізувався принцип відповідальності нижчої влади перед вищою. Ієрархічна модель.

Некритичність влади в радянську епоху була масовою і не знала будь–яких винятків. Критика була тільки зверху вниз. Причому вона доходила до якогось певного рівня, наприклад, до рівня міському. Інколи була критика зверху окремого відомства, міністерства. Але будь–яке відомство – частина сакрального цілого. Влада як ціле була невідповідальна, тобто непідсудна нижчим рівням. Звичайно, була відповідальність нижчої влади перед вищою. Як мені уявляється, в радянський період, з одного боку, відповідальність влади делегувалася від верхнього рівня до нижнього, з іншого боку, будь–який начальник намагався прикривати своїх підлеглих. Ситуація була досить невизначеною.

Говорячи про сакральність влади, треба сказати про її відповідальність і невідповідальність. Сталінська – тоталітарна, при якій лідер влади абсолютно безвідповідальний. Під ним – політична еліта, партія, будь–який представник, який був відповідальний перед лідером влади. Друга модель – післясталінська: з переходом до колективного керівництва безвідповідальним стає верхній рівень як ціле. Причому цей перехід ніс у собі зерна розмивання, заперечення, тому що традиційній свідомості ближче ідея про безвідповідальність однієї вищої особи.

«Партія і Ленін – близнюки–брати». Тут Маяковський відтворює традиційну модель: є народ (в даному випадку це партія) і є володар – тотем. Вони єдині, тобто взаємозамінні. Тотем є певним містичним відображенням суспільства як цілого, а суспільство – як ціле тотема. На цьому будується тотемічна свідомість, звідси виростають такі процедури, як вибір влади. На цьому базується ідея бунту. Суспільство як ціле виявляється рівнозначним правителю, і якщо він перестає виконувати функції тотема, тобто стає несправжнім, його необхідно замінити. Дані уявлення ми знаходимо й у феноменах радянського періоду. Після зняття керівника з посади його потрібно було забути. Вилучити з бібліотек його твори, забрати посилання на нього з літератури, забрати всі зображення цієї особи з полотен, навіть з кадрів кінохроніки. Приклади цього ми всі пам'ятаємо. Зняття будь–кого з вищих керівників з посади знищувало образ сакральної влади як досконалої і єдиної, знищувало міфологіч-

ну модель, тому про цей факт потрібно було забути. Він табіювався, забирався зі свідомості. Про нього люди емпірично знали, але він ніби магічно не стверджувався.

Сакральність влади проявлялася і в тому, що вона була поза і над законом. Мається на увазі, що носій влади непідсудний. Якщо потрібно було розібратися з його реальними злочинами, то питання вирішувалось не правовим шляхом, а іншими способами. У кожному конкретному випадку вирішувалось питання: наскільки цей злочин відомий, хто за ним стояв, які сили були проти нього тощо. Народові, як правило, доводилось, що ця людина пішла на пенсію. Була ціла система «замазування» злочинів відповідно до рангу особи, що їх вчинила. Відповідно до місця ієрархії змінювалася й міра відповідальності. Сама непідсудність, надзаконність у масовій свідомості не викликала протесту.

Звичайно, все це було не егоїстичним завоюванням агентів влади. Без сумніву, ця модель відповідала інтересам політичної еліти, але, перш за все, її характерні риси відповідали масовим уявленням про владу. Якщо б вони суперечили традиції, очікуванням людей, вони не змогли б реалізуватися.

Соціальні регулятори можуть базуватися або на ієрархії, або на універсальних законах, нормах, процедурах. Ситуація сакральності протистояла праву. Суспільство, яке сакралізує носіїв ієрархії, не може бути правовим. Право передбачає, що священними є тільки норми і процедури. Право за своєю природою не передбачає витягів. Навіть у царській Росії ієрархічність не дозволяла відстоювати свої права, не кажучи вже про радянську епоху. Практично право не могло працювати у великому ієрархічному суспільстві. Наприклад, у Москві дуже багато різних рівнів, важко було навіть визначити, хто вищий – директор Великого театру чи замісник міністра. Будь–які конфлікти вирішувались неправовим чином. За природою цієї моделі право не могло в ній працювати.

Право власності в історії виступає як головна екслікація сакральних об'єктів. Саме визначення богів – володар, господар – вказує на те, що мислиться сакрально як такий, що володіє. В цьому розумінні сакральна влада передбачає, що ця влада є володаркою. І якщо ця влада мислиться як перебуваюча на певній території, то вся ця територія і все, що на ній присутнє, і є об'єктом її володінь. Ідея приватної власності пов'язана в Європі з реформацією. Людина наділялася певною сакральністю, яка несла в собі дух Божий і ставала суб'єктом, володарем власності. В радянській ситуації, коли вся сакральність притягується до влади, влада і виявляється володаркою всього. Крім того влада розглядалася як джерело всіх благ. Пригадаймо звичайні вимови радянського часу: влада тебе вивчила, влада тебе виховала, дала освіту. Кожен з нас з самого початку був у боргу перед владою. Влада збирає щось певне, накопичене суспільством, потім розподіляє. Вона була саме тією сутністю, яка подавала блага. Людина була боржником влади завжди. Як пишуть ідеологи сакральної влади – «Ти завжди у боргу перед владою. Ти ніколи не відпрацюєш цих боргів. Її благодійність не піддається виміру». Це відноситься до дуже архаїчних уявлень. Влада з'являється перед богами і опускає від них свою благодать на суспільство, а її відпрацювати не можна. Можна тільки відповідати любов'ю, відданістю, за неї воювати тощо. Тільки безкінечним її визнанням ми можемо виказати свою подяку. Влада сприймалась як сила, яка творить соціальний і культурний космос. У Радянському Союзі кожна людина усвідомлювала себе в певному співвідношенні з владою, координувала себе з нею. Уявлення, що я сам по собі, а влада сама по собі, було

вищою мірою нетиповим. Вона сприймалась як тотем, як певний космічний центр, і весь світ сприймався через цей центр (відторгнення є форма притягання – коли ти з цією владою борешся, то парадоксальним чином втягуєшся у неї). Людина танцювала від влади, як від пічки, вибудовувала відповідно до неї свою модель космосу.

Посилання на класиків марксизму–ленінізму, на рішення з'їздів у всіх століттях, дисертаціях, книгах – це звернення до влади як до носія онтологічної сутності. Вихідна точка для розгортання людей космосу. Будь–який текст є по суті своїй сакральним, будь–яка стаття – ритуальна подія, яка розгортає модель космосу. І якщо при цьому ми не співвідносимо цю модель з першовчителем, з черговим пленумом, ми розгортаємо якийсь підозрілий космос. Ці речі не вербалізувалися, але їхня присутність багато про що говорила. Влада як творча сила постає як справжнє буття, як вища достовірність. Кожен конкретний епізод радянського життя мислився через підключення до влади. Вона є джерелом, яке розгортало радянське життя, онтологічним початком. У той же час вороги цієї влади не мали власних персон. Троцький, Бухарін та інші не мали власного вираження, читати ми їх не могли, не було ні їхніх фотографій, ні біографій. Гітлер зображувався тільки карикатурою (так само як і Троцький, Бухарін, та інші).

У радянські часи засекречувались і закривались будь–які повідомлення про невдачі, катастрофи на підприємствах. Це зрозуміло, тому що кидало на владу негативну тінь. Але приховувались і стихійні лиха – землетруси, посухи тощо. Зовсім сильні, які не можна було не визнати, висвітлювались вкрай обмежено. Справа у тому, що влада, згідно з архівними уявленнями, – це сила, яка стояла перед божественними та космічними стихіями. Вона захищає народ від космічних негараздів. Якщо трапляється голод, інші нещастя, це означає, що влада втратила силу. Так, голод під час правління Годунова у масовій свідомості був свідченням того, що він не справжній цар, у нього відсутня сакра, яка прикриває народ від нещасть. У цьому плані радянські правителі демонстрували дуже тонке розуміння традиційної ментальності: не можна «спокушати» малих сил повідомленнями про нещастя. Вони бувають тільки там, де влада не сакральна. З цієї ж причини приховувався і голодомор в Україні у 1932–1933 рр., так і в 1996–1948 рр.

Атрибути – джерело істини, наділені вищим і вичерпним авторитетом, пов'язані між собою і взаємодоповнюючі. Пригадаймо, що у всіх суперечках радянського періоду судження влади виступали як останні аргументи. Щоб обгрунтувати будь–яке ствердження, потрібно було наводити як доказ вислови класиків марксизму–ленінізму, діячів партії тощо, пов'язувати свої праці, статті з ними, посилатися на них. В принципі не могло бути сфери самореалізації, яка претендувала б на автономність. Будь–яка теоретична дискусія закінчувалась яким–небудь судженням влади. Проблема тим самим знімалася, тому що це судження виступало як абсолютна істина.

Влада виступала також як космізуючий та упорядковуючий ентропію початок. Пригадаймо будь–яке місто за радянських часів. Хаос, але в міру наближення до центру, до будинку райського, виконкому відбувається впорядкування території. Площа, все засаджено ялинками, все чисто. Джерелом впорядкування виявлялася сама сакральна влада в цій іпостасі. Впорядкованість зникала в міру віддалення від влади. Вона впорядковувала космос. Але дана влада всесильна, але не загальна та всепроникаюча. У радянські часи керівнику під час поїздок по місцях в обов'язки входило зайти в яку–небудь крамницю. Туди спеціально завозили продукти, різний дефіцит. Тобто начальство своєю появою ніби наближало це місце до ідеалу. Всі зна-

ли, що поряд зовсім інші магазини. Кому потрібний цей обман? Це можна пояснити тільки як ритуал, характерний для сакральної влади. Для прикладу наведу дві цитати. Перша – «РКП ніколи не помиляється, РКП завжди права, РКП завжди передбачає вірно хід подій, РКП володіє максимальною мірою талантом, розумом і характером. У проміжках між партійними з'їздами цими якостями володіє ЦК РКП, а в проміжках між засіданнями пленумів вони належать Політбюро ЦК» [293].

Друга – «Церква свята. Це властивість церкви, можна сказати, самоочевидно... Життя церкви є певна вища діяльність, до якої ми прилучаємося, а через це й освячуємось... Святість є сама сутність церковності – можна сказати, що іншої її властивості не існує» [294].

Довіра до влади як носія абсолютної істини виникає з її сакральної природи. Але влада була істина як ціле, хоч окремі її представники могли помилятися. Разом з тим, вона була надморальним судом. Ми пам'ятаємо, як М.Хрущов відсунув виплату по облігаціях. Цей акт був пограбуванням народу. Але це не підлягало моральній оцінці, тому що робилось у вищих інтересах. Та хіба тільки цей приклад? Пригадаймо те ж саме пограбування вже в часи перебудови, коли протягом кількох днів проводився обмін п'ятидесяти карбованців (міністр фінансів Павлов). Скільки людей не обміняло цих купюр, відповідно втративши свої заощадження. Все відповідало принципу: хто не встиг – той спізнився.

Єдність і неподільність влади – одна з корінних ознак сакральної влади взагалі. Розділившись в самій собі влада – не сакральна. У цьому розумінні радянська модель дуже цікаво інтерпретується. Все її внутрішнє розчленування (партійні й урядові структури) було умовним. Це були дві іпостасі одного цілого. Розділення влади, позиційний конфлікт були неможливими. Позиційний конфлікт переводить ситуацію сакральної влади в ситуацію влади як соціального інституту. Х з'їзд партії народив цю модель.

Ще необхідно вказати на такі ознаки цієї влади, як її вічність, надособистність та всесильність. Зрозуміло, що влада була вічною і відносно минулого. Все, що відбувалося до 1917 р., до радянського періоду, – тільки початок історії. У підручниках основне місце приділялося радянському періоду. 1917 рік сприймався нами як акт творення історії. До цього були тільки предтечі, апостоли. У цьому розумінні радянська влада була вічною. З неї починалася історія і продовжувалася вічно.

Надособистність влади проявлялася у наступному. Пригадаймо мову, якою влада спілкувалася і говорила. Привітання, вручення нагород – яскрава ілюстрація її надособистності. Носій влади не є звичайною людиною. І мова його, і стиль його, і форма виставлення себе народу повинні бути іншими. Сакральна влада може існувати у двох моделях: іманентній та трансцендентній. Троцький, Радек – вони відпрацьовували швидше іманентну модель, тобто були трибунами, вони зверталися до почуттів. А перемогла сталінська модель – надособистісна, трансцендентна, яка говорить короткими формулами, виставляє себе дуже недовго на екрані. У цьому плані трансцендентне прочитання влади більше відповідало традиційним масовим очікуванням і їхнім уявленням про справжню сакральну владу.

Склався ритуал безпристрасного повідомлення, який розпоряджався у потрібні моменти масовими ефектами («оплески, довготривалі оплески, ... що переходять в овації, всі встають» тощо).

Всесильність влади проявлялася в тому, що гасло «Ріки потечуть назад» означало, що немає законів природи, які б були сильнішими за владу. Влада сама створює

закони природи. У 1938 р. на засіданні вченої ради Інституту червоної професури був відмінений закон вартості для соціалізму. Екологічна наука була неприйнятною для традиційної свідомості, тому що лімітувала господарські рішення, що приймалися владою.

Крім того, влада була закрита для будь–яких розмірковувань. Цей атрибут пов'язаний з апофатичною настановою, що трактувала владу як трансцендентну сутність. Пригадаймо реакцію відторгнення у мас на інтелігентські розмови. Не треба думати, до влади можна тільки прилучатися – під час мітингів, свят тощо. Прилучення носить характер трансцендентний, містичний.

Підводячи підсумки, хочу сказати, що тут описаний тільки тотемний рівень влади, де вона є тотемом, який виражає весь космос – і природний, і культурний. Наступний рівень приходить пізніше. Біблія вже дає нам подвійне уявлення про владу. Влада – це і сакральна сутність, і спокуса, це і добро, і зло. З цієї подвійності влади випливає інверсія, про яку я писав вище.

Сама модель традиційної влади не вичерпується тим, про що я сказав. Тут висвітлена радянська модель, якою вона була у радянській масовій свідомості. Крім цього рівня були й інші. Але повернення до тотемічного рівня ілюструє дуже цікаве явище радянського періоду –зворотній рух у минуле, рецесію, повернення до добіблейських форм культури і свідомості.

4.6.4. Тоталітарна влада і свідомість

Об'єктивно життя в тоталітарному суспільстві важке й небезпечне. Усвідомити світ тоталітарної системи таким, яким він є насправді, означає назавжди втратити спокій і впевненість у наступному дні. Звичайно, не дивлячись на глобальну брехню пропаганди, найбільш інтелігентні і внутрішньо незалежні люди зберігають власну точку зору на суспільство та свою долю в ньому. Як сказав О.Мандельштам: «Я не змовчу, не заглушу болі, але накреслю те, що креслити вільний». Свідомість людей набагато важче зробити одноукладною, ніж їхнє буття. Незгодні є при будь–якій диктатурі. Перед ними два шляхи – героїчний шлях боротьби з системою і свого роду аутизм, коли людина, все розуміючи, з ким має справу, намагається втекти від будь–яких конфліктів з суспільством. Але більшість вибирає інший шлях захисту – психологічний. Щоб втекти від страху та болісності, досягти внутрішньої рівноваги, людина ладна йти на глибокі й радикальні викривлення реальності. Розділивши з владою її картину світу, людина отримує не тільки надію на виживання, але й, що набагато важливіше, можливість щастя. Така людина здатна побачити себе настільки ж абсолютним і всемогутнім, як сама влада, частинкою якої вона себе відчуває: « Я знаю, місто буде, я знаю, саду цвісти, коли такі люди в країні радянській є». Цей специфічний досвід злиття з владою є, видно, настільки цінним і неповторним, що через десятиліття людям, які його пережили, важко відсторонитися від цього переживання і віднестись до нього з критикою. Ззовні радісний ентузіазм тоталітарної особистості здається сліпим і нерозумним. Зсередини він же досконалий, повний змісту і не потребує жодного раціонального обгрунтування, тим більше критики. Це подібно до дитячої гри.

Дійсно, тоталітарна свідомість, що дозволяє людині не бачити очевидного й вірити у надзвичайне, багато в чому нагадує свідомість дитини. Фіксація почуттів на батьківських фігурах і нестійкість емоційних оцінок всього іншого світу, некри-

тична залежність симпатій і антипатій до людей, від ставлення до них батьків – все це закономірно для маленьких дітей. Песик добрий, поки не вкусив; вкусив – і став поганим. Хлопчик поганий, тому що б'ється. Перестав битися, дав цукерку і став добрим. У дорослих цього не повинно бути. Але піддані тоталітарних імперій з легкістю і частково відверто проклинають як заклятого ворога того, хто ще вчора був прибічником і соратником вождя. Вони готові бачити товариша в тому, від кого вчора очікували нападу, і ворога в потенційному союзнику, як це трапилось у СРСР та у Німеччині в 1939 р.

Однак зводити тоталітарну свідомість до відставання й інфантилізму, як це інколи робиться, було б великим спрощенням. На відміну від інфантильної свідомості, яка поступово виходить на реальність і тому з часом стає дорослою, тоталітарна свідомість з реальністю не пов'язана зовсім і, відповідно, не несе всередині себе можливості до зміни. Дитина, яку лякають псами, боїться їх не тому, що пес її колись вкусив, а тому, що вірить мамі. Але, набуваючи свій досвід спілкування з тваринами, вона може виробити власну оцінку, незалежно від ставлення батьків. У дорослих, які живуть при тоталітарному режимі, такої можливості немає: з об'єктами своєї любові та ненависті – з вождями і ворогами – вони практично не співвідносяться. Серйозним випробуванням була війна. Під час війни тоталітарна свідомість волею–неволею стає більш реалістичною і тому частково руйнується. Чи не розумінням небезпеки цього процесу для влади була викликана повоєнна хвиля сталінських репресій?

Центральною характеристикою тоталітарної свідомості є віра в простоту світу, тобто, що будь–яке явище може бути зведене до такого, що легко описується, наочному сполученню кількох первинних феноменів. У психології особистості існує **поняття когнітивної комплексності.** Це міра тієї системи координат, в якій людина описує для себе інших людей і все, що оточує її. Чим більше осей в цій системі, тим складнішу, взаємозаперечну (а отже, тим реалістичнішу) картину світу здатний відобразити суб'єкт. Проста, одно–, двомірна модель призводить до того, що випадкові й багатозначні зв'язки між явищами мимоволі закріплюються, один варіант їх оголошується вірним, всі інші – девіаціями. Класичним наслідком віри у простий світ є національні забобони, дуже, до речі, характерні для тоталітарної свідомості. Стереотипи можуть бути позитивними чи негативними, але вони завжди є фатальним збідненням реальної багатомірності світу, в тому числі будь–якого етносу. Віра в простий світ не дозволяє відчути ні власну індивідуальність, ні індивідуальність близької людини, самі стосунки між людьми зводяться до реалізації найпростіших схем. Однак спрощення світу має не тільки очевидні моральні, але й, можливо менш очевидні, політичні наслідки.

Віра в простий світ відповідальна за прийняття катастрофічних за своїми результатами управлінських рішень. Носії цієї віри не здатні побачити явище в єдності його позитивних (наприклад, корисних для людини) та негативних рис і тяжіють до одномірних оцінок, які далеко не завжди доречні. Якщо щось погано, то воно всім погано, якщо ж добре – то теж всім. А відповідно, будь–яка соціальна подія чи природний феномен повинні бути об'єктом загальної підтримки чи безкомпромісної боротьби.

Якщо світ простий, то дії, спрямовані на його покращення, повинні бути також простими, якщо й не технічно, то за ідеєю. Нестача води вирішується поворотом рік, нестача грошей – друкуванням нових, демографічні проблеми – забороною абортів, поширення інакодумства – переповненням психлікарень.

З усіх можливих рішень тоталітарна влада з дивною постійністю вибирає найгірші. Тут, звичайно, немає злого наміру – критерієм вибору, поряд з намаганням ще раз підтвердити велич влади, була орієнтація на простий варіант, який не перевищував за ступенем складності складність картини світу тих, хто приймає рішення. За простими рішеннями стоїть примітивне уявлення як про причини проблем, так і про наслідки дій влади. Взаємозв'язок і взаємозалежність світу практично в усіх його природних і соціальних проявах ігнорується.

Ілюзія простоти створює ілюзію всемогутності – будь–яка проблема може бути вирішена, достатньо лише віддати правильні накази. Проста картина світу стосується не тільки природи, але й суспільства. Вона диктує особливий спосіб вирішення соціальних проблем, послідовно розділяючи соціум на наших і не наших, добрих і поганих. До нескінченної боротьби між ними зводиться, фактично, весь історичний розвиток. «Хто не з нами, той проти нас» – це не проста фраза, яку хотілося б залишити в минулому, це афористичне вираження ідеології простого світу. Якщо в світі немає нічого, крім напівтонів, персоніфікованого добра і зла, то обов'язкові експерименти, якими жахнуло XX ст.

Віра в те, що світ в основі своїй простий, приводить до поширення характерного для всіх тоталітарних режимів негативного ставлення стосовно знання взагалі й інтелігенції, як його носія, зокрема. Якщо світ простий і зрозумілий, то вся робота вчених є безумовною витратою народних коштів, а їхні відкриття та висновки – спробою запаморочити людям голови. На відміну від раціоналістичної науки, яка заперечує непізнаність, тоталітарна свідомість не приймає й непізнаності. Світ не тільки простий, але вже зрозумілий. Будь–що незрозуміле є закономірним заплутуванням стрункого світу, що не містить вже жодних суттєвих таємниць світу. Це не тільки устремління до тоталітарного контролю, але й своєрідна естетика.

Віра в простий світ проявляється й у ставленні людей до політичної системи, в наданні переваги тому чи іншому способу організації суспільства. Якщо світ простий, то немає потреби в складних і навіть неповоротних демократичних процедурах. Демократія – вибори, голосування, обговорення – потрібна тоді, коли світ складний, а отже, рішення як мінімум неоднозначне.

Простота влади означає і її єдність. Пропагандистське кліше, що декларує єдність народу і влади, настільки ж обов'язкове в тоталітарній системі, як портрети диктатора. Принцип поділу влади та інші труднощі чужі носію тоталітарної свідомості: подібно до цього для дитини в дитячому садку добра вихователька є гарантією від всіх неприємностей. Об'єднання всього і всіх є універсальним рецептом в лікуванні будь–якої хвороби. Всі суспільні рухи повинні об'єднуватись. Письменники, люди, за визначенням, індивідуальної праці, повинні стати єдиними.

І влада, і народ тоталітарної системи змінюються, як і весь інший світ. Соціальний, культурний, технічний розвиток можна загальмувати чи прискорити, але в цілому він іде сам по собі, що б з ним не робили. Офіційна ідеологія всіх тоталітарних суспільств орієнтується на бурхливий розвиток економіки, науки, техніки. І однак, звичай тоталітарного суспільства вражає своїм консерватизмом. Це добре відомо на прикладі радянського суспільства минулих років. Всі елементи суспільного життя – лідери, інститути, норми, стилі – застигли в непорушності. Новації побуту та культури ігноруються до того часу, поки не імпортовані в такій кількості, що сприймаються як давно відомі. Винахідництва не використовуються, відкриття засекречуються. Паспортна система прив'язує людей до місця проживання. Стабільність цін і

доходів, всупереч здоровому глузду, підноситься як досягнення влади. Нелегко зрозуміти, як все це поєднувалось з економікою насильницького ринку та «перетворюючою світ» теорією соціальної революції.

Явне протиріччя між боротьбою за гальмування прогресу та цілями всебічного розвитку, що проголошувалися, переконує нас у тому, що боротьбою цією рухає глибоко несвідома, ірраціональна система вірувань, надій і сподівань. Віра в те, що влада і суспільство незмінні, що вони були створені раз і назавжди в нульовій точці великої революції, веде, природно, до систематичної чистки історії. Реальні зміни, що відбулися в суспільстві, заперечуються або ж пояснюються, подібно НЕПу, тимчасовим відступом від генеральної лінії, яка завжди була однією і тією ж. В романі Оруела Міністерство правди зайняте тим, що змінює всі екземпляри урядової газети «Таймс» за всі роки випуску відповідно до кожної нової зміни політичного курсу. Коли Істазія з супротивника стала союзником, а Євразія, навпаки, супротивником, газети минулих років почали розповідати, що завжди було так, як тепер. Режим відчуває себе повним господарем самого часу, що оберігає урядову правду відповідно до бажань уряду. Час виявляється ілюзійним, таким, що має властивість тягнутися до нескінченності, зворотним і циклічним, в ньому все повторюється, все має свої прототипи. Добре те, що вже було. Сталін – це Ленін сьогодні. Минуле в тоталітарній свідомості має точний початок, який зазначений приходом до влади діючого режиму. Майбутнє, навпаки, невизначене та відкладене до нескінченності. Завдяки відстрочці в майбутнє далекі цілі й плани, що не збулися, суміщають ідеали суспільного прогресу з закостенілою реальністю. Життя сьогодні оголошується несуттєвим порівняно з щастям майбутніх поколінь.

Для тоталітарної свідомості все існуюче розумне; як було, так і буде; краща новина – відсутність новин. Саме таке ставлення до змін, часу, історії було у багатьох з нас. Навіть природне розуміння того, що вожді – довгожителі також смертні, не пов'язувалось з можливістю змін. Та зрештою, чи було воно, це розуміння?

Вожді старіли, але їхні портрети не мінялися. Фантастична історія Доріана Грея сотні разів здійснювалась в нашій дійсності у перевернутому вигляді. Там портрет, старіючи, розраховується за гріхи людини, яка не змінюється; у нас же символ виявляється настільки важливішим за реальність, що здійснюється нове чудо і вічним, нестаріючим виявляється символ. З Брежнєвим це не вдалося – телебачення зашкодило, а Сталіна люди десятиліттями сприймали як людину одного і того ж, п'ятидесятилітнього віку зрілості та мудрості.

Все, що ми знали про вождів, було спрямоване на те, щоб навіяти нам якщо не впевненість у їхній безсмертності, то максимально відстрочити в нашій свідомості це недоречне джерело нестабільності, – здається, єдиний, який не могла подолати система. У тоталітарній свідомості незмінність світу може забезпечити тільки безсмертя вождя. Ця абсурдна віра тільки продовжує культ влади, доводячи до логічної межі ідеї виключності та всемогутності першого керівника. Не виключено, що самі лідери розділяли ці ідеї, хоча жоден не взнає про те, до якої міри вони усвідомлювали їх. Не випадково, мабуть, що мало хто з керівників тоталітарного спрямування потурбувався про наступника.

Віра у незмінність світу тягне за собою недовір'я до змін. Психологи знають, що буденна свідомість взагалі схильна переоцінювати інваріантність і передбачуваність людських вчинків, недооцінюючи в той же час вплив ситуації та внутрішню здатність до розвитку. Подібність притаманна і для політики. Від людини, яка була не більш

ніж апаратним працівником і, вірогідно, причетної до мерзотності старої влади, чекають повторення того ж. Подібні очікування, що є прямими наслідками віри в незмінність світу, повисають важким тягарем на ногах тих, хто намагається змінити його, і можуть стати зброєю в руках їхніх супротивників. Погану службу вони послужили М.С.Хрущову, викриття якого мимоволі обмежувались власною його причетністю до терору.

Найбільшою мірою відірваність тоталітарної свідомості від реальності проявляється у вірі в чудесні властивості світу. Вичерпний образ світу, в якому чудеса відбуваються наяву, ніщо з'являється з нічого, а причинно–наслідкові зв'язки порушуються, підкоряючись волі ентузіастів, дав А.Платонов у «Ювенальному морі». Пастухи в пустелі, не маючи навіть цвяхів, будують вітряну електростанцію, яка враз розв'яже всі їхні проблеми. Вітряк будується за допомогою чуда і повинен творити чудеса. Тільки таким чином можна виконати план по м'ясу і молоку, який настільки не пов'язаний з реальністю, що сам фактично є планом чудес. Планування чудес було звичайною практикою сталінських п'ятирічок. Завищені плани корегувались у бік збільшення і після провалу констатувався успіх. Здійснюючи індустріалізацію, влада була кровно зацікавлена в створенні культу техніки. Чудесам прогресу надавалися магічні властивості, які повинні були разом виправдати вкладені в них витрати, що перевищували будь–які розумні межі. Звичайні для XX ст. технічні явища ставали певними сакральними предметами, прямо пов'язаними зі святинями культу влади. Лампочка Ілліча, Біломорканал ім. Сталіна, найбільший у світі літак «Максим Горький»... Потрібні й непотрібні завоювання технічного прогресу несли в кожен будинок віру у всемогутність влади і повинні були сприйматися людьми саме у цій магічній якості. Однак нав'язування цієї віри владою було швидше способом доведення законності своєї легітимізації.

Влада стимулює та експлуатує віру в чудесний світ, але віра ця існує і поза культом влади, і поза культом техніки. Відвертий утопізм Ціолковського та Федорова, Хлєбникова та Філонова, Чаянова та інших став пам'ятником цій вірі, що лежала у самій глибині революційної ідеології і зовсім не чужій науковому погляду на світ. Фантасмагорія Булгакова донесла до нас образ розкладу цієї мажорної віри. Всемогутність владної сили зіставлена з безпомічністю реальної людини, абсолютно відчуженої від сучасного їй соціального життя, яка сподівається лише на абстрактне, ніяк не співвіднесене з реальністю чудо: «Рукописи не горять». Дивне відчуття впізнавання, яке пережили наприкінці 60–х років читачі «Майстра і Маргарити», було пов'язане не з побутовою стороною роману, а з сутнісними характеристиками тоталітарної системи, де постійно відбуваються чудеса настільки страшні, що добра і справедливості можна чекати не від Бога, який, видно, відвернувся від людей, а від диявола. Самі ми застали пізній етап переродження віри, коли вже і влада, і техніка, і офіційна культура не тільки втратили свою чудотворну силу, а й узагалі перестали приваблювати до себе увагу. Розпад тоталітарної свідомості, який відбувався у брежнєвську епоху, був позначений незвичайним розквітом ірраціональних вірувань.

У своєрідній містичній формі описувалась і роль партії у житті суспільства. Постійне протиставлення помилок і злочинів керівників певній іманентній правоті, присутній лінії партії, перетворює саму партію з політичної організації в магічну силу. Вона повсюди, як божество, анонімна, таємнича та всесильна. Її втручання повинно автоматично розв'язувати всі проблеми. «Радянські люди знають: там, де партія, там успіх, там перемога». Але у вірі в чудесний світ є і більш тонкі прояви, які ще не

переборені. У багатьох культурах стародавніх часів великого значення надавалось самому імені божества. Деякі народи вірили, що висловлене ім'я нечистої сили дасть владу над нею. Інші, навпаки, вважали, що безпека гарантується замовчуванням, неназиванням певних імен та слів. За всім цим стоїть уява про те, що слово само по собі може змінити реальність. Хоч як це дивно, з чимось подібним ми зустрічаємось і в буденному житті. Замовчування одних сюжетів і нав'язливе повторення інших відображало примітивну віру тих, хто відповідав за пропаганду, що частота вживання певних слів впливає на громадян більше, ніж все інше, про яке вони знають і яке бачать. Достатньо мовчати про Афганістан, і війна стане ніби неіснуючою.

Тоталітарній свідомості притаманна також віра, яка визначає картину світу – те, яким сприймається суспільство, людина, всесвіт. Але коли емпіричний світ усе ж виявляється іншим, коли перекручувати його відповідно до віри стає вже неможливим, у справу включаються інші механізми. Віра тоталітарної свідомості доповнюється і надією, і любов'ю. Якщо в певній ситуації світ являється людині лякаюче складним, що незрозуміло змінюваним, несправедливим, який не відтворює потрібних чудес, залишається надія на те, що все це лише тимчасовий випадковий відступ від справжньої сутності буття. Така надія, за відомими механізмами відбіркового сприйняття та суб'єктивного оцінювання, здійснює сама себе. Очевидна несправедливість, допущена стосовно мене чи моїх рідних, це не більше як випадкова помилка, що не псує загальної картини. З другого боку, віру супроводжує любов – висока і пристрасна оцінка саме тих варіантів буття (тобто форм людської поведінки, суспільних інститутів і всього іншого включно до явищ природи), які відповідають первинним віруванням. Просте переважає над складним, старому надається перевага над новим тощо. В результаті дія цих посилюючих одне одного соціально–психологічних механізмів вірування тоталітарної свідомості не просто перекручує реальність, вона перетворює її. Вважаючи, що світ повинен бути саме таким, яким він бачиться – простим, справедливим, незмінним і чудесним, і ніяким іншим, носії тоталітарної свідомості підганяють реальність під свої уявлення. Система дає для цього масу можливостей.

Найлегше реалізується любов до простоти. Світ – тепер уже реальний світ, а не уявлення про нього, – катастрофічно спрощується. Національна своєрідність придушується. Сільське господарство регіонів стає монокультурним тощо.

Здійснити тотальну справедливість розумним управлінням, як правило, не вдається. Тут, щоб підігнати реальність під нормативні уявлення про неї, влада йде на пряме насильство. Несправедливі каліцтво і убогість тих, хто став інвалідом, захищаючи Батьківщину, – Сталін прибирає їх з очей у спеціальні резервації. Несправедливі привілеї начальства в розореній війною країні – дачі загороджуються, саме нагадування про пайки і розподільники стає злочином. У результаті таких хірургічних операцій факти несправедливості у свідомість не потрапляють, і емпірична реальність насправді здається більш справедливою. Зараз видно, наскільки глибоко вкорінились подібні уявлення. Багато людей навіть повідомлення про стихійні лиха сприймають як доказ руйнування царства справедливості, коли потяги з рейок не сходили, а землетруси і тайфуни спрямовували свою руйнівну силу лише проти наших класових ворогів.

Я вже говорив про те, що вся практика тоталітаризму спрямована на перетворення динамічного світу, що змінюється, в незмінний, застиглий. Доводиться визнати, що в певних межах це вдається – життя не змінюється, кошмар вічний. Символічно, що на бутафорській залізничній станції, збудованій гітлерівцями при в'їзді

в Треблінку, табір смерті, висів бутафорський годинник. Намальовані стрілки завжди показували один і той же час – час у Треблінці зупинився. Однак жодна влада не може відмінити закони природи, зробити світ прекрасним. Уявлення про чаклунство світу і про головного чаклуна – владу – руйнується при зіткненні з дійсністю. Чудо є порушенням закону збереження, з нічого робиться щось. На якийсь час чудо можна замінити фокусом. Сталін обіцяв виграти війну «малою кров'ю, могутнім ударом», тобто чудом, яке, як відомо, не відбулося.

Звичайно, чим більше замкнутий світ тоталітарного режиму, тим довше можна морочити людям голову. Головне – позбавити їх можливості перевірити те, що їм каже вождь, – співвіднести ще з реальністю. Там, де є таємниця, можливе чудо. Роблячи таємницю з усього, влада робить чудо можливим всюди.

Повного успіху в маніпуляції свідомістю влада домагається далеко не завжди. Люди живуть не в інкубаторах, зовсім припинити контакти людини зі світом не виходить, а отже, і віра тоталітарної свідомості не абсолютна. Характерно, що люди фізичної праці, які безпосередньо стикаються з незмінними законами природи, в цілому стійкіші відносно тоталітарної демагогії, ніж інтелігенція. Селянин повірить у таємних злочинців на підприємствах чи в уряді, в хаос, який панує за межами священних кордонів, але ніколи не погодиться з тим, що врожай може подвоїтись завдяки мудрим вказівкам зверху. Чим більше реальності, тим менше любові до вождя. Але тільки на силі режим стояти не може – принаймні, не може стояти довго. Недаремно Наполеон казав, що багнети добрі всім, крім одного, – на них неможна сидіти. Навіть окупаційні режими намагаються створити структури влади, що виключає часткове самоуправління, щоб трохи звузити зону застосування прямого насильства.

Апарат насильства може бути задіяний в будь–який момент. Але влада завжди зацікавлена в тому, щоб люди не опиралися. Хлібні поставки початку 30–х років (це стосується передусім України), які розорили селян не менше, ніж продрозкладки, здійснювались у більшості випадків без застосування військ. Будь–який опір є збоєм механізму функціонування тоталітарної системи. Навіть «робота» Треблінки та інших таборів смерті була організована таким чином, щоб максимально відтягнути момент розуміння. Люди усвідомлювали, що їх ведуть на смерть, лише безпосередньо перед дверима газових камер. При найменшому опорі, порушенні режиму конвеєр знищення захлинувся б у потоці приречених. Одного насильства не вистачало – воно співіснувало з обманом.

Якщо мета влади не зводиться до знищення, їй необхідно будувати й інші механізми, крім насильства. В основі державної влади, мріяв ще Ж. – Ж.Руссо, повинна бути згода громадян на те, щоб ними управляли певним чином. Але для такої згоди потрібні аргументи, а аргументи – справа ризикована. Їх можна піддавати сумнівам, заперечити, навіть відкинути. Тоталітарна влада ніколи не вдається до обговорення своїх дій. І все ж один доказ на її користь про всяк випадок є завжди – небезпечна ситуація, що загрожує самому існуванню народу та суспільства: або зовнішня загроза, реальна, видумана чи спровокована; чи важкість економічних і соціальних проблем, що стоять перед країною; чи, нарешті, відсталість, нерозвинутість населення. Все це з точки зору прибічника диктатури вимагає пильності, єдності, різних ривків у розвитку і безумовної довіри до влади. Порушення прав людини розглядається як невідворотна і майже справедлива плата за безпеку та прогрес.

Зона згоди поширюється не стільки на методи, скільки на проголошення владою мети. Для багатьох жертв тоталітарних режимів ці цілі стояли настільки високо,

що вони готові були пробачити владі використання будь–яких засобів для їх досягнення, в тому числі й насильства над собою. Таке виділення чогось одного як найбільшої цінності та оголошення всього іншого неістотним є однією з форм спрощення світу, притаманного тоталітарній свідомості. Вибудовується ієрархія цінностей, в якій все, навіть власне життя, вартує надзвичайно мало порівняно з чимось на зразок родового тотему, яким розпоряджається влада. Це прекрасно описав Артур Кестлер, герой якого, не відчуваючи жодних теплих почуттів стосовно своїх катів, розуміє їх, схвалює їхні дії і, нарешті, стає співучасником власного вбивства.

Звичайно, абсолютно неправильні ідеї зустрічаються так само рідко, як абсолютно істинні. За роздумами ідеологів тоталітаризму є й певна правота. Навіть пацифістськи налаштовані люди погоджуються з тим, що якщо армія існує, то вона повинна бути побудованою за принципом єдиноначальності. Але користь тоталітарного управління досить відносна.

Будь–яка влада, навіть заснована на відвертому насильстві, намагається легітимізувати себе, переконуючи народ у власній необхідності та виправданості тих жертв, на які їй доводиться йти. Теорія загострення класової боротьби в міру наближення до соціалізму є характерною спробою такого самовиправдання. Ідеологи тоталітарних режимів витратили багато сил на те, щоб у кожній конкретній ситуації довести, що ситуація є надзвичайною. Правда, їхні супротивники вважали і вважають, що ці надзвичайні обставини створюються владою у її власних інтересах. Але і ті, й інші погоджуються, що надзвичайні ситуації, які виникли, вимагають надзвичайних заходів. А надзвичайні міри – це і є тоталітарна влада над людиною. Відповідно, є обставини, за яких тоталітарний режим ефективніший, ніж демократичний. Вважаю, що це уявлення є одним з тих міфів, які у великій кількості створює тоталітарна система в пошуках самовиправдання та залякування. Міф цей нерідко поділяють і ті, хто стоїть поза цією системою і є її супротивниками. Видно, віра в ефективність тоталітаризму і страх перед ним пояснює, чому Чемберлен і Деладьє, не дивлячись на розвідувальні дані, що були в їхньому розпорядженні і повідомленнях послів, повірили гітлерівській пропаганді та катастрофічно переоцінили військову міць Німеччини. Це, як відомо, призвело до Мюнхенських згод – ганьби і зради демократії перед тоталітаризмом.

Якщо авторитарний спосіб управління, тобто прийняття рішень без обговорення з підлеглими, за певних обставин є ефективним і тому виправданим, то тоталітарна влада, яка намагається встановити повний контроль над усіма сферами людського життя, прагматичних виправдань не має. Доказом є доля тоталітарних режимів у всіх частинах світу – незалежно, чи то СРСР, чи КНР, або ж, наприклад, Німеччина. Надзвичайні ситуації приходили і відходили, а підсумком незмінно був занепад культури, розвал економіки та розчарування народу. Останнє є найбільшою небезпекою для тоталітарної системи: режим, що ігнорує почуття і думки своїх підданих, насправді найбільше всього опирається не на танки та ідеологію, а на любов і згоду народу. Правда, буває, що ті, хто захопив владу, утримують її зброєю і страхом та є носіями чужої для населення ідеології і культури, не соромлячись визнавати, що їхня влада нав'язана народу й тримається на силі. Найперше це стосується України. Ось деякі приклади цієї влади, яка через як тоталітарну суть, так і імперський характер, яким був насправді СРСР, нищила саму сутність українського народу, дотримуючись при цьому настанови Катерини II, яка наголошувала, що відбирати в України всі її права небезпечно.

17 березня 1918 р. З'їзд Рад проголосив УРСР.

10 липня 1918 р. створено у Москві КПУ.

1 грудня 1918 р. створено Український «незалежний радянський» уряд.

16 березня 1919 р. Всеукраїнський З'їзд Рад затвердив конституцію УРСР як незалежної держави.

1 червня 1919 р. підписано військовий союз УРСР з РРФСР.

29 липня 1920 р. підписано економічний союз УРСР з РРФСР як двох незалежних держав.

29 грудня 1922 р. створено у Москві СРСР.

10 травня 1925 р. З'їзд Рад затвердив нову конституцію УРСР.

25 травня уряд СРСР скасував фінансове самоуправління УРСР.

15 грудня 1928 р. уряд СРСР видав земельний закон для всього СРСР.

3 листопада 1929 р. уряд СРСР скасував українські трести, запровадивши всесоюзні.

15 листопада 1929 р. уряд СРСР підпорядкував Наркомзем УРСР всесоюзному.

11 січня 1930 р. уряд СРСР підпорядкував українську кооперацію всесоюзній.

8 лютого 1930 р. уряд СРСР закрив посольство УРСР у Москві.

15 червня 1931 р. уряд СРСР закрив Наркомат Внутрішніх Справ УРСР.

3 липня 1931 р. уряд СРСР підпорядкував Наркомунгосп УРСР всесоюзному.

5 січня 1932 р. уряд СРСР підпорядкував Наркомат Промисловості УРСР всесоюзному.

9 лютого 1932 р. уряд СРСР уніфікував державне управління всього СРСР.

1 жовтня 1932 р. уряд СРСР підпорядкував радгоспи УРСР урядові СРСР.

20 червня 1933 р. уряд СРСР підпорядкував юстицію УРСР всесоюзній.

23 червня 1933 р. уряд СРСР закрив Наркомат Праці УРСР.

24 червня 1933 р. уряд СРСР підпорядкував профспілки УРСР всесоюзним.

16 березня 1934 р. уряд СРСР підпорядкував державну інспекцію УРСР всесоюзній.

1 квітня 1934 р. уряд СРСР підпорядкував НКВД УРСР всесоюзному.

10 квітня 1934 р. уряд СРСР АН УРСР всесоюзному.

10 липня 1934 р. уряд СРСР підпорядкував Верховний Суд УРСР всесоюзному.

17 липня 1934 р. уряд СРСР скасував посаду уповноваженого УРСР при уряді СРСР.

20 квітня 1935 р. уряд СРСР закрив Державне видавництво України.

23 липня 1935 р. уряд СРСР підпорядкував Наркомхарчпром УРСР всесоюзному.

1 грудня 1935 р. уряд СРСР закрив Книжкову Палату УРСР.

20 лютого 1936 р. уряд СРСР підпорядкував усі ВНЗ УРСР Москві.

Стаття 13 проголошувала: «СРСР є союзною державою, утвореною на основі власновільного об'єднання рівноправних радянських соціалістичних республік». Стаття 17: «Кожна союзна республіка має право вийти з Союзу». А стаття 20 встановлює, що коли ухвала чи закон союзної республіки розходяться із законом СРСР, то силу має закон СРСР. Стаття 18 Конституції СРСР дає право УРСР мати військо. А стаття 60 визначає, що воно підлягає безпосередньо урядові СРСР, а не УРСР. І так в усьому.

Наприкінці 20–х – на початку 30–х років радянізація усього українського набула масового характеру. 14 березня 1932 р. ЦК ухвалив: 1) Нещадно винищити україн-

ську контрреволюцію; 2) знищити націоналістичні ухили М.Скрипника та його прихильників; 3) перевірити діяльність усіх установ України і спрямувати їх на шлях, визначений Москвою; 4) перебудувати форми та методи керівництва українською культурою[295]. Чим закінчився цей шлях для України, всім відомо. Виконувати дану постанову було доручено П.Постишеву, який, як відомо, був одним з непримиренних ворогів українського народу.

А ось ще кілька слів з приводу голодомору 1932–1933 рр. За офіційною статистикою з України у 1933 р. було здерто 225 млн пудів зерна, яке не встигали вивозити і воно гнило в купах на залізничних станціях проти неба. Підрозділи ГПУ стріляли в кожного, хто наближався до цього гнилого вже зерна. Навіть російський письменник С.Максимов писав у 1934 р. у своєму романі «Денис Бушаєв»: «Україна вмирає з голоду, а ми, росіяни, їмо білий хліб, масло, сир, солодке печиво, запиваємо вином. Ми купуємо власні авто, літні дачі. І все те мають не лише члени комуністичної партії, а й не члени»[296].

Річний приріст населення в Україні у 1924–1927 рр. становив 2,36%. Отже, 1939 р. мало б бути 38,5 млн. українців, а статистика 1939 р. показала лише 30,9 млн. Забракло 7,5 млн. І начальник ГПУ в Україні В.Балицький доповідав, що в 1932–1933 рр. в Україні померло з голоду до 7 млн. чоловік[297].

Але визнання насильства насильством у світлі вищесказаного та наведених прикладів має абсолютно інший зміст для його жертв. Пригадаймо чудову фантазію Набокова про те, як розсипається тоталітарний світ від того, що одна нещасна людина побачила його таким, яким він є, – побачила ката катом, сокиру сокирою і себе безглуздою жертвою. Це, на жаль, лише мрія; тоталітарне суспільство пережило покоління незгодних.

Усвідомлення насильства стосовно себе є єдиноправильною картиною соціальної реальності. Тоталітарна влада день за днем і годину за годиною творить насильство над людиною. Навіть якщо не піддався арешту чи тортурам, твоя поведінка визначається їхньою загрозою. Ти ніколи не був за кордоном не тому, що не хотів, а тому, що не пускали. Ти не читав єретичних книг, тому що вони були недоступними, ти майже нічого не робив у житті за своїм вибором тощо. Визнати те, що ти підкоряєшся владі лише із фізичної необхідності, – означає зробити перший і дуже важливий крок на шляху до збереження моральних цінностей, до громадянського достоїнства. Але це означає також втрату спокою і щасливого почуття розчинення себе серед інших таких самих. Розплата за реалізм, за відмову від тоталітарних вірувань важка: це самотність, страх і, можливо, пряма зустріч з насильством. Реалістичне сприймання влади як джерела насильства – найважчий вибір для підданого. Щоб перерости і зламати внутрішній панцир тоталітарної особистості, потрібні мужність та інтелект, що характерно для небагатьох.

4.6.5. Тоталітарна особистість і табірна система

Перш ніж розкривати це питання, я хотів би коротко зупинитись на деяких характеристиках роману Франца Кафки «Замок», в якому розглядається стан людини у своєрідному замкнутому світі, її неможливість зрозуміти цей світ і вийти з нього, в результаті чого вона повинна пристосовуватись і змінювати свою психологію. Чи не це саме ми бачимо і в тоталітарному світі?

Найважливіше, з чого варто починати і з чого незмінно виходити, – це припущення, що «Замок» – твір не тільки з етичною, релігійною та інтелектуальною про-

блематикою, а й «трансверсивний», присвячений тілесним переміщенням і рухам у просторі. «Ясність» такого порядку і слугуватиме для нас основою нашого переміщення у тексті. Таким чином, уявімо, що якийсь собі пан К. здійснює прямолінійних рух у просторі, і сутнісною предикацією цього тіла будемо розуміти його рух, переміщення по прямій. Але ось на його шляху зустрічається ще якесь тіло, Замок, яке опирається переміщенню К., рухаючись у прямолінійному напрямку, зупиняється перед перешкодою у вигляді «Замка». Як же реально розвиваються ці відносини? Стомлений, виснажений персонаж роману на перших його сторінках виявляється захоплений силами того особливого простору, в межі якого він зайшов, тільки тоді, коли став неможливим його прямолінійних рух – скрізь і по прямій.

Його тіло потрапило в зону дій двох сил, які в «місці» К. наклалися одна на одну та паралізували здатність К. – тіла до переміщення., тобто уразили саму сутність К. Замок виявився викривленим простором – місцем незвичним, і дві його сили – доцентрова і відцентрова, з яких одна виштовхує тіла на його периферію і далі відторгує їх, витісняє зі своїх меж, а друга, доцентрова, навпаки, невтримно притягує до себе, до самого центру Замку, не даючи можливості тілу утримати дистанцію між недоторканим собою та всіма іншими замковими тілами.

Доцентрова і відцентрова сили не паралізують одна одну, навпаки, вони діють на те ж саме тіло одночасно, переломлюються в тілі. Відцентрова захоплює тіло від Замку, виштовхує із завойованої території, перевертає його. Доцентрові підштовхують до Замку, не дають від нього відірватися і звільнитися. Ці просторові вихори накладаються на структуру К. – тіла, ускладнюють його, викривляють його власні польові структури. Зовнішньо це проявилося в тому, що К. приходить як волоцюга, якому, з одного боку, однаково, де він бродитиме, а з другого, всі його сили витрачаються на те, щоб утримуватись у багатьох таких точках простору, які йому, по суті, не належать. К. постійно виштовхують з уже обжитого місця. Він не має зафіксованого за ним, приватизованого місцеперебування в символічному просторі Замку, крім місця «землеміра». У фабульній побудові роману це виглядає як зав'язка інтриги: у відповідь на заяву К. спочатку йде категоричне заперечення і розкриття самозванства К. – землеміра, але потім Замок підтверджує його онтологію, і подвійність символічних знаків, можливість і міць змістовного наповнення, дозволяє К. перевести його онтичну основу в плани замкового господарства. Йому дозволено залишитись на заїжджому дворі, але змістовний семантичний конфлікт, закладений в основі його існування при Замку, що структурує порядок на призамковій території, і К., який має принципово іншу онтологію, не можуть існувати, не породжуючи конфлікту. Але для нас поки що важливіше зафіксувати, що сутність усього, що відбувається з К., можна пояснити топологічними властивостями замкового простору і природою самого К. – тіла.

Чому нам, як читачам, в деяких випадках не вдається прочитати (зрозуміти) замкову структуру при повній очевидності того, що вона існує і певним визначеним способом діє на тіла?

Читаємо, як певний супервізор може бачити, що Замок викривлює тіла, нав'язує тілу особливі правила існування. Тіло, що перебуває в зоні Замку, за визначенням повинно бути невпевненим у собі, виснаженим, стомленим, на ньому як осад його перебування в межах дій замкових сил проступає певна непереборна метушня, невкоріненість у власному місцеперебуванні. Поспішність, нерішучість у своїх тілобажаннях, на які тіло прирікається Замком, формує ту нестійкість і хисткість відно-

син, які і складають сутнісну характеристику просторово–тілесних відносин. Ненормальний, обманливий психопатичний стан тіла, що не збігається з власними контурами і формами, – це характеристики особливої «фізики» ***кафкіанських*** тіл. Різниця двох тіл – ***номада*** К. і селян, які живуть на околиці Замку в Селі, проявляється в тому, що селянин прикріплений до Замку, але йому не належить жодна точка цього простору (чи не нагадує нам це радянські колгоспи?). Стосовно К., то як варвар, номад, він розуміє – створювати теорію Замку, намагатися зрозуміти його – абсурдно, це тільки заважатиме йому. Його мудрість і злагода з власною природою полягають саме в тому, що К. вибирає ту тактику, яка відповідає його способу існування. Він не намагається викривати Замок у непослідовності, нелогічності, неправоті. У цій стратегії не потребується ніякого особливого зв'язку та злиття бачення. Достатньо реакції на багато існуючих подразників, а невідворотна дискретність, перерваність картини відповідає вибраним тілесним практикам – стан, в якому перебуває постійно зануреним тіло К. – сон, утома, розгубленість, відсутність цікавості до того, що відбувається, – все це не що інше, як точні й коректні реакції К. на ситуацію, в яку він втягується, тобто на характер взаємодії К. – тіла і Замку. Але хоч би якими протилежними були два тіла – К. і Замок – між ними існує й певна схожість. В центрі Замку також є тіло (якийсь граф), яке абсолютно непрозоре, взагалі на всьому просторі Замку, розкидані ці щільні тіла, про яких неможливо нічого сказати, їх навіть неможливо ідентифікувати. Якщо взяти, наприклад, таку важливу персону в Замку, як пан Кламм, – на ньому сходяться стратегії багатьох героїв роману, але про нього неможливо нічого сказати, і навіть спроби щось узнати про нього не закінчуються успіхом: «... людина, яку так часто бажають бачити і яка так рідко доступна, набуває в уяві людей різних облич. Наприклад, у Кламма тут, в Селі, є секретар, якого звати Мом. Так? Ти його знаєш? І він теж тримається завжди осторонь, але все ж я його уже бачила, не один раз, молодий, цупкий пан, вірно? І на Кламма, вірогідно, абсолютно не подібний. І все ж тобі можуть зустрітися в Селі люди, які стануть клястися, що Мом і є Кламм, і ніхто інший. Так люди самі створюють собі плутанину. А чому в Замку все повинно бути по–іншому?»[298].

Навіть чітка замкова ієрархія не дає нам топологічної чіткості місцеперебування замкових тіл. Тільки в маргінальній області Замку, в Селі, тіла, винесені відцентровими силами, знаходять свою певну визначеність, вони знаходять поверхню, яка також залежить від того місця, яку ці тіла займають у замковій ієрархічній системі. Шкала, за якою встановлюється цінність того чи іншого тіла, розташованого на периферії Замку, залишається прихованою, і тому тіла визначаються сторонніми їм самим. Обличчя сільських жителів сформовані болем, стражданням, бідністю. У стосунках К. і Замку прихована надзвичайно насичена драматизмом інтрига. К. підходить до Замку як кочівник, номад, варвар. Замок в опозиції до його насильницького вторгнення, що можна розглядати як цитадель цивілізації, взяту в облогу дикуном, який не розуміє цінностей, що захищаються та приховуються в його стінах. Але, з другого боку, Замку протиставлено всього лише тіло, слабка оболонка, тіло, яке Замок намагається звести до мінімальних розмірів, – воно згортається спочатку до розмірів точки, а далі й зовсім підлягає знищенню (сюжет «Замку» в перекладі його першого видавця Блоха, який порушив, до речі, авторську волю і не знищив твір, закінчується смертю К., який встиг отримати довгоочікуваний папір із Замку, в якому було сказано, що К. дається дозвіл на проживання в Селі. Таке парадоксальне закінчення роману насправді є повною поразкою К., тому що в цьому папері він,

виявляється, повністю позбавлений своїх переваг, визначення своєї мандрівницької номадичної природи і прирівняний до звичайних жителів Села).

Можливо, я занадто детально зупинився на цьому творі Ф.Кафки, але це було зроблено умисно, щоб показати парадоксальність становища особистості, що опинилася у просторі, яке за своєю суттю є шизофренічним. Це абсолютно закономірно, тому що Кафка, хворіючи на дану хворобу, відповідно зображав той світ, який відтворювала його хвороблива свідомість. Але суть ще в одному. Читаючи роман Ф.Кафки, ми можемо порівняти становище його героя зі становищем людини у тоталітарному суспільстві, яке за своєю суттю було не тільки утопічним, а й певною мірою шизофренічним.

Всесвіт тоталітарної особистості подібний до яйця і складається з двох різко відмінних частин, які вкладені одна в один. У зовнішній царює первинний хаос: дикість, агресія, експлуатація, безробіття, стихія конкуренції, матеріальна убогість добрих людей і вади багатих. Внутрішня частина, навпаки, впорядкована і мудро організована. В ній був би зовсім ідеальний порядок, якщо б зовнішнє оточення не порушувало його своїми постійними, але завжди несподіваними втручаннями. Чи не нагадує нам це роман Ф.Кафки? Імен у порядку багато: мудрість вождів, радянська планова економіка і соціальна захищеність, німецьке переважання раси і Ordnung uber Alles тощо.

І все ж влада змінює і природу, і людей. Вибіркові репресії, підбір і розміщення кадрів, виховання народу ведуть до того, що нова політична система створює новий психологічний тип, який стає домінуючим у суспільстві. Ключові посади в партії, в управлінні країною, в армії, в органах інформації, в школах займають люди, які найбільше відповідають практиці тоталітаризму, що підтримують її і готові її здійснити. Кадрова політика диктатури здатна в історично короткий період часу замінити людей, які стоять на численних рівнях влади, і привести їхню типовість у відповідність з ідеологією, а ще більшою мірою – з практикою керівництва в нових умовах. Одночасно спостерігається і зворотне явище: люди, сформовані владою, вимагають від владної еліти відповідності тоталітарному канону. В умовах стабільності цей вплив навряд чи істотний, але в період соціальних змін, особливо реформ згори, цей консервативний тиск може виявитись могутнім фактором гальмування.

Любов до влади, така характерна для тоталітарної свідомості, не є властолюбством. Взагалі люди, природно, тягнуться до того, що є для них цінним. Але якщо б кадри режиму тяглися до влади, вони б знищили один одного в конкурентній боротьбі. Це характерно для темних часів початку й кінця режиму, але для ясного дня його розквіту. Тут лідер – поза конкуренцією. Тоталітарна особистість при всій привабливості, яку має для неї влада, до неї не тягнеться. Режим підбирає і виховує такі кадри, які поєднують пристрасну любов до влади з повною відсутністю власного бажання її. Культ влади включає в себе глибоке переконання підданих, що влада настільки складна, відповідальна і прекрасна річ, що упоратися з нею може тільки людина незвичайних, нелюдських здібностей. Якщо влада є зверхцінністю, то володіти нею може тільки надлюдина. Прості ж люди, тобто всі члени суспільства, зобов'язані відмовитись від будь–яких претензій на владу. Будь–які прояви такого чину розглядаються як кар'єризм і амбіції. Вони підлягають покаранню і є безумовним протипоказанням для того, щоб людина, яка їх проявила, була підвищена на службі. Злочином Троцького були саме претензії на владу, хоча в нормальній політичній системі немає нічого природнішого для діяча такого масштабу.

На початку XX ст. один з перших реформаторів психоаналізу О.Адлер визнав потяг до влади основною рушійною силою людської поведінки. У тоталітарної особистості потяг до влади витісняється у несвідоме. Тим сильніше її захоплення й віра у божественність тих, хто володіє владою. В цьому полягає корінна психологічна відмінність тоталітарного режиму від інших типів влади.

Крім віри в божественність владарюючих, у тоталітарної особистості розвивається також почуття соціальної справедливості. Комунізму ще немає, побудувати його заважає оточення, але соціальна справедливість уже досягнута. Справедливість – для всіх. Правда, одразу ж знаходяться люди, які з певних причин недостойні скористатися плодами загальної справедливості. Їх виділяють в особливу вакуоль, в якій діють особливі закони та особливі збори. Вакуоль розростається, дедалі більше підпирає межі самого жовтка... Але нас цікавлять ті, хто живе у просторі тотальної справедливості, між зовнішнім оточенням, де панує хаос, і ядерною вакуолею, в якій править закон концтабору.

Стурбованість людей справедливістю за своєю силою і всезагальністю важко порівняти з будь–яким іншим людським мотивом. Як правило, масова свідомість, і не тільки в тоталітарних системах, розмірковує так: якщо людину спостигло нещастя, вона сама в цьому винна. Для обгрунтування цього переконання можуть заперечуватися очевидні реальності. Віра в справедливий світ – так назвав цей феномен канадський психолог М.Лернер. Відомо, що в роки фашизму багато німців або заперечували факти масових вбивств, або ж вірили в те, що люди, яких посилали у табори смерті, цього заслуговували. Однак опитування, що проводились у ті роки в США, показали, що і американці певною мірою дотримувались подібних оцінок, хоча тут працювала протилежна пропаганда. Так, переслідування нацистами євреїв породило в США не співчуття до їхніх жертв, а певний ріст антисемітизму. Вірогідно, подібною ж причиною, поряд з іншими факторами, пояснюється спалах державного антисемітизму в СРСР після знищення гітлерівського нацизму. Як сказав В.Гендряков «давно помічено – переможці наслідують переможеному ворогу».

Образ справедливого світу невідворотно централізований, він передбачає наявність вищої інстанції, яка здійснює справедливість незалежно від особистої волі та зусиль конкретних осіб. Я знову звертаю увагу на «Замок» Ф.Кафки. Ідея «справедливості для всіх», за логікою речей, передбачає поділ суспільства на мудрих і всесильних суб'єктів цієї справедливості, яким дано її здійснювати, захищаючи своїх підданих від первинної несправедливості навколишнього світу, і рядових громадян, на долю яких залишається віра в ідею. Так «справедливість для всіх» обертається несправедливістю для більшості.

І справді, віра у справедливість – трагічна для людської історії особливість масової свідомості. Чи не цією вірою пояснюється незрозуміла відсутність співчуття до жертв політичних процесів і масових репресій 30 – 50–х рр., яке до цього часу не знаходить у істориків більш розумного пояснення, ніж «сталінське навіювання»? Віра в доброго царя – політичний різновид віри у справедливий світ – загострюється тоді, коли влада стає особливо жорстокою, політика – незрозумілою, а життя – небезпечним. Якщо мого батька чи мою дружину, товариша чи сусіда, відданого партії чи такого ж трудівника, студента, як я сам, – якщо їх забрати з життя несправедливо, якщо вони ні в чому не винні, то те ж саме в будь–яку хвилину може статися і зі мною. Ні, цього не може бути, вони в чомусь винні, їх покарали справедливо, а це означає, що мене не покарають, тому що я знаю, що ні в чому не винний. Віра в

доброго царя тим більша, чим більший страх перед караючою владою. Як писав Некрасов: «Люди простого звання подібні до псів інколи. Чим важче покарання, тим їм миліші пани». Річ тут не тільки у страху, а й у неможливості чи крайніх труднощах будь–яких адекватних дій. Адже несправедливість, що відбувається на моїх очах, закликає втрутитись, допомогти тому, хто страждає, боротися за справедливість. Сприйняття несправедливості – один з найважливіших стимулів соціальної активності. І навпаки, віра в те, що все відбувається правильно, законно, у відповідності з вищими та власними інтересами, звільняє людину від особистої відповідальності – почуття, яке в умовах тоталітарної влади карається найбільше за всі інші. Дивно, але непередбачувана жорстокість може бути надійним способом викликати віру у справедливість влади. Складається дивовижне коло, в якому жорстокість влади викликає довіру народу, а всезагальна віра в справедливість репресій тягне за собою ще більшу їхню жорстокість. Щоб вирватись з нього, потрібні надзвичайні мудрість і мужність. Пригадаймо біблічного Іова...

Після всього сказаного настала черга проаналізувати табірну систему, яка склалася в розглядуваний період.

Назвати ГУТаб тюрмою досить важко. Говорити про ГУТаб – це означає говорити про табір як про єдиний принцип принципу ув'язнення. На перший погляд, генеалогія ГУТабу легко простежується. Думаю, що вона бере свій початок з перших «комун» 20–х років і поступово, з дедалі більшою гутабізацією соціального і природного простору, отримує поширення у вигляді ідеї колективного трудового табору (піонерські табори, табори відпочинку, табори військово–патріотичні, включно до створення співдружності прокомуністичних держав: «соцтабір»). Але придивімося до наступного. Коли ми говоримо про табір, ми маємо на увазі передусім невизначенність, що покривається цим терміном соціального чи географічного простору. Табір розташовується. Його можна розташувати де завгодно. Однак поняття табору не отримує топічно визначеного місця. Вважаю, що в даному разі було б розумніше використати поняття колонізації – в тому старому геополітичному розумінні, який йому надавався наприкінці XIX ст. Але передусім звернемо увагу на досоціальне визначення колонії. Не полінуюся подивитись у Брокгауза–Єфрона: «В широкому розумінні слова колонією можна називати будь–яке сполучення індивидів нижчого порядку для утворення індивида вищого; тому будь–яку багатоклітинну тварину можна вважати колонією клітин»[299]. У своєму загальному напрямку колонізація – як геополітично, економічно чи місіонерськи спрямована діяльність – включає в себе вище означену мету: організацію (насильницьку та ненасильницьку) випадкових елементів, «слабко організованих» чи «організованих інакше» в єдину нову органічну спільноту. Там, де утверджується ідея табору, реалізується й певна прихована мета майбутньої колонізації. Римська колонізація, грецька колонізація, німецька колонізація... Я веду до того, що «виправно–трудовий табір» – це організація тієї ж самої людської чисельності на основі іншої, «більш високої» ідеї. Причому організація завжди виступає як зовнішній фактор стосовно «множинності», тобто зміст ідеї самої організації залишається незрозумілим для тих, хто нею організується.

Таким чином, той, хто колонізується, приносить у світ, який колонізується, «свій» Закон і правила організації життя. У такому разі колонія з давніх часів виконує функцію цивілізаційної переробки «варварських звичаїв» населення, яке колонізується. Від колонії немає прямого шляху до метрополії. Довгий шлях цивіліза-

ційного становлення необхідно пройти «нижчій» істоті, щоб стати рівною вищій. Колоніальний світ – світ табірний, світ тимчасового проживання варварських народів, які стоять на порозі цивілізованого світу. І ось тут на порозі, на цій нічиїй землі між «цивілізованими» та «варварськими» світами і з'являється табір як просторове утворення у тимчасовій функції «переходу». На відміну від традиційних пенітенціарних закладів, «табір» перебуває поза юрисдикцією Закону. Це – беззаконний простір або простір, який точно відповідає базовій умові тоталітарного режиму влади: надзвичайному становищу. Все повинно бути тимчасовим, крім постійності волі Вождя, яка безперервно здійснює свою мету. Саме Вождь є єдиним суб'єктом права; він той, хто створює Право. Природно, що на цій тимчасовій напівстанції, де з'являється «табір», не діє «попереднє» право, але також не діє й те право, яке вважається загальнолюдським, надане кожному з народження. Дія Закону відкладена, точніше, вона вічно відкладається, тому сам «табір» виявляється таким місцем для життя, де «все можливо». Та і саме життя лише можливе.

Тепер, коли ми встановили певний внутрішній принцип організації табору, необхідно зробити наступний крок. Адже ГУТаб – це особливий табір, і навіть не просто «архіпелаг», це величезна країна, що невидимо існувала та розширювалася у часі й просторі сталінського режиму. Тут необхідно ввести елементи географічного мислення, щоб зрозуміти ГУТаб. Можна розглядати історію Російської імперії у термінах внутрішньої та зовнішньої колонізації. Історія Російської імперії – це «історія країни, яка колонізується»[300]. А це означає, що країна або значна частина її населення перебуває у постійному русі. Озирнувшись трохи назад, розумієш, наскільки духовне зусилля культури Російської імперії XIX – XX ст., вся її відома непосильна напруга, трагедія так чи інакше замикалися на проблемі простору без–і–поза–кордонами. Не завжди і не у всьому, але багато в чому криза національної ідентичності, особливо росіян, своїми глибинними коріннями вислизала з цієї нерозв'язуваної проблеми. В російському культурному досвіді сформувалося абсолютно інше уявлення про кордони, яке було нав'язане іншим народам, що входили до цієї імперії. Можна сказати, що кордон не був синонімом розумного і необхідного обмеження, розрахунку, переводу часового зусилля в просторовий еквівалент, «річ», «зразок». Не історія, а тільки географія могла стати королівською наукою імперії. У подальшому, в епоху сталінської «індустріальної революції» та після неї головним фактором освоєння величезної території стала внутрішня колонізація: її малі та великі хвилі змінювали одна одну. Цей рух відповідає закону про надзвичайне становище, яке безперервно відновлювалось у суспільстві. Головною метою імперської державності залишалась охорона зовнішніх кордонів (географічних) і продовження експансії, змінювався лише напрямок, швидкість, інтенсивність та сила. Сама ж державна влада поступово виродилася (з усім своїм численним апаратом нагляду, контролю і покарання) в певний додаток до мети «захоплення простору» – експлуатації природних багатств, які всі, врешті–решт, йшли на відтворення засобів захоплення та утримання цього простору. Від «одного захоплення до іншого». Мегаломанія чиновників сприяла цій дивній і впертій війні з простором. Всі види повідомлення, технічні засоби комунікації і облаштування території не орієнтувалися на створення життєздатних інфраструктур. Якщо вони й створювалися, то тільки як тимчасові середовища людського проживання, що прилягали до добуваючих чи військово–промислових комплексів. Рабську працю ув'язнених підтримував пафос романтичних міграцій комсомольської молоді («Великі будови», «Цілина», «БАМ»). Я не кажу про загальну стратегію цього «засвоєння», про ту економію життя, яка повністю визначала.

Сталінська колонізація спиралася на ГУТаб, саме ця невидима колонізація була головною спрямовуючою силою індустріалізації і колективізації. Природно, що цей спосіб колонізації, чи внутрішньої колонізації, ніяк не можна звести до європейського цивілізованого засвоєння нових просторів і територій. Табори ГУТабу не створювали необхідної для засвоєння техно–соціо–культурної інфраструктури, та вона й не вимагалася, тому що будь–який стратифікований простір небезпечний для політичного режиму, приводним ременем якого завжди був міф про продуктивність насильства, що безперервно застосовувалось. Величезна маса переселених людей – «будівників комунізму», – які поступово втратили будь–яку соціальну опору й духовно–культурну пам'ять, полчища зомбі – навіть вони не могли освоїти ці величезні простори з суворим кліматом. Сталінська колонізація Півночі, Сибіру та Далекого Сходу залишалися самоціллю державного розуму, який розширяв свої кордони, тобто визначалася абстрактними стратегічними механізмами такого типу функціонування влади. Таким чином, тоталітарний державний Розум безперервно створював для себе особливий простір, «чистий простір», який залишався небаченим, навіть «неіснуючим», але тільки за його допомогою могли бути в будь–який момент переміщені народи, тільки за його допомогою без зупинки тривав процес вилучення національних природних багатств. Заради чого? Заради захисту географічної цілісності території (що експлуатується)? Заради поліпшення життя «трудящих»? Заради «рівності, братерства і свободи»? Звичайно, ні. Російська імперія, що завершила в сталінську епоху перехід від зовнішньої, «просторово–географічної» колонізації до внутрішньої, набувала дедалі жорсткіших тоталітарних форм.

ГУТаб і є такий невидимий, чистий простір. Це – соціум, який відсутній, або, що звучить ще більш парадоксально, він присутній у легальних образах соціальності, через свою відсутність чи виключення. Чи це не є сюжетом роману «Замок» Ф.Кафки? Можна ввести образ прихованого, фантомального двійника для сталінського соціуму. Подвоюються всі відносини, в які люди вступають між собою і владою. З одного боку, ГУТаб – це «табір» – місце ув'язнення та загибелі мільйонів людей, – а з другого, не просто «табір», але щось таке, що присутнє в голові кожного радянського громадянина. Пишемо «Сталін», а ГУТаб тримаємо в голові. Я хочу сказати, що навіть ті, хто не відав про розмах сталінського терору, завжди мав у голові свій ГУТаб. При сталінському режимі можливість застосування терористичних дій підтримувалась масовим поширенням вини. Бути винним – це бути зараженим провиною. Вина – рід психо–соціального зараження. Патетична маса, слухняна нацистському режиму, виникає на фоні відмови від почуття національної провини (Версальський договір). Уявлення про територіальну, етнічну та біогенетичну ідентичність нації формується одночасно з тотальною мілітаризацією суспільного життя. «Бажати війни» – ось гасло, яке створює всезагальний терапевтичний ефект очікування для масової свідомості. Спрямування терористичних акцій суворо локалізується, їх гострий кінець спрямований у позанаціональний простір. Бурхлива реакція переносу, вина нації переміщується на інші національні спільноти та об'єднання (євреї, цигани, слов'яни тощо). З надзвичайною швидкістю створюється культ Зовнішнього ворога. Сталінський терор швидше слід визначити як дифузний, він був спрямований на боротьбу з Внутрішнім ворогом, чий образ залежно від поширення хвиль терору постійно змінювався, поглинаючи ту чи іншу частину населення. Дифузійність саме і полягає в тому, що ворогу дозволяють «овнутритись» у найближчому до владних механізмів соціальному просторі, цей штучний вірус найкраще за-

ражує, але не може бути, через природи зараження, раз і назавжди локалізований в якій–небудь нації, страті, групі чи окремій особистості. Це відкритий тип терору, відчутного до постійної ескалації. Точки прикладання його сил, спрямованих проти життя, постійно зміщувались, і їхнє зміщення нічим не було обмежене, хіба що тільки самим людським матеріалом, його опором, масою та об'ємом. Насадження образу внутрішнього ворога – це і є розгортання відчуття вини. «Якщо ти не винний сьогодні, то будеш винним завтра!» На сцену виступає прогностика вини. Але усвідомити вину означає визнати не свою актуальну вину, а потенційну. Особиста, актуальна провина нав'язувалась важко, тортурами та загрозою смерті близьких, але загальновизнаною виявилась вина in potentio. «Я не винний, це правда, але інший може бути винним! Чи не тому я заарештований, що винний інший?» Знакове заміщення: завжди існує хтось Третій (шпигун, диверсант, бандит, троцкіст, зрадник тощо), через якого доводиться страждати «чесним і відданим людям». Вина зміщується на аноніма, але почуття страху росте, адже потенційна вина – це вина всіх, «колоподібна порука вини»; чи не вона знову оживлює древній і перевірений інститут заручництва? Кожен виявляється заручником іншого. Можна сказати й інакше: страх перед знищенням народжується в той момент, коли майбутня жертва раптом усвідомлює той факт, що потенційна провина будь–кого абсолютно не залежить від якогось вчинку. Актуалізація вини кожного відчужується на користь самого репресивного інституту. Страх перед зникненням робить маси єдиними. Потенційна провина є активним ферментом, що породжує масовий страх і неспокій. В епоху сталінського терору страх був безпосередньо локалізований у кожній людині, вина ж була йому суміжною – ніколи не збігаючись, вони одне одного доповнювали.

Важливо розрізняти, на мій погляд, ГУТаб і терористичну машину: перше – лише приголомшуючий результат другого. Іншими словами, машина терору з усіма її правилами, механізмами та «недостачами» діяла у певному напрямку: вона перекодовувала, заміщала й виключала. Окремий індивід (особистість), потрапляючи в поле її дії, зазнав ряд істотних змін свого соціального та людського статусу. Перекодування означає, що ти пізнаєшся за певним відбором опозицій, наприклад, світ – чужий, ворог – товариш тощо. Отримуючи негативний код, ти вже заміщений іншим індивідом, що отримує код позитивний, для якого ще не прийшов час нового перекодування... Жертви перекодування – всі. Немає вибраної групи населення, тому що машина терору – це машина насильства, яке розширюється, а не відбіркове. Звичайно, його дія виборча, але тільки тому, що воно вже тоталізоване на всіх рівнях суспільного організму. І останній акт драми: виключення. Перекодований, уже заміщений, ти виключаєшся зі своїх громадянських і людських прав, ти ніби людина – ніхто чи, простіше висловлюючись, нелюдь. Тільки на цій стадії процес дії терористичної машини можна вважати завершеним. Інше питання – як ти будеш покараний: смертю чи довгим терміном у таборах? Це, власне, стосується формально–юридичної процедури виключення. Сам процес деперсоналізації уже закінчений.

Я хочу лише підкреслити, що всі каральні органи – ВНК, НКВС, МДБ, КДБ – здійснювали тотальне перекодування громадян країни; у чомусь це навіть подібне до перепису населення («непотрібне викреслити!»), це абсолютно «адресні» терористичні дії. Влада, «відкриті процеси» 30–х років, що відродили середньовічні форми признавальної практики, театралізували простір суду. Театралізація дозволила перетворити судовий розбір (з його рутинністю і пошуком «істини») в сцени публічної страти. Всі ці вражаючі моменти страти розгорталися перед сталінською публікою

на рівні промов і, здавалося, не мали нічого спільного з суто фізичними караючими ефектами. Однак можна вказати на особливий статус промовистих взаємодій, які з усією відвертістю дублювали фізичне знищення звинувачуваного; слова звинувачення не просто звинувачують і свідчать, вони здійснюють над обвинувачуваним вид дії, яка в процедурності виконання є повторенням окремих етапів тілесного знищення. Мовні екстази обвинувачів отримували особливий вимір в аудиторії залу і ставали квазіфізичними операціями, за допомогою яких тіло, що визнавалося «ворогом – жертвою», переходило на інший рівень існування, уже жодним чином не було пов'язане з винесеним вироком. Той, хто був звинувачуваним, той, хто зізнавався, сподіваючись на помилування, не міг собі уявити, що вся ця зоологічна риторика обвинувальних промов матиме настільки вирішальне значення для його долі. В цих театралізованих сценах «вербальних страт» – два етапи. Перший – це підготовка та виголошення слова–зізнання. Майбутня жертва повинна зізнатися двічі: спочатку під тортурами, а потім повторити те ж саме визнання «своєї вини» публічно, ніби театралізувати його і причому так, щоб публіка в залі розцінила його як природне й абсолютно спонтанне. Майже всі жертви сталінського терору недооцінювали функцію зізнавального слова, вважаючи, що розумна людина зрозуміє, що відбувається. Вони не помітили, що радикально змінилася функція слова, яке вимовлялося. Воно стало основним елементом визнання власної вини. Слово не є те, що може виголошуватися вільно як умовний семантичний потік. Слово включається в жорстке зчеплення деспотичного письма. Виголошуване слово – визнання – вирок. Інакше кажучи, слово перейшло у письмо, і воно можливе лише настільки, наскільки воно переводиться в письмо–вирок, яке в свою чергу, трансформує тіло жертви. Тому так легко може бути знищене, стерте виказане слово, тому що деспотичне письмо, «привласнюючи його собі», робить непотрібним природну варіацію змісту, рефлексію, відновлення контексту та багато інших необхідних комунікативних умов. Жертви судового терору виявились надзвичайно чудовими акторами, щоб вирок був скасований чи пом'якшений (та, власне, такої мети і не ставилося).

Наступний етап: вирок смерті. Вирок, замість того, щоб «об'єктивно» співвідносити зізнання з кількісною мірою покарання, завжди залишався вироком смерті. Вина звинувачуваного уявляється настільки жахливою, настільки невідповідною якій–небудь статті закону, що єдиним виходом з цього юридично–правового глухого кута була смерть. Питання може полягати лише в тому, яка це смерть. Не та смерть, яка чекає звинувачуваного, а інша, більш реальна й наочна, що вступає у свої права просто на очах публіки. Смерть, яка забере у звинувачуваного його людський образ, принижуючи його до рівня зоологічної істоти, стосовно якої будь–яке застосування закону виглядає або юридичним нонсенсом, або надзвичайною гуманністю. «Скажені пси», «звірі» тощо – вся ця зоологічна метафорика виявилася не чим іншим, як приведенням вироку до виконання тут же, на цій же сцені. Звинувачуваний ніби регресував драбиною тваринної метаморфози в істоту, стосовно якої справедливим буде будь–яка терористична дія. По суті, наступна страта буде лише продовженням цієї регресії, що спрямовує тіло жертви до мінусу існування, до зникнення.

З двох реальностей, що існували в епоху сталінського режиму, точніше, надреальностей одна зникає, межа її невидимого існування – ГУТаб; інша, яка себе виставляє та відновлює зникненням першої, дається в променевому висвітленні монументальних декорацій, що досягає свого найвищого вираження в сталінському

діснейленді тридцятих років – ВДНГ. Особливе місце, підземне, займає метрополітен, що будувався на місці знесених церков і означав доступність невидимого – підземного. Між ними – невидима межа, яка встановлюється стосовно реальності в двох напрямках, і завжди вертикально. Соціальна близькість і далина: далеке близько, найближче як абсолютно віддалене. Магія виставки – це магія надпродуктивності влади. В ім'я другої, декоративної, фасадно–лицьової, вертикалізованої надреальності йде відбір все нових і нових уявних тіл–манекенів влади: скульптурних, архітектурних, театральних, літературних, кінематографічних, парадних, фізкультурних. Радянська людина – не більше, ніж муляж. Всі ці тіла – манекени, всі ці «милі» й «урочисті» сюжети достатку та імперської гордині, з простором, що плине повз них у блакитну далину, де вони оглядаються, виставляються, перетворюються в пам'ятники, стели, обеліски, монументи, – весь цей урочистий міський ландшафт сталінської епохи, що прибрав вигляду мертвої природи, і є надреальність, яка виявилась реальнішою реальної. Для реальності повсякденного життя людей залишається вузький шматок соціуму; там ще тримаються деякі знаки міжлюдських, не викривлених деспотіями та насильством відносин, але вона постійно під загрозою. У них віднято право вказувати на реальність, свідчити на користь нетоталітарної економії життя. В одному з есе Поль ***Валері*** визначає ГУТаб як «різновид антиміста, який існує на невидимій території». Це так і не так. ГУТаб – справді, антимісто, це зовсім інший простір, але передусім це табір, одне з тимчасових пристановищ маси, яка специфічним чином у ньому організується. ГУТаб може породжувати «міста», але сам він не може бути містом, тому що позбавлений постійності перебування в одному місці та в одному часі: і знову аналогія із «Замком» Ф.Кафки. Але в такому разі ВДНГ, Метрополітен, Завод – це міста, але міста мертві, в них немає місця (або воно вкрай обмежене) для життя, в них ніби опредмечується уявна терористична свідомість. Ці заводи – парки – виставки – музеї – зоопарки – мавзолеї – саркофаги демонструють закінчене та «добре стратифіковане», єдиний простір безперервних заміщень місць – ізотопію, але не гетеротопію терористичного простору. Якщо це все ж таки не стільки міста, а швидше закриті території (в тому розумінні, яке ми сьогодні надаємо цьому слову), то вони відрізняються саме тим, як вони організовані, як і наскільки заселені. Табір – це зупинка в дорозі. Розбити табір, тимчасове житло, яке легко змінюється і йде з пам'яті. Табір – це одна з точок на карті території під іменем ГУТаб. Надреальність ГУТабу в тому, що він не існує і в той же час є полігоном унікального соціального експерименту (унікального в тому розумінні, наскільки це «єгипетське» підприємство), де досягаються дивні результати: це мегамашина (саме в тому розумінні, яке цьому поняттю надавав Мемфорд), якщо, звичайно, підневільна рабська праця і сама енергія мас визначаються як унікальна та єдина соціальна енергія.

ГУТаб – це територія соціального карантину, тобто санітарна територія. Щоб уникнути зараження, необхідно ізолювати носіїв інфекції. ГУТаб описується кордоном цього страху перед зараженням. Дія влади (тоталітарно–деспотична модель) така, що ізолюючи певну частину населення, вона разом з тим не намагається домогтися над ним санітарного контролю. Навпаки, табірний світ – це відстійник, погано диференційований і некерований: підневільна праця, насильство, важкі кліматичні й трудові умови, нестача їжі та санітарії призводять до того, що кордон ГУТабу виявляється межею епідеміологічною. Суспільство, якщо воно справді хоче зрозуміти себе, повинно бути уважним до зміщення лінії нормалізації, до руху її складної кривої, оскільки вона перетинає суспільство на різних рівнях і з різною мірою ефективності.

Норма може бути гнучкою: пластичною (що особливо характерно для сучасних західних суспільств) і, однак, не втрачати своєї «жорсткості». Але вона може стати і нерухомою рисою, коли вона повністю визначається орієнтацією на «виключення» і стає чимось подібним до священного межового каменя, що відділяє добро від зла, чорне від білого тощо. І ось що дивно і в чому не завжди складають собі звіт: там, де починає панувати норма, ми ніколи не знаходимо антропологічно ясного тілесного ідеалу. Норма застигла – тільки виключає, карає і переслідує, відкриває нам сферу виключеного, заражаючи страхом бути виключеним, який тим більше загрожує нам, чим активніше проводиться в життя практика виключення не–норми. Страх з'являється, коли саме життя виявляється поза нормою; щось подібне можна було спостерігати в 30–х – на початку 50–х років, коли сталінський терор досяг небачених розмірів і сама влада стала смертю для всіх, хто проживав у країні, що називалася Радянський Союз.

4.6.6. Архаїка тоталітарної влади та її антисистемність

Однією з основних причин, що призвели до розпаду СРСР, стала очевидність і неможливість для широких верств населення глибокої ірраціональності радянської системи: неефективність економіки, забюрократизованості соціального життя, абсурдності ідеології тощо. При перевиробництві багатьох видів продукції населення радянської імперії годинами повинно було проводити в чергах за «дефіцитом», при значних капіталовкладеннях і широкій науковій базі промисловість дедалі більше демонструвала ознаки старіння, при величезних державних субсидіях сільське господарство було нездатне забезпечити населення необхідними продуктами харчування, за всієї скромності радянського життєвого рівня держава підтримувала всі сумнівні режими і «революції» на Землі. Ця ірраціональність з особливою глибиною просякала всі прошарки політичної культури суспільства: було заборонено порівнювати системи і, ознак, обов'язково потрібно було підкреслювати достоїнства власної; на всіх перехрестях говорилось про «енергію мас», але заборонялась будь–яка приватна ініціатива; за відсутності форм реальної участі та інтересу до політики вимагалося імітувати «народну» підтримку. Доводилося читати матеріали з'їздів, поважати «мудрих керівників партії», з'являтись на «громадські збори», нести «громадське навантаження». Спотворювались до абсурду й зовнішні форми політичного життя: від пташиної мови партійних промов і передовиць до гаслових заклинань «голосу народу», від «посилань» на партійні документи в працях з математики до тотального вистежування інакомислячих. Висока міфологізація і символізація офіційної мови, ритуалізація і табуїзація суспільного життя розкривають коріння цієї ірраціональності: вони полягали в архаїзації певних сфер соціуму під прикриттям його «ультрасучасності».

Політична архаїка – ось поняття, що найбільш точно відображає сутність зведеної в країнах «реального» соціалізму соціальної системи. Якщо до сакралізації (міфологізації і ритуалізації) соціального життя додати її структурні риси: репресивний і мобілізаційний стиль політичного управління, авторитаризм, закритість еліт, геронтократію, стагнацію, мілітаризацію, колективізм, відмову від прийняття цінностей особливості та ідеї розподілу влади – то це поняття вже не буде видаватися несподіваним у застосуванні до форм того «соціалізму», що існував десятки років. Поняття архаїки, на відміну від широко використовуваного поняття «традиційного су-

спільства», дозволяє не тільки змалювати наявність реліктових структур примітивних суспільств, але й відобразити відповідний стан суспільної свідомості. Характерною ознакою для архаїчного типу свідомості є його табуїзація і міфологізація. У той час як структури традиційного суспільства можуть бути зруйновані ззовні, його архаїчний дух здатний переміститися в недоступну для зовнішніх впливів сферу свідомості й там успішно закріпитись, активно впливаючи на новостворювані соціальні структури.

Елементи архаїчної свідомості притаманні будь–якій епосі. Однак уже століттями спостерігається процес руйнування цієї свідомості шляхом витіснення архаїчних елементів на периферію суспільної свідомості, його раціоналізації та модернізації («розчаклунення світу» за В.Вебером). Кожен ступінь модернізації є новим характером пристосування архаїки до сучасності. Взаємна боротьба архаїки та модерну утворює сутність і діалектику суспільного розвитку. Якщо архаїка вимушена відступати, відбувається модернізація архаїки. Якщо ж архаїка знаходить шляхи використання сучасних форм і дій для адаптації до нового, вона виграє, як це відбулося в СРСР. Так відбувається архаїзація модерну. Кожна «перемога» в цій боротьбі тимчасова і відносна. У постійній боротьбі з сучасністю архаїка виявляється знову і знову в кризі, так що після архаїзації завжди залишається можливість «розархаїзації».

У світлі цієї боротьби знаходять найбільш адекватне пояснення і події в історії Російської імперії XX ст. Епоха архаїзації сучасності, що виникає на етапі розвинутого модерну (ще більшою несподіванкою була перемога архаїки в гітлерівській Німеччині), подібна до процесу засипання і пробудження суспільства: поступове розм'якшення цінностей та норм модерну, потім їхнє забування, після чого – довгий стан «летаргічного сну»; в певний момент – ріст певного неспокою та тривоги, поступове «відкриття очей» і прояснення свідомості, нарешті – «момент істини», повне пробудження. Розкриття історичної свідомості циклів архаїзації і розархаїзації суспільства («входу» і «виходу» в чорну діру безпам'ятства) дозволить проілюструвати цей процес.

Події 1917 р. позначили одночасно два кульмінаційних процеси: тимчасову перемогу сил модерну (мова йде як про Лютневу революцію, так і певною мірою про УНР), що підбивали підсумок довгій попередній епосі боротьби модерну з архаїкою, і стрімкий реванш архаїки під час Жовтневого перевороту. Реванш став можливим завдяки перевтіленню архаїки у форму «перманентної революції» та віртуозним володінням інструментарієм модерну. Події були подані (і подавалися в подальшому радянською історією) як ще більш прогресивний порівняно з досягненням Лютого історичний крок. Передумовою цього була, зрозуміло, підготовка до такого реваншу «революційних сил суспільства», головним чином есерів і більшовиків.

Щоб висвітлити значення фактора «партії революції» для перемоги архаїки, слід торкнутися його історії. Перше, найбільш представницький у Російській імперії напрямок «общинного соціалізму» визрівав на ґрунті глибокого станового розколу суспільства між селянством та іншими станами. При тому, що в суспільстві вже довгий час був вкорінений громадянський порядок, селянство продовжувало існувати в культурному гетто общини, общинного соціуму. Відмінні характеристики цього стану: відсутність приватної власності, загальногромадянських прав, особистої свободи та самостійності[301]. Селянство було основним носієм феодальної свідомості в імперії, що становило 80% населення. Вихід суспільства із стану цього розколу був можливим або через ліберальний шлях знищення общини (цей шлях обрав уряд

П.Столипіна), або через шлях універсалізації принципу общини, селянського соціалізму (цей шлях сформувався на основі народницького руху в позицію партії есерів).

Паралельно селянському розвивався «робітничий соціалізм». Якщо селянський соціалізм вимагав «переділу землі», робітничий – робітниче управління промисловою власністю. Цей вид соціалізму, виражений соціал–демократичною партією (РСДРП), мав європейський вигляд. Саме соціал–демократія претендувала в Європі на те, щоб вважатися найпрогресивнішим рухом (що отримало теоретичне обгрунтування у філософії марксизму). Ліберальній концепції правової справедливості (свободи) і політичній демократії він протиставляв концепцію «істинної», соціальної справедливості та економічної демократії. Ці претензії, особливо у радикальній формі комунізму, на Заході вважалися більш або менш обгрунтованими включно до останнього часу.

Таким чином, більшовикам вдавалося зберегти імідж партії прогресу. Радикальність їхньої позиції, що виражалася в запереченні чи неувазі до ліберальних принципів права, ненасильства, свободи, поділу влади як паліативів і буржуазних забобонів, повинна була лише зміцнити цей імідж. Головним же критерієм прогресизму була схильність до революції і завдання її захисту. Насильство, терор, обмеження прав особистості подавалось як невідворотне зло, що випливало з цього завдання, а не як самостійний принцип політичної системи. Саме під прикриттям «фасадного модерну» більшовикам вдалося здійснити свою програму реставрації архаїки, спираючись у цілому на підтримку суспільства. Хід розвитку подій революції і громадянської війни, перетворення більшовиків з гуманістів у терористів, а соціалізму з «царства справедливості» в «табірний тоталітаризм», показує справедливість цього твердження. Йому не суперечить і той факт, що поступовий демонтаж права і свободи здійснювався не обов'язково цілеспрямовано, а як реакція на зовнішні загрози режиму. Терор став основним елементом архаїки, на основі якого була реалізована вся програма архаїзації. Найбільш яскраво та глибоко процес розвитку терору поданий в інтерпретації Н.Верта в недавно виданій у Франції «Чорній книзі комунізму»[302].

Що до України, то її трагедія полягала в тому, що, перебуваючи в складі Польщі, вона прилучалася до модерну, який проникав із Західної Європи. Це засвідчує передусім культурно–правовий рівень українського суспільства включно до входження у склад Росії. Приєднавшись до останньої, Україна потрапила в сферу суцільної архаїки і, відповідно, відкотилася назад у своєму правовому, соціальному та культурному розвитку. Мало того, з часом їй нав'язувалась чужа модель культури, соціального й економічного життя тощо. Це яскраво проявляється протягом всього періоду, починаючи з 1654 р. і до встановлення більшовицької влади в Україні. Хоча, за великим рахунком, ця архаїзація не закінчилася й сьогодні, незважаючи на здобуття незалежності.

Перший етап перебування більшовиків при владі показав, що вони підпорядкували всю свою діяльність єдиній меті – збереженню влади. Зростаючі проблеми виникали через те, що більшовики, не володіючи досвідом і залишаючись в повній політичній ізоляції, не змогли забезпечити правонаступності державного управління. Єдиним засобом розв'зання всіх проблем був терор. Можливості терору, в нормальних умовах досить обмежені, стали безмежними в умовах соціального хаосу. У стані неорганізованості навіть маленька, але готова на все, політична сила, якою був більшовизм, здатна провести політику сили до кінця.

Якщо порівняти соціальну ломку, що відбулася в результаті революції і громадянської війни, з терором сталінського режиму, значення ленінської епохи буде трагічнішим, хоч і не настільки кривавим. Ленін організував терор, немислимого для старої Росії масштабу, зруйнував суспільство модерну, яке формувалося. Ленін зробив навіть більше – знайшов форми легітимізації цього варварства. Суспільство вийшло з громадянської війни абсолютно іншим, воно переродилося, – примарою архаїчної східної деспотії, одягненої в новий одяг модних «сучасних» ідеологій. Без терору це суспільство вже не могло існувати, починало внутрішньо розпадатися. Сталін, беручи на себе «історичне» завдання збереження режиму, воїстину, лише «продовжив справу Леніна» в збудованій його попередником репресивній державі.

Переродження суспільства відбулося шляхом обману: більшовики, виступаючи агентом демократичного процесу, обіцяли прийти до влади шляхом виборів. В міру того, як зникали надії на досягнення своїх цілей легітимним шляхом, вони виявлялися здатними з легкістю відмовитись від «демократичної мішури», розв'язуючи одночасно заради збереження та концентрації влади вражаючий своєю жорстокістю терор. Терор, поєднаний з популізмом, виявився силою, яка затягла суспільство в «чорну діру» архаїки й утримувала його там протягом багатьох десятиліть. Чому це стало можливим? Механізм історичного процесу, що зробив це можливим, заслуговує окремої уваги.

Механізми легітимації комуністичної диктатури.

Громадянська війна не була б виграна більшовиками, не отримала би прямої чи непрямої, активної чи пасивної підтримки значної частини населення (і армія, і кати, й ідеологи рекрутувалися з населення). Попри те, що вона була значно меншою, ніж більшовики очікували, вони її отримали. Терор лише доповнював нестачу. Вони отримували подібну підтримку включно до розвалу режиму в 1991 р. Це свідчить про те, що більшовики мали значний арсенал легітимаційних ресурсів. Серед найважливіших з них – легітимація бідності (більшовики виступали від імені традиційної бідності, що захищалася, з її ідеями рівності, волі, «справедливого розподілу»); легітимація війни (більшовикам було достатньо одягти свою політику (захоплення влади) у військову риторику («ворог народу», «класовий ворог», «зрадник», «шпигун» тощо) і надати їй трагізму війни, щоб в очах людей (наприклад, червоноармійців) виправдати свої злочини; легітимація культу особи (що випливає з традицій авторитаризму й європейської ідеї особистості, передача історичної відповідальності та всіх повноважень певній над–особі, політичному генію). Однак найбільш ключовими для перемоги архаїки та конституції радянського суспільства були два начала – ідея соціалізму і культ держави.

Влада утопії й утопія влади.

1. Соціалістична ідея виростала в новий час паралельно секуляризації культури та виникненню нових політичних міфологій. Однак тільки зовнішня оболонка її була ультрасучасною: в своїй основі несла могутній архаїчний архетип роду. Життя в комуні й відмова від приватної власності уже мало місце в історії – в родовому суспільстві. Новим тут був тільки принцип спільності – не кровної родинності, а єдності інтересів. У працях соціалістів–утопістів вона набуває вигляду економічної комуни.

Архетип роду, навіть одягнутий у сучасну теоретичну форму, спрямований проти несумісних з ним суспільних начал – автономної особистості та сім'ї. Але економо-

мічний соціалізм в своїй критиці йде далі – він спрямований проти механізму раціоналізації і, відповідно, знищення натурального розподілу праці, на якій тримався рід. Раціоналізація природного розподілу праці, що виникає на певному етапі суспільного розвитку внаслідок надлишкового виробництва, знаходить своє матеріальне вираження у формі грошей та інституціональний – у приватній власності. На їхній основі й зміцнюються сім'я та особистість. Саме механізм індивідуального розрахунку і накопичення матеріальних цінностей – гроші, приватна власність – стають головними об'єктами критики утопічного соціалізму, яким він протиставляє альтернативу: безгрошове господарство, пряма економічна раціоналізація й оптимізація господарства.

Якщо соціалісти початку XIX ст. обмежувались оптимізацією дрібних підприємств – комун, то марксовий соціалізм йде далі. Він поширюється на все суспільство. Маркс обгрунтовує неефективність грошового господарства в сучасних умовах: спонтанний розвиток ринку можливий тільки ціною регулярних криз. Вихід Маркс бачить у виникненні єдиного господарського суб'єкта, який раціонально керує господарством без посередника (грошей), уникаючи хаосу приватновласницьких інтересів. Цим суб'єктом для Маркса є суспільство, для Леніна – держава. Невідворотність комунізму для обох обумовлена процесом монополізації. Концентрація капіталу в картелях і корпораціях спрощує можливість його націоналізації. Так ідея соціалізму набуває в марксизмі–ленінізмі форми державного капіталізму. Таким чином, світ і історія сприймаються у марксизмі через призму економічного прогресу. Якщо лібералізм тільки послаблює традиційні інститути, що гальмують економічний розвиток, то комунізм йде далі: він їх знищує. Комуністична парадигма спрямована на радикальну раціоналізацію економічного порядку: відмова від традиційних соціальних структур, послаблення національної самосвідомості та національних кордонів, секуляризація тощо. Комунізм видається більш сучасним, гуманним, вільним, більш прогресивним. Він обіцяє більше. Комуністична утопія – трагедія новосучасної економічної людини, яка підготувала сучасний культурний вибух. Їй потрібна концепція розвитку і вона готова до будь–яких експериментів. «Все жахливе, що відбувалося в історії, – говорив О.Шнітке, – пов'язане з новим. Диявол завжди шукає чогось нового».

Оскільки концепція знайдена, «соціалістична» ідея Блага осягнута, її вже неможливо утримати. Її метафізика повинна бути розгорнута: як ідея Блага все інше вона повинна подати як зло; в якості ідеї соціального Цілого вона повинна підім'яти під себе людину; як ідея Сучасності вона повинна заперечувати все минуле; як абсолютна Істина вона повинна бути реалізована. Трагедія XX ст. полягає в тому, що прийшов час, коли ідея Блага, штучний концепт людського розуму, став можливим для реалізації. Ленін і більшовики не були маніакальними вбивцями, вони були платонівськими мудрецями, що слідували платонівській ідеї, згідно з якою все, що в дійсності не відповідає ідеї, не має буття і права на існування[303]. У фанатичних «мудреців» немає шансів вийти з–під привабливості сяючої істини. Навіть якщо за істину вони прийняли, як звичайно, її «тінь». Хто бачить ідею Блага, за Платоном, стає сліпим. Більшовизм виявився дітищем і заручником міфологічно–метафізичного мислення, що так люто ним заперечувався. Крім «мудреців», однак, потрібна була сила, здатна реалізувати нову міфологію. Ця сила виникла завдяки змішанню двох компонентів – робітничого класу і російської культури. Робітничий клас, тобто вирваний з корінням прошарок зневіреного селянства, позбавленого на новому місці

власності, традиційних соціальних гарантій, достойних життєвих умов, культурно–духовного середовища, був саме тим матеріалом, який з організованістю та активністю поєднував агресивність, маніхейське сприйняття світу в чорно–білих тонах, легкість розлучення з традиційним порядком.

Каталізатором цієї деструктивної психології перших поколінь робітничого класу послужили умови російської культури. В ній була ще жива й сильна депресивна пам'ять минулих поколінь. У революції прокинулася від глибокого сну первісна сила руської давнини, пристрасть до «волі» та до селянської «правди», помста за століття експлуатації і приниження, помста примітивізму щодо культури. Це був опір російського порядку економічній природі нового світопорядку. Під маскою сучасної риторики ховалося викривлене обличчя первісного міфу. Через революційний терор досучасна людина модерну мстила людині сучасності.

2. Подібно до того, як ідея соціалізму була породженням європейського розвитку, європейським же явищем був розвиток національної держави. До початку XX ст. держава здобула величезну владу, яка повинна була чи обмежуватись суспільством, чи підкорити собі це суспільство. Якщо Захід пішов шляхом правової держави, Схід, з перемогою архаїки – шляхом тоталітарної держави.

Цей процес мав у російській культурі глибокі передумови. Всіма визнана особливість Російської імперії полягає в традиційному пріоритеті держави над суспільством, яка підпорядковувала собі всі інші форми суспільного життя – церкву, самоуправління, станові й професійні організації – і значною мірою блокувала їхній самостійний розвиток. Внаслідок цього був зірваний процес індивідуалізації, який вів на Заході до розвитку індивідуальної свідомості та громадянського суспільства. Результатом цього було поглиблення соціального атомізму при одночасній домінантності колективної свідомості. Відповідно, соціальні структури в імперії виникали й отримували легітимацію не знизу, не з боку індивідів, а згори. Вони мали компенсаторну природу. Вони компенсували відсутність індивідуальної соціальної діяльності. Держава мала особливе значення тому, що народ не був достатньо соціальним. Це дозволяє зрозуміти унікальний процес самоконструювання Російської імперії. XVI ст. – централізація згори, XVIII, XIX ст. – модернізація згори, XX ст. – самототалізація. Відповідно до цього суб'єкти державного будівництва – політичні еліти та бюрократія – отримали самостійне й самодостатнє значення в суспільстві. Протягом століть не проводилося правового розмежування між верховним правителем як сувереном і як власником: великі князі тривалий час передавали князівства за спадковістю, роздавали землі воєводам «на кормління», потім дворянам за службу без права власності (включно до Катерини II), тобто як особливу власність. Особливо патріманального характеру набула бюрократія, що прийшла на зміну спадкоємним служилим верствам, трактуючи своє завдання як лояльність державі, але ніяк не служіння суспільству.

Внаслідок автономності держави Російська імперія набула рис азіатської деспотії: держава, а не суспільство почала розпоряджатися всіма ресурсами; головний соціальний кордон пройшов між державою і народом, а не між соціальними класами. Суспільство існувало для держави, а не навпаки. Та все ж держава Російської імперії до кінця не була азіатською деспотією: православна державна свідомість, при всьому його «симфонічному» характері, створювала кордони владі та свавіллю держави. Соціалізм з його ідеєю диктатури пролетаріату був кращою ідеологічною моделлю для посилення держави, ніж православне християнство. Ця ідея зняла всі кор-

дони для влади й легітимізувала всі форми насильства. Таким чином, радянська держава лише надала не кращим традиціям російської державності гротескного характеру. Що ж викликало такий болючий розвиток?

Багатонаціональна імперська держава, яка більш–менш сформувалася у XIX ст. і характеризувалася збільшенням владних ресурсів порівняно з традиційною державою, на початку XX ст. перебувала у складному становищі. Кількість соціальних завдань суспільства перевищувала здатність держави їх переробити. За такої ситуації у політичної системи було дві можливості: або ускладнити державу і суспільство, передавши суспільству частину завдань (концепція правової держави разом з громадянським суспільством), або їх істотно спростити, скоротивши одночасно кількість завдань. Останнім шляхом і пішла держава, яка стала називатися СРСР, згідно з проектом комуністичної примітивізації. Від форм частково правової держави, елементами якої володіла російська держава, особливо після Лютневої революції, вона перейшла до форми монолітної ієрархічної системи тоталітарної держави.

Стосовно України, яка раніше перебувала в складі Російської імперії, а потім була завойована більшовиками, так чи інакше включалася у всі процеси цієї держави, враховуючи й деяку архетипічну пам'ять з боку України. Мається на увазі пам'ять тієї державної влади, яка була притаманна князівській порі, а потім, відповідно, і набута, запозичена, перенесена в Україну як частину імперії з боку російської держави. З усіх прикладів, що можна навести, чи не звідси есерство М.Грушевського та протобільшовизм В.Винниченка? Архаїзація життя, яку принесла з собою тоталітарна концепція, стала можливою не стільки в результаті певної (тоталітарної) політики, скільки через структурну зміну суспільства, завдяки чому всі його ресурси сконцентрувалися в руках інституту – носія старої свідомості. Проти надлюдської соціальної машини сама людина вже нічого не могла зробити. Її тріумфальна перемога знайшла своє вираження у створенні «радянської людини» – людини, цілком поневоленої ідеологією, без надії подивитися на дійсність критично, ззовні. Чи існувала ще можливість виходу з цієї чорної діри? Всі традиційні інструменти політичного протесту були надійно блоковані. Революція була неможлива.

Головним супротивником нової системи була вже, власне, не людина, а час. Хоч машина зі зростаючою інтенсивністю перемелювала мізки і з кожним поколінням дедалі глибше деформувала людську природу, час невмолимо відраховував їй термін. Могутність радянської архаїки була непереможною лише до того часу, поки вона витримувала суперечку з модерном. Стрімкий рух модерну, що охоплював суспільство не тільки ззовні, а й ізсередини внаслідок внутрішнього розвитку, робили невідворотною загрозу розархаїзації радянської системи. Вона сталася не як революція, а як болісне пробудження від ідеологічного сну, колективне визволення від наркотичного дурману.

З архаїзацією пов'язане й виникнення антисистем. На початку XX ст. найбільша щільність антисистем спостерігалася в Російській імперії, для чого були свої передумови. Росія набагато пізніше за інші європейські країни перейшла до ломки феодальних порядків, і на початку XX ст. зберігала ще дуже багато феодальних пережитків. Однак те, що протягом тривалого часу підтримувало резистентність етносу, в решті–решт виявилось гальмом суспільного прогресу і відійшло в минуле, поступившись місцем новій формації, для якої характерного була наявність великої кількості селян, що стали пролетарями, втративши, відповідно, духовний зв'язок із сільською общиною. Фактично це означало часткову втрату етнічної традиції і по-

слаблення резистентності етносу. Але процес цей зачепив далеко не всі частини імперії – там, де були сильні артільні традиції чи бурхливо розвивалося сільське господарство (як, наприклад, у Сибіру та Забайкаллі), там процес становлення пролетаріату не відбувався так болісно, як, між іншим, і там, де на зміну традиціям сільської общини встигли прийти корпоративні традиції (наприклад, як на залізниці).

Таким чином, у Російській імперії на початку XX ст. виявилося достатньо цілком придатного для антисистем людського матеріалу, і цілком природно, що антисистеми не примусили себе довго чекати. Якщо у Середньовіччі антисистеми самореалізовувалися у вигляді конфесій, то в XX ст. вони обрали варіант реалізації у вигляді політичних партій. На початку століття з'явилися дві могутні революційні партії: соціал–демократів і соціалістів–революціонерів. І кінцевий неуспіх другої з них був зумовлений лише збігом несприятливих обставин, наприклад, зради керівника бойової організації партії Є.Азефа та провалу місії попа Гапона. Але, в принципі, обидві партії були рівнозначними і мали рівні шанси на успіх. Обидві вони були класичними антисистемами, обидві мали на чолі сакральну постать вождя, обидві діяли кримінальними методами, обидві ставили своєю метою повне знищення існуючого порядку і заперечення будь–якої традиції. Обидві дотримувались класичних принципів повної таємниці дій і жорсткої внутрішньої дисципліни, коли верховний вождь регламентує всі сторони життя рядових членів антисистеми, але при цьому звільняє їх від будь–якої моральної відповідальності за свої дії. Обидві партії використовували принципи соціальної сегрегації і заперечували всі опори існуючої до них моралі на тій основі, що це була мораль їхніх ідеологічних супротивників. А супротивниками їхніми були в повній відповідності з ученням Блаженного Августина абсолютно всі, хто не сприймав цієї їхньої ідеології. Цих нещасних потрібно було обов'язково наставити на шлях істинний, а якщо хтось не схоче наставлятися, то його потрібно без жалю знищити заради щастя наступних поколінь.

Заради справедливості слід сказати, що антисистема соціал–демократів була більш послідовною в реалізації своїх життєзаперечуючих принципів, так би мовити, більш антисистемною. У есерів усе ж таки спостерігалася певна розбратть у рядах, зайвий гуманізм у ставленні до своїх ідеологічних супротивників, що врешті–решт призвело цю антисистему до загибелі від рук соціал–демократів.

Про антисистему, що іменувала себе партією більшовиків, необхідно сказати особливо. В ній більшість принципів антисистем було доведено до абсолютності. За базу було вибрано вчення К.Маркса та Ф.Енгельса, творчо доповнене лідерами цієї антисистеми. З самого початку основоположним був проголошений принцип насильницької заміни існуючого порядку як самоціль. Ідея всесвітньої революції фігурувала в ученні К.Маркса, але там це положення було достатньо утопічним, тому що передбачало майже синхронну соціальну революцію у всіх країнах світу. Зрозуміло, що при величезній різниці в рівні розвитку різних країн вірогідність подібного збігу обставин була близька до нуля. Але для антисистеми не настільки принципові проблеми прийнятого на озброєння філософського вчення – його при необхідності можна й підправити, лише б воно дозволяло безкарно руйнувати в ім'я будь–яких цілей. Крім того, філософська теорія нової антисистеми включала в себе могутню концепцію деетнізації. Правильно підмітивши, що у молодого пролетаріату виявляється зруйнованою більша частина установок етнічної традиції, апологети нового вчення стверджували, що пролетаріат за природою своєю надетнічний, тобто є химерною системною цілісністю, що для пролетарія поняття вітчизни – перехідне. Ці

установки були правильними, як уже вказувалось, тільки для пролетаріату як нового класу, що формувався. Далі лідерами антисистеми було правильно підмічено, що тільки в Росії з її малим досвідом протидії антисистемам і дуже пониженою резистентністю після переходу більшої частини селянства в стан пролетарів можливий успіх революції під керівництвом антисистеми. Крім того, Російська імперія була на межі досить нормальної революції, і цього моменту антисистема упустити ніяк не могла. Потрібно було тільки оперативно розширити й зміцнити антисистему, щоб встигнути до подій, що назрівали.

Але досвід першої російської революції показав, що більша частина населення країни стійка до впливу антисистемної ідеології. Агітація не давала можливості надійно контролювати великі маси людей, не підвладних вождю антисистеми, які не розуміли необхідності тотального знищення існуючого соціального й побутового устрою, етнічної традиції. Стало ясно, що цими людьми можна управляти в межах антисистеми тільки з позиції сили. Крім того, після революції на світ божий повилазило немало нових антисистем, що зробили себе на цій революції і тепер здатних скласти серйозну конкуренцію більшовистській антисистемі на ниві інкорпорування нових членів. У цих умовах для антисистеми необхідно було жорстко відмежуватися від своїх більш спритних колег, щоб уникнути знищення ними. Слід також зазначити, що до моменту реалізації планів антисистеми практично всі лідери тривалий час жили за межами Російської імперії, так що антисистему можна сміливо вважати імпортованою. І все ж шанси антисистеми на успіх в звичайних умовах були дуже малими. Знадобилося істотне пониження загальної резистентності російського суперетносу і не тільки його в ході світової війни, щоб антисистема на фоні знищення старої державної машини змогла домогтися успіху та змусити на перших порах переконанням, а потім силою і зброєю замість реконструкції попередньої суперетнічної системи вести її повне знищення. Але тут антисистема виявилась перед необхідністю вибору: або бути знищеною разом з країною іншими етносами, або зберегти життя ціною використання резистентності представників етносів з позитивним світосприйняттям. Це призвело до необхідного компромісу і деякого розмивання позицій антисистеми, яка знищила до цього часу вже всіх своїх конкурентів і деетнізувала значну частину населення країни. Знаменно, що найбільш стійкий опір антисистема зустріла у найконсервативніших етносів і консорцій російської суперетничної системи.

Політична перемога антисистеми, її прихід до влади розв'язали руки силам руйнування. Почалося небачене в історії за масштабами та жорстокістю знищення етносів з позитивним світосприйняттям. Жорстокому гонінню включно до фізичного винищення піддаються священики та миряни Православної церкви. Перейменовуються вулиці й міста, знищуються пам'ятки культури. Найнебезпечнішим для етносів, що населяли СРСР, був удар по корінній системі, по селянству. Як показала К.М'яло, головною причиною розкуркулювання була не політична чи економічна необхідність, а ненависть до селянства, його устрою життя. «Будь–який аналіз долі селянства, що населяло СРСР в той час, – писала вона, – залишиться неповним, якщо забути про той заряд ненависті, який уже на початку 20–х років був спрямований на традиційне селянське життя – господарювання, відчуття і мислення, побут»[304]. Розкуркулення було викликане намаганням зробити процес руйнування невідворотним, знищивши коріння незалежності селянства, не залишивши навіть шансів на його відродження в майбутньому.

З часом енергія антисистеми вичерпувалась. Нав'язавши антисистемі свою ідеологію, антисистема так і незмогла отримати бажану ідеологічну перемогу, тому що її філософська концепція була деформована надто просякнутими в антисистему носіями позитивного світосприйняття. Для них були протиприродними ідеї антисистеми стосовно повного знищення всієї суперетнічної системи, тому вони поступово вимивали їх і цим почали фактично процес руйнування антисистеми зсередини. Наприкінці 50–х років антисистема ніби сама завдала собі смертельного удару, після якого вона вже не могла поправитися. Антисистемна ідеологія все більше і більше деформувалася, поки не перетворилася в середині 80–х років у безтілесний символ.

Щодо України, то з самого початку, це стосується, в першу чергу, керівництва Центральної Ради і Директорії, воно сприймало, нехай по дотичній, цю більшовицьку антисистему. Приклади наведені вже вище. Потім, в радянські часи, звичайно, внаслідок історичних обставин Україна була полонена цією антисистемою.

Відмінною рисою прояву антисистем у XX ст. стало те, що вперше в історії антисистеми отримали у своє повне розпорядження для реалізації своїх цілей ресурси цілих країн і навіть континентів, могутні наукові та виробничі потенціали, однак жодна з них не змогла повністю реалізувати свої можливості і досягти поставлених завдань. Це ще раз підтверджує органічно притаманну антисистемам нездатність до досягнення своєї мети й неможливість для антисистем отримати перемогу над переважаючим позитивним світосприйняттям.

4.6.7. Міфи і легенди тоталітарної влади

Аналізувати світоглядні процеси можна за допомогою різних основ класифікації, з багатьох схем вибираючи ту, на яку найкраще лягає даний фактичний матеріал. Чи то боротьба класів, розділених ставленням до засобів виробництва, культурно–релігійних спільнот, що історично склалися зі специфічними способами реагування, розгорнуті у гіперпросторі народних мас фрейдівські комплекси чи щось інше.

Почну з того, що крамола поєднана з офіційною пропагандою, вони знаходяться в єдиній системі, подібно до того, як богохульство та благочестя існують у межах одних і тих самих релігійних уявлень і ніяк інакше. Провідна, формуюча роль тут належить стороні, яка утверджє основи – релігію, ідеологію. Супротивна сторона, що мислить вільно, залежить від неї і, намагаючись заперечити, змушена наслідувати правила гри супротивника. Таким чином, потрібно починати із змісту радянської ідеологічної пропаганди. У свою чергу, саме додавання до неї крамольних ідей змальовує все мисляче коло і дозволяє побачити його межі, обмежений набір комбінацій, що існують у голові пересічного члена суспільства. Про міфологічність радянської ідеології писали. При цьому в багатьох випадках слово «міф» було присутнім швидше у значенні, синонімічному «неправді». Наприклад, демонстрація радянського достатку – міф, насправді магазини – порожні. Але в даному разі цікавістю є міф у початковому значенні – це походження світу й оповідь про його походження. Як відомо, міфи різних епох і народів будуються за подібними канонами. Радянська ідеологічна схема була не тільки дуже спритним демагогічним обманом. На чистому обмані вона б довго не протрималась, і навіть навряд чи змогла б так переконливо утвердитися в головах на багато десятиліть і на величезній території. Марксизм російського походження є класичним міфом, побудованим за всіма правилами цього

жанру , що відповідає архетипу. Придумав все це, звичайно, не К.Маркс і навіть не В.Ленін. На мою думку уявляється, що радянська міфологія народилася в складній взаємодії пропаганди й аудиторії, що її сприймала, які взаємно одне одного відображали і жили у світі традиційних колективних несвідомих уявлень (доцільно нагадати про переважання сільського населення з дуже низьким освітнім рівнем у післяреволюційне десятиліття). Марксизм був перетворений і трансформований традиційним мисленням так само, як свого часу християнство охрещеними язичницькими народами. При цьому словесні формули про «класову боротьбу», «диктатуру пролетаріату», Святу Трійцю чи Воскресіння набували настільки могутньої і системоутворюючої архаїчної підкладки, що повністю змінювали внутрішній зміст. Власне, як те, так і інше вчення (за всієї очевидної різниці їхніх масштабів) і утвердилися завдяки закладеній в них можливості відповідати парадигмі міфологічного мислення. Пропозиція й попит на ідеї жили, так би мовити, за законами ціноутворення на вільному ринку, в результаті чого і народилася радянська картина світу, заперечуючи, до речі, право ринку на існування. І всередині цього міфу (або носячи його всередині себе, що врешті–решт теж саме) перебувала все, від Політбюро до останнього трудівника[305].

Нормальний міф зобов'язаний для початку розповідати про створення світу: творець з предсвітного хаосу створює упорядкований космос, подальша історія – історія боротьби сил порядку і хаосу. Радянський акт творення – це звичайно велика соціалістична революція, що відкрила нову еру в історії людства. До неї були темнота і нещастя, навколо, за межами її дії – знову ж темнота і страждання трудящих. Зображення буржуазного світу рясніє вказівками на його хаотичність: свавілля та беззаконня (самі закони несправедливі й, відповідно, беззаконні), безправність, невпевненість у майбутньому, стихія ринку, нерівність, корисливі капіталісти, що знищують продукти, тоді як бідняки голодують тощо. Навпаки, соціалістичний табір підкреслено упорядкований. Суспільство, побудоване відповідно до відкритих Марксом законів, на суворо науковій основі, грандіозна ідея планової економіки, рівні можливості для всіх, народ сам творить свою історію, властива радянській людині впевненість у завтрашньому дні, справедливі закони, пафос всеможливого упорядкування на всіх рівнях: знесення старих кривих провулків і будівництво на їхньому місці широких світлих проспектів, підкорення природи з метою знову ж таки наведення порядку – нехай річки течуть регулярним, а не випадковим чином, розподіл всього між усіма порівну, взагалі маніакальне вирівнювання, стандарти і класифікатори, єдині зразки всього на світі... Сюди ж належить і фундаментальна радянська вимога колективізму. Колектив – організована структура (партія, колгосп, профспілка), що протистоїть хаосу натовпу одноосібників. Взагалі, такий ідеал святкового параду фізкультурників, прекрасного саме своєю упорядкованістю, і всі щасливі приналежністю, причетністю до побудови. Куля земна, як відомо, оточена світовим океаном, а за ним – хаос. Космос – острів серед хаосу, комунізм в окремо взятій країні. І загрожують іззовні різні чудовиська, головним чином хтонічні. Ворогів так і називали: гідра контрреволюції, повзуча контрреволюція, акули імперіалізму тощо. Оскільки хтонічна стихія – земля і вода, а чудовиська цього роду часто володіють властивостями поглинання–виверження, то й колір у них повинен бути чорний, землистий, а також великий живіт і дуже великі зуби. Навпаки, сили космосу колір мали червоний, вогняний, були полум'яними революціонерами з гарячими серцями, а також зі сталевими м'язами, символом обрали серп та молот і головною метою мали

спасіння й ощасливлення людства – все це нас відсилає до образу міфологічного коваля – деміурга (Прометей, Тор тощо): «Ми – ковалі і дух наш молодий, куємо ми щастя ключі», а замість серця у них гарячий мотор. Робітнича, ковальська символіка домінувала над аграрною – серпами й колоссям. Найсвідоміші робітники, між іншим, металісти. Та, власне, і серп – річ залізна, швидше з ковальського ряду. В легенду увійшов, вибачаюсь, передусім предмет, яким був оскоплений Уран. Тут потрібно, до речі, звернути увагу на другу складову червоної символіки – образ крові. Із залізом, як демонструє приклад Урана, він пов'язаний безпосередньо. Більшовистський прапор червоним був, за офіційним поясненням, від крові, пролитої бійцями за свободу. Багряні від крові партквитки і мусування закликів до кривавої жертовності відсилають нас до давнього і надзвичайно поширеного у багатьох культурах поняття про надзвичайно сильну магію крові.

Гегемонія залізного пролетаріату стосовно селянства багатозначна. Вона підкреслює намагання до підкорення аграрного начала, поєднаного з жіночою та хтонічною плодовитою сутністю землі, а отже, родинного одвічній ворожій силі. Саме тому особливо важливим і важким завданням стала колективізація, упорядкування ненависного більшовикам селянського хаосу, який опирався з усіх сил. При тому що, сама по собі ідея про особливу відсталість селянства в цілому суперечлива. Пролетаріат, зрозуміло, є началом чоловічим, мав місце «союз із селянством», символічний сакральний шлюб робітника і колгоспниці. Звідси й політика більшовиків стосовно селянства, намагання позбавити аграрне населення небезпечного коріння, в тому числі відокремити його від землі як шляхом створення колгоспів, так і поставивши між нею і селянством залізного посередника – трактор, комбайн. Повертаючись до образу серпа, зазначу, що як аграрний атрибут він служить тій же меті – підкоренню животворящого царства. Серп – не плуг, не заступ, ним не розпушують землю для посилення родючості, ним зрізають – умертвляють – підкорюють те, що земля народила. І якщо в традиційних культурах, копаючі, розпушуючі знаряддя стояли в ряду фалічних асоціацій, а обробіток ними землі розумівся як акт запліднення, то серп був пристосуванням не стільки для зняття врожаю, скільки для кастрації. Після союзу пролетаріату з селянством, як відомо, земля родити перестала.

З цієї ж серії по приборканню небезпечних і ворожих сил – і улюблений вигляд великих будов комунізму, будівництво гідроелектростанцій, каналів, водосховищ, останніми особливо пишаються і називають штучними морями. З точки зору економічного прагматизму, рівнинні ГЕС не настільки вже й рентабельні, щоб виправдати такий епічний розмах. Тут річ у підкоренні водної стихії. Включно до проекту повороту північних рік і поетичного марення про розтоплення арктичних льодів. Значно прагматичніше залізничне будівництво оточувалось меншою помпою, не кажучи вже про секретне оволодіння атомною енергією. А коли замість гідробудов уся країна зайнялася БАМом, це стало кінцем епохи побудови соціалізму, агонією міфу.

Та й навколо світлого світу соціалізму був хаос, населений повзаючими ворогами. Власне, відповідно до міфу, і революція почалася з черв'яків у матроському м'ясі. Епізод історично не центральний і не найгірший у списку гріхів царизму, й революція та була не кінцева, пробна, але в революційному переказі якось сам собою він виявився надзвичайно значущим.

Есхатологічні очікування пришестя комунізму в результаті світової революції спочатку, найперші після жовтневого перевороту роки, були загостреними й мали

на увазі найближчий час. У хрестоматійних промовах В.Леніна часів громадянської війни присутній мотив: «світова революція може затягтися до осені, тому з Колчаком та іншими потрібно поки що справлятися самим». Потім комуністичний кінець історії став з технічних причин поступово відкладатися на все більш віддалене майбутнє. Але вся драматургія радянського буття засновувалась на наявності ворожого оточення.

Міфологічне мислення за природою дуалістичне, тому світ ділиться на добре і зле, своїх і ворогів. Радянська влада випромінювала світло, правду і надію народів, а там, «за пагорбом», було темне й небезпечне царство буржуазії. Звідси робилися висновки як у внутрішній, так і в зовнішній політиці.

Російська імперія завжди була досить закритою державою, відділеною мовою, православ'ям, шириною залізничної колії. Після революції і вибухових ідей про її експорт з СРСР стався справжній колапс. Спочатку дипломатична й військова недовіра до всього навколишнього світу, потім реальна можливість поборотися із самим світовим злом – німецьким фашизмом, нарешті, залізна завіса, холодна війна та ядерне протистояння. Капіталістичний світ, треба віддати йому належне, підігрував з усіх сил.

Народне мислення, як і радянська пропаганда, сприймало закордон як інший світ, тридев'яте царство, справжній Той Світ. Що там насправді – не знав ніхто, ходили тільки різні взаємозаперечуючі чутки. Через десяті руки передавалися оповідання подорожуючих. За офіційною версією, там було погано. Капіталізм був нашим антогоністом, у нас рівність – у них нерівність і безробіття (у нас такої біди гарантовано немає), у них бідні голодують – у нас росте благоустрій народу, у них негрів лінчують – у нас дружба народів, у нас, на відміну від них, демократія справжня тощо.

Передбачалося, що в СРСР краще все, тому в сталінські часи саджали людей, які у війну побували в Європі й розповідали, що там кращі шляхи, що там всі їдять білий хліб (для радянської людини принцип достатку).

Той світ є Той Світ, контакти з ним небезпечні невідомими небезпеками і вимагають багатьох обережностей, нагляд за дотриманням яких був однією з функцій спеціальної касти жреців – Комуністичної партії. Всіх, кого випускали за кордон, старанно перевіряли. Раціональному розуму ніколи не зрозуміти, чому не можна відправляти у закордонне відрядження того, хто зрадив дружині, або на якого написали комунальну анонімку сусіди. Але жерці знали, що Там лише кристально чиста людина врятується сама й не накличе біди на Батьківщину. Ті ж упередження, природно, стосувалися й іноземців, що приїздили. По–перше, вони в жодному разі не повинні були помітити у нас будь–яких недоліків. По–друге, потрібно було відгороджувати від них радянських людей.

Ці заходи на свідомому рівні сприйняття пояснювались небезпекою шпигунства та намаганням створити для закордонної аудиторії позитивний образ Радянського Союзу. Друге завдання – цілковито в межах міфу: трудящі всього світу повинні знати, що їхні надії пов'язані з соціалізмом, мають бачити у ньому ідеал, покладати надії на його пришестя. Поза комуністичною есхатологією це позбавлено змісту. В межах реальної зовнішньополітичної пропаганди теж. До того, як виглядав СРСР з погляду західного спостерігача, інформація про поганий борщ, що був з'їдений якимось туристом у вуличній забігайлівці, чи про діри в асфальті, навряд чи щось додавала. Страх радянського функціонера при думці: «Раптом про все дізнаються на

Заході!» мав суто містичну природу, як протилежне намагання невдоволених режимом людей розповісти про наші біди.

Істерія шпигуноманії була однією з різновидів паніки перед думкою про те, що Ворог так чи інакше міг заповзти в Радянський Союз. Можна назвати цілий ряд родинних явищ. Фантасмагоричні звинувачення у шпигунстві, задумах терористичних актів і багато чого іншого в ході масових репресій не піддавалися перевірці простим здоровим глуздом саме через містичний характер Ворога, так чи інакше пов'язаного з Тим Світом капіталізму. Хіба можна передбачити, що Він надумає, хитрий, невловимий; чи то міст підірве, чи криниці отруїть радянським людям. З тих же причин здавалися потенційно небезпечними всі громадяни, які так чи інакше мали контакти із закордоном (анкетні дані про родичів за кордоном, перебування на окупованій території), предків з нетрудових станів, репресованих родичів. Усе це запросто могло виявитись родом союзу з Нечистим, чаклунством: «А раптом його там завербували!»

Інакодумство також було видом сприяння ворогу і тому так жорстоко переслідувалося. Існувала «атмосфера суспільної нетерпимості», породжена несвідомим страхом. Для порівняння зазначу, що коли в середині 1950–х рр. влада випробовувала черговий напад посилення боротьби з крадіжками державного та суспільного майна і поставила на вид правоохоронним органам явні провали в цій справі, ті у відповідь поскаржилися на головну перепону в їхній достойній роботі: відсутність саме цієї «суспільної нетерпимості» до даного явища. Розкрадачі народного достатку були зрозумілими, своїми, забобонного страху не викликали і тому не заважали обивателям. При тому, що останні саме досить відчутно та повсякденно страждали від обвішування, розкрадання товарів з ТОРГів, а антирадянщики їм нічого поганого не робили.

Люди, які з власного життєвого досвіду робили висновки, що радянське життя не таке вже й прекрасне, все ж залишалися у полоні дуалістичного сприйняття і дефіциту інформації про зовнішній світ, стійкі стереотипи мислення не руйнувалися, а тільки змінювали знак. Даний пропагандою міф вивертався навиворіт. Якщо офіційна пропаганда стверджувала, що в СРСР добре, а закордоном погано, а насправді ми бачимо, що в СРСР погано, то звідси слідували два варіанти суджень: або можна було вважати, що закордоном добре, тобто СРСР є уособленням зла, а капіталізм – добра, в цьому випадку Космос і Хаос ніби мінялися місцями, і можна було стверджувати, що на Заході все влаштовано правильно, і люди прекрасно себе почувають, а в СРСР – хаос; або, зберігаючи негативну оцінку капіталістичного світу, можна було звинувачувати комуністів у тому, що вони стають подібні до Ворога і нітрохи за нього не кращі. Влітку 1953 р. викликана в суд у справі про крадіжку людина, вже раніше засуджена, з'явилася туди п'яною, порушувала порядок, а коли міліціонер надів на неї наручники, почала кричати, що вони з нею обходяться гірше фашистів, що вони купили наручники у 1945 р. в Америці за золото, щоб надівати їх на радянських громадян, що, якщо вони звільнять за амністією всіх ув'язнених, то ті піднімуться проти радянської влади і перевішають усіх суддів та прокурорів[306]. У документах прокурорського нагляду зафіксована величезна кількість висловлювань, які вихваляють життя в капіталістичних країнах, що, безумовно, кваліфікується як антирадянський злочин. Насправді не існує жодної суперечности між поганими відгуками про Захід і його піднесенням. Адже це – Той Світ, Тридев'яте царство Кощія Безсмертного, там можна взагалі пропасти, а можна здобути величезні багат-

ства та Василису Прекрасну в дружини, не кажучи вже про всілякі там чаклунські обручки тощо.

Мальовані в розмовах картини чужого життя часто–густо мали фантастичний, казковий характер: «В Америці представники інтелігенції пішки не ходять, їздять на машині, а в тому разі, якщо ходять пішки, вони чіпляють на ноги спідометри, ведуть обрахунок шляху, який вони пройшли пішки, за що отримують платню»[307], в Америці не засуджують більше, ніж на два роки, у них безробітні живуть краще, ніж у нас робітники тощо. Мрія про втечу за кордон була казковою, як похід Івана–царевича. Потрібно сказати, що у формуванні казкового закордонного світу брали участь і передачі західних радіостанцій, які, як видно зі справ про засудження за політичними статтями, слухала величезна кількість радянських громадян. Зміст передач навіював впевненість, що Там розуміють усю брехливість офіційних радянських заяв про уявне багатство СРСР, глибоко співчувають підданим комуністичного режиму і готові прийти на допомогу. Тому втікачу з Радянського Союзу потрібно було найперше виступити з викриттям радянських порядків, і тоді Тридев'яте царство обернеться сприятливим боком. Дуже поширеним явищем серед радянських ув'язнених було написання скарг в американське посольство і особисто президенту США, а також і керівникам інших держав на те, що їх несправедливо засудили. Та, власне, й інші громадяни не проти були написати панові президенту про своє важке становище. Навряд чи вони серйозно вірили, що це поліпшить їхнє існування, але потребу писати все ж відчували.

З усіх капіталістичних країн головним уособленням буржуазного світу були США. Мало того, що геополітично це була держава, яка протистояла СРСР, вона ще й знаходилась за океаном. Суперництво двох величезних держав призводило до того, що наприкінці 1940 – на початку 1950–х рр. у СРСР було досить поширене очікування швидкої війни з Америкою, що породжувало надію на визволення від комунізму.

У відносинах із закордоном була присутня ще одна підтекстова особливість міфологічного мислення, що мала, крім цього, і багато інших проявів. Це абсолютно своєрідне ставлення до слова. Співробітникам органів суду та прокуратури входило в обов'язок дотримуватись ряду вимог секретності при складанні документів, що стосувались антирадянських злочинів, особливо документів, які не мали грифу секретності – обвинувального висновку, вироку. Існувало ряд свідчень, які не можна було там вказувати. Не можна було цитувати інкримінуючі антирадянські вислови чи письмові тексти. Також не можна було згадувати імен керівників партії і уряду, вони замінювались евфемізмами. Звинувачення формулювалися так: «Допустив наклеп на адресу одного з керівників радянської держави і комуністичної партії». В одному документі, де йшла мова про людину, яка нешанобливо висловилась про Сталіна в траурні дні березня 1953 р., було навіть сказано: «Про одного з керівників партії і радянської держави, який недавно помер». Примітно, що правило неназивання імені діяло також і стосовно назв капіталістичних держав. Писали не «схвалював умови життя в США», але обов'язково «в одній з капіталістичних держав». Зрозуміло, жодних раціональних підстав для такої секретності не було. Річ тут, очевидно, в забороні назви імені того, що наділено містичною силою, стосовно слова як магічної зброї.

Відгуки вербальної магії простежуються багато в чому. Це і пристрасть до розвішування гасел, що їх іронічні сучасні автори вже почали називати «заклинання-

ми». По суті, правильно, що це швидше не заклинання, а оберігаючі амулети. Російські солдати в давнину носили на грудях у ладанках написи з текстом з Біблії, що оберігали від куль. Але це були амулети потайні, особисті, традиція охорони громадських будівель і публічних місць за допомогою цитат зі священних текстів особливо проявляється у мусульман, християнству вона властива меншою мірою і, як правило, обмежується написами в храмі.

З другого боку, працюючи з архівами, я виніс глибоке здивування несподівано великою кількістю листівок, що писалися радянськими людьми різних соціальних кіл, освітнього цензу. Для чого питається, ризикуючи головою, ліпити на стіні будинку або в іншому місці листівку з повідомленням, що комуністи – непорядні й винні у всіх бідах? Який тут раціональний зміст? Що народ, прочитавши, тут же прозріє і повстане? Потреба висловитись у листівці диктувалася тією ж несвідомою вірою у магічну силу слова. Прочитавши істинне, правдиве слово, люди справді повинні прозріти, в той же час тим, проти кого воно спрямоване, повинно було заподіяти шкоду. Стародавня вербальна магія, що лежала в основі заклинань, проклять і поганих слів, переслідувалася і тут. Повертаючись до вже сказаного вище, додам, що звідси ж і нетерпимість до інакодумства, переконання у шкідливості антирадянських висловів. Погані слова на адресу вождя могли заподіяти йому реальної шкоди.

Віра в силу слова дуже глибоко вкорінена в культурі народів Російської імперії, особливо слов'янських. На креативній могутності слова базувалась і радянська пропаганда, що буквально створила в країні другу реальність, яка далеко відірвалася від реальності матеріальної, але не тільки як такої, що брала гору над останньою. Люди жили в двох світах одночасно, стояли в чергах з хлібними картками і вірили при цьому в радянський достаток. Конфлікт між побутовими обставинами і віртуальною картиною для багатьох (саме для гіпотетичних «народних мас») вирішувався не в бік виявлення фальшивості сконструйованого пропагандою світу, а навпаки, суперечливі йому факти спостережуваної дійсності якщо не оголошувались як такими, що зовсім не існують, то переходили в розряд незначних «окремих недоліків». А для боротьби з «окремими недоліками» існували газети, які їх періодично «розкривали», тобто описували, після чого місцева влада тут же вживала заходів, так що й тут слово було дієвою зброєю. Вона виявлялася сильнішим за речовий факт. Звідси й головний спосіб поліпшення життя та боротьби з недоліками (не «окремими») – в жодному разі не позначати їх словами, не називати. Коли М.Горбачов розпочав перебудову з гласності, він завдав надзвичайно влучного удару. Створене заклинанням, заклинанням же й знищується. До речі, тут же криється і пояснення швидкого розчарування публіки у перебудові. Річ полягала в тому, що перелічені з високих трибун недоліки не захотіли зникнути одразу ж.

Іншого роду магічні маніпуляції, які також переслідувались радянською владою, були пов'язані з опоганенням зображень вождів і державної символіки. Порвати чи забруднити портрет, зірвати прапор чи вивісити прапор заборонений (найчастіше – національні прапори в Прибалтиці та в Україні) – це вже не вербальна, а симпатична магія.

Я поки що не торкався ще однієї фундаментальної складової радянської міфології – вождів. Їхня сакральна роль давно відома та очевидна такою мірою, що свого часу М.С.Хрущов так прямо й скористався словом «культ» у застосуванні до Й.Сталіна.

Центральний герой класичного міфу – культурний герой, деміург, винахідник багатьох корисних предметів (ремесел, знарядь праці), який приручив тварин і на-

вчив людей вирощувати рослини. Він – засновник роду, і його пригоди виступають як історичний переказ. Радянський міф ускладнювався тим, що деміургів було два – Ленін і Сталін. У принципі, багато архаїчних міфів знають пару деміургів, братів–близнюків, один з яких інколи виступав в ролі трікстера. Але Ленін і Сталін в близнюки не годилися, тому їхні ролі в переказах частково продублювалися, частково ж розділилися.

Типовим деміургом був Сталін. Деміург не був творцем світу, він тільки допоміг людям у ньому облаштуватися. Так само й Сталін, хоч і соратник Леніна в революції, але не головний її діяч. Але він – батько народів, батько, як відомо, всіх дітей, вождь світового пролетаріату (характеристики пращура), а також корифей всіх наук, головний спеціаліст буквально у всьому, від лісництва до мовознавства, влаштовувач життя – «сталінські п'ятирічки», «десять сталінських ударів» у війну. Образ Леніна складніший. У ньому можна знайти риси кількох міфологічних персонажів. Крім ознак пращура він був наділений властивостями відпочиваючого бога та помираючого бога аграрних міфів. Відпочиваючий бог у ряді міфологій (у тому числі єгипетській, шумерській, грецькій) – це верховне божество, найчастіше бог неба чи повітря, творець світу, який не має при тому свого культу. Його розміщують на чолі пантеону, але йому не поклоняються, оскільки він у справи людей не втручається і замінений у світі молодшими та активнішими богами. «Вічно живий» вождь, що лежить у Мавзолеї, який «жив, живий і житиме» на фоні вождя активного цілковито відповідав цьому образу. З другого боку, фантасмагорична ідея мавзолею з мумією – досить відвертий натяк на наступне воскресіння. Тоді доцільне порівняння з центральною постаттю багатьох релігій – помираючим богом, що воскресає (Озіріс, Адоніс, Таммуз), поєднаним з календарним циклом смерті й відродження природи. Вважається, що цей тип релігії властивий достатньо розвинутим осілим аграрним народам. Помирає такий бог, як правило, насильницькою смертю, його вбивають – зіставимо з чутками, що ходили, про отруєння Леніна. Але тут треба зазначити ось що. В міфі про помираючого бога надзвичайно важлива роль жіночого божества – його дружини й улюбленої (Ісіда), завдяки відданості якої і відбувається воскресіння. У радянській же міфології, не дивлячись на проголошену рівність статі та наявність у пантеоні жінок–революціонерок (Крупська, Роза Люксембург, Інесса Арманд), рівноцінної за значимістю жіночої постаті поряд з Леніним немає (тому і воскреснути не може). Таким чином, я повертаюсь до початку нашої розмови, до думки про обмірковане приниження, викорінення жіночого начала в радянському міфі. Вожді не мали дружин, що відповідали б традиційній функції богині–матері, заступниці родючості (знову ж Ісіда, Гера). Крупська була бездітна, Аллілуєву сам Сталін взагалі вбив. Вони навіть прізвищ вождів не носили. Радянська картина світу несла в собі руйнівну ідею безплідності.

Залежно від історичних і політичних реалій акценти зміщувались з одного або двох головних вождів на другого. У сталінську епоху він був деміургом, а Ленін – відпочиваючим або померлим богом. Після розкриття культу Сталіна (що більш ніж розумно – двох відпочиваючих чи прийдешніх з воскресінням богів в одному мавзолеї явно багато та й бути не може) образ Леніна висунувся на перший план та увібрав у себе риси деміурга й пращура, ставши «дідусем Леніним». Уся країна як родовий переказ вивчала біографію то одного, то другого. Відповідно, був присутній декорум – священні зображення, міні–храми ленінських кімнат і великі храми обов'язкових музеїв Леніна тощо.

Були ще Маркс і Енгельс, найперші основоположники. Вони–то вже справді були відпочиваючими богами. До речі, точніше порівняти їхні постаті з відтиснутими на задній план більш архаїчними божествами. Розвинуті релігії мають кілька поколінь богів, перші, як правило, пов'язані з небом і землею, народивши богів діючого пантеона, відходили в тінь, як Уран і Рея, Крон і Гея у греків, поступившись місцем Зевсу та богам–олімпійцям, або ж єгипетські Шу та Тенфут, Геб та Нут, народивши Осіріса, Ісіду, Сета й Нефтіду. Їм поклонялися, але стримано, як не зовсім рідним.

Дрібніші за рангом вожді відповідали другорядним божествам, кожне зі своєю спеціалізацією по одній з галузей народного господарства. Сила й везіння вождя магічним чином переходять на всіх його підданих, від їхньої величини залежить процвітання народу. Тому їхніми іменами називають міста, заводи та інші об'єкти, на їхню честь називають дітей. Якщо вождь захворіє чи має фізичні вади, стає старим, це загрожує родючості в країні, тому в багатьох традиційних культурах такий вождь повинен бути замінений або вбитий. Але радянська парадигма несла в собі ген самознищення, до того ж дуже сподівалася на владу слова. Тому у питанні про хвороби і старість вождів також йшла шляхом їхнього замовчування. Для народу офіційне повідомлення про аналіз сечі товариша Сталіна стало нищівною відвертістю і могло означати тільки його близьку смерть, якщо вона ще не відбулася.

Ще мали місце вожді–відступники: Троцький, Бухарін, Зінов'єв, Каменєв тощо. Найпоганіший та найнебезпечніший – Троцький. Його образ ліпився подібно до типового ангела, що відступив від бога, який був не так давно другим після бога–творця, його улюбленого дітища і помічника, яке забажало більшої влади, вирішило, що має право бути вищим за творця і тому було повалене й нині очолює сонм темних сил.

Незаперечно, що воістину геніальним творцем міфу та багатьох його складових був Й.Сталін. Після його смерті космогонія почала давати тріщини, хоча протрималась ще довго. М.С.Хрущов зробив спробу відновити імідж, наблизивши його до раціоналістичного західного типу. Народ ці нововведення сприйняв дуже невдоволено, як втрату рівня містичного початку. Основні претензії до Хрущова полягали у глузувані над його виглядом та манерою поведінки. Дуже дратував зовнішньополітичний курс Хрущова, його часті закордонні поїздки та прийоми в Кремлі іноземних керівників. Ці подорожі були одночасно і незрозумілими, і небезпечними контактами, заграванням з Тим Світом, і предметом злих заздрощів. Непопулярними були також допомога країнам, що розвивалися, відставка Молотова, Маленкова, Кагановича та інших членів «антипартійної групи» (вони – старі ленінці, патріархи – охоронці традицій). Між іншим, в антирадянських розмовах набагато меншим було обурення заходами, що безпосередньо зачепили населення, – зменшення присадибних ділянок, обмеження кількості приватної худоби. В цілому, в міфі Хрущов виявився абсолютно не на своєму місці. Як Постать блазня, що висміювалася у нескінченних анекдотах, а також той, хто часто їздить за кордон, він грав роль міфологічного трікстера, блазня поганого, який був медіатором між Тим і Цим світом (Гермес, Локі). Він єдиний з усіх богів міг подорожувати на Той Світ і назад, а тому часто бував провідником душ померлих. У багатьох міфах він був постаттю, парною культурному герою, інколи його близнюком, але якщо герой створював речі потрібні, то трікстер – шкідливі та некорисні. Наприклад, вирощування кукурудзи в середніх широтах. Верховним вождем трікстер не може бути аж ніяк, тому Хрущова назвали ще й самозванцем.

Л.Брежнєв виглядав більш імпозантно, але до богоподібного епічного героя також не дотягував. Швидше за все, більш–менш благопристойний патріарх. Власне, міф і не може постійно відтворюватись в історичному часі. Міф не знає історії, його час циклічний, але не несе з собою принципових змін, подібно до пір року, що безконечно змінюються. Боги – творці, деміург–пращур діє в іншому вимірі, у Часі Сновидінь. Так що Брежнєву і не потрібно було бути чимось більшим. А міф протримався, скільки протримався, а потім змінився. Якщо коротко підбити підсумок, то можна сказати, що той сценарій, який програвся в Радянському Союзі за сімдесят років, майже повністю відбувався у сфері сакральності та міфології, опирався на домінанти містичного плану, поза якими все, що відбувалося, залишалося неясним, абсурдним. «Сакральна цивілізація» – визначення тотальних формацій, без залишку центрованих на трансцендентному джерелі, що знаходить у ньому виправдання і мету, повністю підкорених диктату та міфологічній свідомості. Радянське суспільство – суспільство містичної співучасті, суспільство безперервної літургічної і міфологічної дії, що охоплювала всіх, стосувалося всіх прямо та безпосередньо, і повністю поглинуте реалізацією утопічно–міфологічного масштабного проекту, невиконання якого ставило під питання існування цього «сакрального суспільства».

4.6.8. Україна в системі тоталітарної влади

Сім неповних років війни та громадянської смути призвели до підпорядкування більшовикам території колишньої Російської імперії до стану руїни. В одній лише Україні побоїща, розстріли та епідемії, пов'язані з війною, особливо громадянською, забрали близько 1, 5 млн життів. Нестача харчів, палива, безробіття змусили сотні тисяч людей виїхати з міста у село. Практично припинилося виробництво товарів. Було очевидно, що остаточно виснажене суспільство не готове до докорінних соціальних перетворень, що їх планували більшовики. Незважаючи на перемогу, більшовики, котрі у величезному та здебільшого вороже налаштованому населенні становили крихітну меншість, були неспроможні продовжувати реалізацію задуманого. Смерть Леніна у 1924 р. спричинила кризу керівництва, яку поглиблювали запеклі суперечки в комуністичній партії про напрями створення нового суспільства. За таких обставин партія здійснювала поставлені цілі обережно й гнучко протягом усіх 20–х років, але вже наприкінці їх більшовики готові були посилити курс на побудову комуністичного суспільства. Під проводом Сталіна вони скасували НЕП і продовжували нав'язувати народові соціально–економічні та політичні зміни – настільки всеохоплюючі та радикальні, що їх часто називають «другою революцією». Разом з тим, відбулося повернення до традиційних аспектів російської політики, зокрема суворого централізму та одноосібної влади. Ще раз, як за правління царів, Україна фактично стає чимось подібним до однієї з частин більшого цілого, і українці, як ніколи раніше в своїй історії, будуть змушені заплатити страхітливу ціну за досягнення цілей, яких вони перед собою не ставили. Найбільше від цих «радикальних» змін постраждало селянство, на що вже неодноразово вказувалось. Мова йде передусім про колективізацію, яка з її спустошливими наслідками стала однією з найжахливіших подій в українській історії.

Більшовики завжди доводили, що рано чи пізно колективне сільське господарство має замінити дрібні селянські господарства. Вони усвідомлювали, що переконати селян погодитись з таким поглядом буде процесом довгим і нелегким, особли-

во після тих поступок, що їх за НЕПу отримали селяни. Реакція селян на створення у 1920–х роках колгоспів та радгоспів була малообнадійливою – до них вступило 3% усіх сільськогосподарських робітників СРСР. Тому опрацьовуючи перший п'ятирічний план, більшовики розраховували, що в кращому разі вони зможуть колективізувати 20% селянських дворів (для України це завдання становило в 30%). Зосередивши увагу на індустріалізації, радянське керівництво, очевидно, вирішило не брати на себе величезний тягар, пов'язаний з докорінним перетворенням сільського господарства.

Проте незабаром стало ясно, що індустріалізація, як її уявляли ради, вимагала широкої колективізації. Сталін дійшов цього висновку, ймовірно, під час кризи зернозаготівель 1927–1928 рр. Радянські плани розвитку промисловості спиралися на те, що держава зможе дешево купувати зерно у селян. Це дало б їй змогу як забезпечувати хлібом зростаючу робочу силу в містах, так і продавати його за кордон, прибутки з чого, в свою чергу, йтимуть на фінансування індустріалізації. Але селяни вважали запропоновані державою ціни (часто вони становили лише одну восьму ринкових) надто низькими і відмовлялися продавати збіжжя. Розлючений непокорою селян, яку він назвав «саботажем», Сталін вирішує, що для виконання п'ятирічки над селянством необхідно встановити як економічний, так і політичний контроль. Відтак без усякої попередньої підготовки він наказує розпочати рішучу кампанію «суцільної колективізації». Розуміючи, що найзапекліший опір чинитимуть заможні селяни, Сталін закликав до «ліквідації куркульства як класу». Ця класична тактика за принципом «поділяй та володарюй» була розрахована на те, щоб ізолювати найзаможніших хазяїв від маси бідних селян.

Що ж фактично означала «ліквідація куркульства як класу»? Тих, хто чинив найупертіший опір, розстрілювали або масово вивозили в табори примусової праці на північ чи до Сибіру. Решту позбавляли всієї їхньої власності, залишаючи напризволяще. Розкуркулювання сягнуло апогею взимку 1929–1930 рр. Найпоширенішою формою стала депортація. Сотні тисяч селян разом із сім'ями виганяли з домівок, саджали у товарні потяги й вивозили за тисячі кілометрів на північ, де їх викидали серед арктичної пустелі, часто без їжі та притулку. Протягом 1929 – початку 1930–х рр. радянським режимом було вивезено один мільйон двісті тисяч «українських куркулів» на північ; майже половина з них, особливо дітей, загинули. Деякі депортовані, зокрема молодь, втікали із заслання. Разом з тим ті, кому пощастило уникнути депортації, нишком приєднувалися до міської робочої сили (брати на роботу куркулів заборонялося). Так перестала існувати велика частина найбільш працездатних і продуктивних господарів в Україні. Як зауважив один радянський письменник, «жоден з них ні в чому не був винний, але вони належали до класу, що був винний у всьому».

Щоб реалізувати свої наміри, режим потребував допомоги, та для цього на селі відчутно бракувало комуністів. Спочатку уряд покладав надії на відновлені комітети незаможних селян, гадаючи, що їм немає чого втрачати від розкуркулювання та колективізації. Але незабаром стало ясно, що для селянина бідність ще не означала готовності брати участь у знищенні своїх заможніших сусідів. Тому уряд для проведення своєї політики відрядив на село тисячі міських робітників, російських та єврейських комуністів і комсомольців.

Восени 1929 р. в українські села було направлено 15 тисяч робітників, у січні 1930 р. – близько 47 тисяч. Водночас для проведення кампанії розкуркулення та кері-

вництва щойно утвореними колгоспами в Україну прибули так звані двадцятип'ятитисячники (що головним чином були російськими робітниками, фанатично відданими «побудові соціалізму» будь–якою ціною). У 1932 р. в Україну прибуло 50 тис. комуністів і 150 тис. комсомольців. У січні 1933 р. було збільшено відділи НКВД при МТС[308]. Ці чужі для України люди забезпечували проведення політики уряду з іще більшою жорстокістю.

Я ще раз торкнуся проблеми голодомору в Україні в 1932–1933 рр., якого можна було уникнути. У 1932 р. було зібрано зерна по 362 кг на душу населення, що давало змогу прожити до нового врожаю. Але більшовицька влада наклала в 1932 р. на Україну збільшену данину зерном – 58,1 млн тонн. Селяни виконали план у серпні. Тоді влада наклала у жовтні додатково ще половину плану. Заможні селяни виплатили і це. Тоді в січні 1933 р. поставки були збільшені ще раз додатково, не залишивши селянам навіть насінного фонду. Уряд СРСР продав до Європи українського зерна в 1932 р. 17,3 млн тонн, а у 1933 р. – 16, 8 млн тонн, а борошна щороку по 300 тисяч тонн. За офіційною статистикою радянська влада здерла з України в 1933 р. хлібопоставок на 225 млн пудів[309]. Але були ще голодомори 1921 р. та 1946–1947 рр.

У 1921 р. в південно–східній частині України була велика посуха. Зерна зібрали лише 35% від звичайного врожаю. Голодувало близько восьми мільйонів українців. Неврожай загрожував безхліб'ям і російським містам. Уряд СРСР попросив у США допомоги. Нарком М.Литвинов на переговорах 3 серпня 1921 р. з американською благодійною установою АРА просив допомогти лише голодному Поволжю, а про Україну, взагалі мови не було, вимагаючи при цьому везти допомогу лише через російські порти, пояснюючи, що чорноморські порти та українські залізниці в поганому стані – він не хотів, щоб американці побачили голод в Україні. Надійшло 146 тис. пудів[310].

В Україні в цей час проживало кілька мільйонів євреїв. Хоч вони й не голодували, проте американська єврейська діаспора вимагала (через уряд США), щоб уряд СРСР дозволив АРА допомагати євреям в Україні. Радянська Росія, потребуючи позик від США, знала, що американські євреї–банкіри будуть вирішувати, чи дати їх, чи ні, тому й дозволили двом представникам АРА Дж. Гетгісонові та А.Голдерові приїхати в Україну. Вивчати становище їм не дозволили, пояснюючи, що ніякого голоду в Україні немає, але вони все ж таки довідались про нього. 12 серпня 1921 р. АРА підписала з урядом Радянської Росії окрему угоду про допомогу голодуючим в Україні, але коли уповноважені цієї організації приїхали до Харкова (тодішньої столиці), то уповноважені від українського радянського уряду пояснили їм, що Україна –окрема держава, отже, угода є неправочинною і, відповідно, вони не мають права допомагати голодуючим в Україні, тим більше, що їх немає. Українські емігранти, а також галичани подали голові Міжнародного Червоного Хреста, відомому Ф.Нансенові багато документів з підтверджуючими фактами про голод в Україні. Справжній гуманіст Ф.Нансен обурився більшовицькою політикою, вимагаючи від російського уряду дати дозвіл на продовольчу допомогу Україні. Більшовицький російський уряд, не визнаний капіталістичними країнами, разом з тим, потребуючи допомоги як технічної, так і у формі позик, змушений був дати дозвіл на допомогу голодуючим в Україні. Та поки Ф.Нансен виборов цей дозвіл, минуло вісім місяців. До того часу АРА роздала у Поволжі майже все. Наступна допомога надійшла лише у квітні 1922 р., коли, за свідченням АРА, в Україні від голоду померло майже три мільйони чоловік[311].

У центральній Росії та північній Україні голоду не було і, рятуючись від смерті, голодні українці йшли туди по хліб. Більшовицька влада поставила на всіх шляхах «охоронні загони», які не пускали на північ голодних. Більше того, з Поволжя до північної України привезли сімдесят тисяч дітей і зобов'язали українських селян годувати їх, хоча саме тоді сотні тисяч українських дітей помирало з голоду в сусідніх повітах. Російський «Центральний комітет допомоги голодуючим» у своєму звіті IV з'їздові Рад звітував, що в Україні було зібрано 2531 тисяч тонн зерна – менше на 20% звичайного врожаю, що становило на душу населення 63 кг, але в голодних областях – втричі менше. Вже восени 1921 р. у південній Україні поїли котів, собак. Харчувалися травою, корою. Зареєстровано сотні випадків канібалізму. Голодувало 90% населення[312]. А вище згаданий російський комітет вивіз з України 2941 залізничний ешелон зерна, з яких у Поволжя було відправлено 2763 ешелони, а в Україні залишено для голодуючих 178.

Російський уряд офіційно визнав голод в Україні лише через п'ять місяців, а за цей період постійно вивозилося зерно. На Херсонщині, де голодувало 90% населення, зернові поставки сягнули 90%[313]. Всього російським радянським урядом 1921 р. з України було вивезено 11 млн тонн зерна[314]. Вищезгаданий комітет у своєму звіті вказує: «... навіть в охоплених голодом губерніях здача зернових поставок йшла краще, ніж у неголодних губерніях». Чим пояснити це вбивство голодних українських селян? Звіт пояснює: «... після судів над ситими в Одесі, Києві, Харкові збір зернових пішов краще». Для висвітлення цієї трагічної ситуації наведу ще свідчення голови АРА професора Н.Фішера: «Ні російський, ні український радянські уряди не допомагали голодним в Україні. Що гірше, від літа 1921 р. до весни 1922 р., тобто коли з голоду гинули сотні тисяч людей, з України вивозилося мільйони тонн зерна. Ми, американці, дивувалися і не могли зрозуміти причини: чому довгі потяги, навантажені зерном у Полтаві, Києві, їхали до далекого Поволжя, тоді як в недалекій південній Україні гинули з голоду десятки тисяч щодня. Ба, що гірше, ми, американці, не йняли віри своїм власним очам: уряд вивіз з Росії 185 залізничних ешелонів зерна з Миколаївщини й Одещини, де сотні тисяч мерців лежало по містах і селах. Цього уряд навіть не приховував, а писав у своєму звіті «Итоги борьбы», що «... навіть голодні губернії: Херсонська, Таврійська, Одеська висилали пшеницю у Поволжя. Український уряд пізніше офіційно визнав, що в Україні навесні 1922 р. було три мільйони голодних. Насправді ж було значно більше, бо ті три мільйони – це були ті, що ще не померли. І маючи мільйони своїх громадян, які помирали з голоду, український уряд стягував з них хлібопоставки. А голод в Україні був тисячократно більший, жахливіший, ніж на Волзі. І російський уряд знав це краще за нашу АРА, вимагаючи від нас, американців, зосередити всю допомогу лише Поволжю і хоч не офіційно, проте фактично забороняв нам рятувати голодних українців»[315].

Не можна обминути й голодомору, який стався на Західній та Південно–Західній Україні у 1946–1947 рр. Попри посуху, яка тут сталася, головною причиною голодомору була вже випробувана тактика 1932–1933 рр. організації колгоспів, що утворилися тут у цей час. І як результат – близько мільйона чоловік померлих від голоду.

Голодомори в Україні 1946–1947 рр. – це лише частина плану знищення українського селянства з боку російської влади, точніше – продовження багатовікових зусиль. Один з міністрів В.Волиневський звітував у 1737 р. цариці Анні: «До мого приїзду в Україну я ніколи не припускав, що вона така сплюндрована, що так багато люду померло. Наша армія забрала у тутешніх людей все зерно і всю худобу. Тут не

залишилося й такої кількості селян, щоб бодай собі посіяли. Багато землі не засіяно, бо немає кому сіяти, та й нема чим орати, бо наша армія забрала всю худобу. А треба ще стягнути з тих людей тридцять тисяч мір борошна та сіна»[316]. Російський губернатор Г.Потьомкін доповідав 1787 р. Катерині II: «Наша армія забирає свавільно в Малоросії все і найприхильніші до нас тутешні люди починають ремствувати відкрито та загрожувати нам помстою»[317].

Я не буду зупинятися на страхіттях терору з боку радянської влади стосовно українського народу. Про це написано десятки книг і статей. І все ж, знищувались всі, починаючи від президента УАН, митрополита української церкви і далі – десятки академіків, єпископів, сотні професорів, письменників, тисячі вчителів, священиків, кооператорів, десятки тисяч інтелігенції, мільйони селян, робітників. Нарком освіти В.Затонський у доповіді ВУАН 1934 р. вказував на те, що лише 1933 р. знищено 1649 українських науковців, а серед них найбільше знавців української мови та історії. У 1932 р. було 10063 українців–науковців і професорів. У 1940 р. залишилося лише п'ять тисяч[318]. Тільки один П.Постишев приклався до знищення у 1933 р. в Києві тридцяти тисяч української інтелігенції[319]. Лише за п'ять років (1932–1937) радянською владою було знищено 90% українських письменників: з 200 – 190[320]. Та й сама влада зізнається, що за сорок років (1917–1957) зникло 365 українських письменників[321].

Світова історія не знає випадків, коли знищувався б увесь провід якоїсь церкви. Владою у 1926–1932 рр. було вбито двадцять вісім єпископів і понад три тисячі священиків Української Православної церкви[322]. У 1941–1946 рр. знищено шість українських уніатських єпископів і дві тисячі п'ятсот священиків[323]. В українських шкільних підручниках було надруковано, що Українська уніатська церква з великою радістю й охоче з'єдналася з «матірною» московською. Секретар ЦК КПУ С.Косіор на з'їзді КПУ сказав: «Оцінюючи велику працю, проведену в 1933–1939 рр. у боротьбі з українськими націоналістами, працю, яку ми не припиняємо і тепер і яку вестимо й надалі, треба сказати, що ми били націоналістів міцно й влучали, як мовиться, у самісіньку ціль»[324]. За часів великого погрому України в 1933–1939 рр. в СРСР існував так званий «Червоний Хрест допомоги політв'язням». Головою його був М.Горький. Жінки ув'язнених українських письменників просили його допомогти їхнім чоловікам. У відповідь вони почули: «Коли ворог не здається, його знищують»[325].

Демограф Едмонд Тієрі, взявши за основу природний приріст населення Російської імперії у 1900–1912 рр., обчислив, що у 1956 р. повинно було бути в ній 366 млн чол., а без Польщі та Фінляндії (31 млн.) – 327 млн чол. Але в замін необхідно додати приєднані Східну Пруссію (Калінінградська область), Західну Україну, Північну Буковину, Бессарабію, Зовнішню Монголію, де проживало ще 32 млн чоловік, і відняти приблизно 30 млн чол., які загинули у Великій Вітчизняній війні. Отже, у 1956 р. в СРСР мало бути 325 млн населення, а перепис 1956 р. подає 200 млн. А де решта 127 мільйонів?

Радянська статистика подає, що у 1926 р. у СРСР було 147027915 населення. З цієї кількості росіян 77791724 (52,9%); українців – 31194976 (20%); інших – 38041815. А в 1956 р. у СРСР проживало 208 млн 827 тис. чоловік. З них: росіян – 144 млн 588 тис., українців – 36 млн 981 тис., інших – 57 млн 258 тис. Отже, кількість населення зросла на 24,8% (на 61,8 млн). Росіян збільшилось на 41,4% (на 36,8 млн), українців – на 13,2% (на 5,8 млн), інших – на 16,8% (на 19,2 млн). Тобто за тридцять три роки

кількість росіян у середньому зростала на 1,25%, українців – на 0,4%, інших – на 0,5% щороку.

До 1917 р. приріст населення в Росії становив 1,68%, а в Україні – 2,36%. Зниження приросту пояснюється втратами у двох війнах (за переписом 1959 р. в СРСР жінок було на 20,8 млн більше, ніж чоловіків). Але як пояснити зниження приросту українців з 2,36% до 0,4% ? Тобто аж на 60% ? За тридцять три роки така різниця приросту становить двадцять три мільйони. Отже, в 1959 р. українців мало бути 54 млн, а не 37 млн, як подає радянська статистика.

Але одвічна трагедія українців саме в тому й полягає, що до їхнього знищення причетні самі ж українці, які інкорпоруються в чужу державну владу, про що вже не раз говорилось вище.

Почну з більшовицького перевороту в Петрограді. Як відомо, ідеї більшовизму не були популярними в Україні. Якщо їх і сповідувала якась частина населення, то це переважно російськомовні робітники Донбасу. Проте в Україні були потужні есерівські та меншовицькі організації, велика частина яких пізніше приєдналася до більшовиків. У самій столиці Росії, Петрограді, напередодні осені 1917 р. значна частина більшовицьких сил, хоч як дивно, складалася з українців, і їх роль у Жовтневому перевороті важко переоцінити. Мова йде насамперед про матросів Кронштадта і про безпосередніх військових організаторів Жовтневого перевороту. Серед матросів Балтійського флоту, як і взагалі флоту Росії, відсоток українців був дуже високим. Шістдесят тисяч кронштадтців на чолі з головою Центробалту матросом–більшовиком П.Дибенком забезпечувало військове домінування більшовиків у Петрограді. Серед солдатів Петроградського гарнізону, де також було багато українців, більшовицька пропаганда велася під керівництвом члена Петроградського військово–революційного комітету М.Криленка. Нарешті, саму підготовку та здійснення захоплення влади у Петрограді більшовики провели під керівництвом професійних революціонерів з військовим досвідом – українців В.Антонова–Овсієнка і М.Подвойського, майбутнього коменданта Зимового. Заслуги Антонова–Овсієнка, Дибенка та Криленка в Жовтневому перевороті були настільки великими, що всі троє були обрані в перший більшовицький уряд – Раду Народних Комісарів, де вони очолили комітет з військових та морських справ. Але не тільки українські люди багнета зайняли видне місце в урядовій та партійній ієрархії більшовиків, що перемогли. Значні посади обіймали також О.Луначарський, який помилково зараховується до євреїв, В.Бонч–Бруєвич (особистий секретар В.Леніна), О.Цюрупа, а також Г.Покровський і М.Скрипник, введені потім до складу більшовицького уряду в Україні.

На що вказує дана ситуація? Що відсутність української державності примушувала людей харизматичного складу, а просто авантюристів, як Криленко, шукати застосування своїх сил і часто заради цього піддаватися утопічним ідеям, вірячи при цьому, що вони несуть людям щастя. Щастя, однак, обернулося горем, у тому числі й для більшості організаторів Жовтневого перевороту.

На відміну від центру Росії, поширення влади більшовиків на південь і схід, як відомо, було неуспішним. Центральна Рада відмежувалась від більшовицького уряду в Петрограді. Спроби останнього встановити радянську владу в Україні за допомогою чергового перевороту, зазнали поразки. Тоді був уперше пущений у хід сценарій, який потім став класичним: «допомоги» братерському комуністичному урядові. Наприкінці грудня 1917 р. (все це відомо, але мова йдеться про інше) в Харкові, який входив тоді до складу Росії, відбувся перший Український з'їзд Рад, що прого-

лосив Українську Радянську Республіку, звернувшись по допомогу до В.Леніна. На початку січня 1918 р. дванадцятитисячна Червона армія, в складі якої було багато українців (пригадаймо І.Щорса, В.Боженка) під керівництвом відомого нам українця Антонова–Овсієнка вторглася в Україну. Однак, як відомо, з приходом німців більшовики змушені були її покинути. У січні 1919 р. кілька полків під командуванням того ж Антонова–Овсієнка перейшли кордон України і в лютому увійшли в Київ. Але розмах громадянської війни настільки ускладнив становище більшовиків, що їм стало не до України. У грудні 1919 р. більшовики втретє раз проголосили створення Української Радянської Республіки і напередодні осені 1920 р. досить міцно контролювали територію Східної України (більша частина Західної України дісталася Польщі).

Таким чином, можна зробити висновок, що радянська влада в Україні була встановлена за допомогою багнетів українських і російських солдатів Червоної армії, але на чолі цієї армії стояв саме українець – Антонов–Овсієнко.

Загальновідомо, що Й.Сталін став повновладним диктатором у 1927 р., а з 1928 р. починається здійснюватись його програма колективізації, і чим вона обернулась для українців, теж загальновідомо. Але подивимось, хто в керівництві партії періоду колективізації був опорою Сталіна і виконавцем його волі. Відповідь можна дати у вигляді списку членів «сталінського» Політбюро ЦК XVI з'їзду ВКП(б) (липень 1930 р.), сформованого через кілька місяців після видалення противників насильницької колективізації. Ось цей список. Члени Політбюро: Й.Сталін, К.Ворошилов, М.Калінін, Л.Каганович, С.Кіров, С.Косіор, В.Куйбишев, В.Молотов, С.Орджонікідзе, Я.Рудзутак. Кандидати в члени Політбюро: А.Мікоян, Г.Петровський, В.Чубар. За національним складом серед партійного керівництва: п'ять росіян, два грузина, два українця (Петровський і Чубар). Щоправда, сюди треба віднести ще й генерального прокурора СРСР Криленка, який, особливо в 20–х роках, відзначився своїми судами над церковниками, вірменин, єврей, латиш і український поляк. Я включив у число росіян К.Ворошилова, який запевняв П.Григоренка, що він українець[326]. Таким чином, як видно, до тих страхіть, що відбувалися в Україні, мали безпосередню причетність і українці. Г.Петровський, В.Чубар, Криленко, той же К.Ворошилов і ще два українських поляки: С.Косіор та В.Менжинський, який до 1934 р. очолював ВДПУ – каральний орган більшовиків кінця 20–х – початку 30–х років.

Діяльність номенклатури компартії України в післясталінський період заслуговує також короткого розгляду. Процес формування української партократії почався практично заново в період правління М.Хрущова, оскільки її попередники, що проводили коренізацію в 20–ті роки, були знищені під час чисток Сталіна. Особистість і діяльність Хрущова по–різному (частіше різко негативно) оцінюється у сучасній Росії, але в Україні до нього неоднозначне ставлення. Це й не дивно. Росіянин за паспортом, але народившись у прикордонному з Україною селі, Хрущов за своїми смаками, симпатіями та кар'єрними зв'язками більшою мірою належав Україні, ніж Росії. Мабуть, він не мав чіткої національної самосвідомості, як більшість жителів цієї прикордонної смуги, де один брат часто записується росіянином, а другий – українцем. Потяг Хрущова до України виражався не тільки в любові до українських пісень і вишитих сорочок. Набагато важливіше, що він активно просував українців на ключові посади у керівництві Радянської імперії. В результаті, наприкінці правління Хрущова українці зайняли чотири з одинадцяти місць в Політбюро ЦК КПРС (О.Кириленко, М.Підгорний, В.Полянський, П.Шелест), стали на чолі армії (Р.Ма-

линовський, потім О.Гречко) і КДБ (В.Семичастний). М.Хрущов не тільки оточив себе українцями в Кремлі, він сприяв початку нового етапу українізації владних структур в Україні, менш помітних зовнішньо, ніж коренізація 20–х років, але, по суті, більш глибоких і всеосяжних. Через кілька місяців після приходу до влади (1953 р.) М.Хрущов замінив на посаді першого секретаря КПУ росіянина О.Мельникова українцем О.Кириченком. З цього часу тільки українці обіймали керівні посади в КПУ: О.Кириченка замінив М.Підгорний (1960), а потім П.Шелест (1963), який залишався при владі до 1972 р. Найбільш послідовним українізатором був Шелест. Він проводив політику економічної автономізації України, неучасті УРСР у фінансуванні загальносоюзних проектів. Заохочувався перехід на українську мову в системі вищої освіти й науці. Була опублікована в двадцяти шести томах «Історія міст і сіл України». Врешті–решт Шелест викликав роздратування у Л.Брежнєва, так само, як і Хрущов, пов'язаного з Україною, який так само сприяв висуванню «дніпропетровського клану», але ставлячись при цьому насторожено до розвитку українського націонал–більшовизму.

Першим секретарем КПУ був призначений В.Щербицький. Правління В.Щербицького (1972–1989) є класичним прикладом брежнєвського застою на республіканському рівні. Українізація та автономізація економіки були призупинені. Спостерігалися зворотні тенденції: розширення сфери офіційного використання російської мови (русифікація) й відновлення централізації української економіки. Жорстко придушувався дисидентський рух. Період застою сформував психологічні якості нової української еліти: гнучкість, пристосовуваність, здатність до будь–якої форми мімікрії поряд з цупкістю, вмінням зберігати владу і тверезою перевагою формі перед суттю справи.

Таким чином, хочемо ми сприймати, чи ні, але трагедія, яка сталася з українським народом, починаючи з 1917 р., є результатом також співучасті тих представників українського народу, які, сприймаючи чужу ідеологію, з усією жорстокістю разом з російськими більшовиками нав'язували її своєму ж народу. Можна по–різному ставитись до В.Леніна, але в одному з ним не погодитись не можна: «... немає більш великодерджавних шовіністів, ніж обрусілі інородці»[327].

Наприкінці я ще раз хотів би повернутися до проблеми легітимності, спираючись на Макса Вебера, який розрізняв наступні її типи:

– Традиційну легітимність, зразком якої є наслідувана влада монарха. Знаменита російська смута XVII ст. виникла в зв'язку з порушенням цього типу легітимності, зі смертю останнього представника законної династії І.Калити.

– Сучасна демократична легітимність, коли владу здійснює вибрана більшістю партія при збереженні конституційно закріплених правил гри.

– Харизматичний тип влади – це влада волею світового розуму або непорушних законів історії. Через це вона краще знає справжні інтереси народу, ніж сам народ. Володіючи таким вищим потягом, вона має право нав'язувати свою волю «нерозумній» масовій свідомості (що є третируючим раціоналістичним чуттєвим досвідом). Тому, навіть зазнавши поразки на виборах, авангардна партія, втілюючи світовий історичний розум (прогрес), покликана зберігати свій владний статус і вести суспільство до великої мети.

Порівнюючи перелічені три типи влади, доводиться визнати, що з них тільки перший тип є по–справжньому стабільним. Його підстерігає лише те, що можна назвати історичною випадковістю – обрив династичного наслідування внаслідок раптової смерті спадкоємця, що виявився останнім та єдиним.

Демократичній легітимності загрожують демагоги – безвідповідальні політики, які обіцяють всім невдоволеним (за умови, що такі становлять більшість) щось таке, що передчасно суперечить економічним і соціальним можливостям суспільства.

Щодо стабільності харизматичних режимів, то їм загрожує те, що загрожує будь–якій вірі – невіра (сумніви). І справді, більшовицький тоталітарний режим це свого роду контініум віри – страху. Сліпо віруючі уникали «простору страху» до того часу, поки їх не наздоганяли сумніви. Для тих, хто сумнівався, була приготована небачена за могутністю й розгалуженістю «машина страху». Тому не випадково режим так жорстоко переслідував усіх тих, хто думав інакше і сумнівався, так обмежувався від зовнішніх впливів, що називалися «ідеологічними диверсіями»: у нього не було інших засад легітимності, крім монополії на знання кінцевої мети історії – ключа до колективного щастя. Горбачовська гласність підірвала колишню колективну віру, а з нею – і легітимність влади партії.

4.7. Влада і українське суспільство

4.7.1. Легітимність української влади у перехідний період

У сучасній соціальній та політичній філософії поняття легітимності означає, що існують достатні аргументи на користь вимоги визнавати певний політичний режим як добрий та справедливий. Легітимний лад — це такий суспільно–політичний устрій, що заслуговує на визнання. Легітимація як дія і є процесом визнання загальноприйнятності тієї чи іншої політичної організації суспільства[328].

У практиці посткомуністичного повсякдення термін «легітимація» найчастіше вживається у його обмеженому вузькою прагматикою сенсі – як означення політичних повноважень діючого політика, як «законність» його претензій на політичну владу.

У такому сенсі легітимність означає лише законність політичних дій можновладців, а також політичної влади в цілому. Але проблема легітимації, насамперед, пов'язана з питаннями збереження чи руйнації тієї чи іншої форми суспільного устрою, а відтак – глибшими, ніж політичні перетворення, змінами у колективній ідентичності людей.

Легітимація – це складний процес збирання суспільства на основі спільних цінностей та водночас доведення здатності реалізовувати колективну ідентичність з боку політичної організації суспільства, надто ж у ситуації, коли створюються нові держави та соціальні інститути. А саме таку ситуацію ми маємо в сьогоденній Україні.

У точному сенсі слова тільки політичні режими можуть набувати та втрачати легітимність. Тільки політичні форми організації суспільства – держава насамперед – вимагають легітимації[329]. Це особливо наочно виявляється у періоди соціальних перетворень.

Державна влада як така не здатна зазвичай сама по собі встановлювати колективну ідентичність суспільства; не спроможна вона також сама по собі здійснювати соціальну інтеграцію на ґрунті колективних цінностей, що їй принципово непідвладні[330]. Це досить важко сприйняти нам після десятиліть панування державної ідеології, державного насильницького – тоталітарного – насаджування штучної си-

стеми суспільної ідентичності («радянської людини»). Це допомагає якнайкраще зрозуміти історичний крах неприродних цінностей комунізму, що роками нав'язувалися «зверху» тортурами та брехнею.

Комуністичний режим ніколи не був справді легітимним. Адже він завжди нехтував цінностями, що їх природно–історично виробляють людські спільноти в своєму співжитті та на яких грунтуються форми суспільної інтеграції, в тому числі етноси та нації. Марксизм теж тяжів до того, що можна назвати зверхністю більшовицької **самолегітимації влади:** його ідеологія грунтувалася на можливості революційного владного самоствердження, самодіяльності, кажучи словами Маркса.

Будь–яка політична організація суспільства потребує вільного та максимального визнання на ґрунті вже визнаних спільнотою цінностей та форм колективного співжиття. Але легітимація як процес у свою чергу вимагає певних умов, головна з яких – умова публічності, оприлюдненості. Легітимація – це розгорнутий у часі політичний дискурс – процес поширення, обговорення, обдумування, врешті–решт доведення колективної правильності та прийнятності соціально–правових норм, що їх здебільшого стихійно встановлюють нові політики. Тому ще говорять про легітимаційний потенціал політичного дискурсу[331]. Легітимаційний потенціал – це засади та мотиви, що можуть бути мобілізовані для публічного доведення легітимності політики, мають соціальну силу утворювати консенсус – найважливішу умову легітимації.

В умовах посткомунізму легітимація є проблемою в кількох найважливіших сенсах. По–перше, йдеться про історичне повернення до практики легітимації після майже столітнього панування нелегітимної – самолегітимної – влади. По–друге, йдеться про штучне визначення (за допомогою цілеспрямованої пропаганди, спланованої ідеологічної дії) тієї системи цінностей, що мають складатися природно–історично (в культурі, традиціях, мові, звичаєвому бутті тощо) та які утворюють легітимаційне підгрунтя та легітимаційний потенціал нової політичної системи. По–третє, посткомунізм як стан «після комуністичного суспільства» може реально опертися лише на попередні традиції та навички псевдолегітимного політичного владарювання. Йдеться про наявний у суспільстві легітимаційний потенціал – ті ідеологічні побудови, рівень саморозуміння особи, загальні цінності, що є життєвим конгломератом найрізноманітніших засад легітимації посткомуністичної влади та новітнього політичного режиму. Придивимось до них уважніше.

Загальниками, ба навіть ходовими кліше політичного дискурсу, у посткомуністичну добу стали твердження щодо існування ідеологічного вакууму, браку альтернативи реформам, спрямованим на створення ринкової економіки, а також потреби тієї чи іншої форми авторитарної влади задля здійснення цих реформ. Усі три кліше пов'язані між собою особливою логікою, основи якої вироблялися впродовж усієї тоталітарної доби в історії радянської імперії.

Коли сьогодні говорять про ідеологічний вакуум, то мають на увазі зовсім не брак множини певних уявлень, які постають спонтанно і складають те, що прийнято називати суспільною свідомістю. Йдеться передусім про втрачання панівного становища, що його завжди уможливлює «колективна несвідомість», коли вся поведінка людини спрямована до єдиного центру й має афірмативний, або, іншими словами, – суто стверджувальний характер. За всієї його шизоїдності у період, який можна визначити як «осінь тоталітаризму», найважливіші вчинки, пов'язані з соціальним вибором, супроводжувалися відсутністю саморефлексії.

Наведу приклад. Кожний крок у кар'єрі партійного чи комсомольського функціонера вимагав дотримання особливого ритуалу, незалежно від того, яку оцінку мала в особистій свідомості певна марксистська догма або марксистська ідеологія в цілому. Таким чином, здійснювалось магічне дійство, тобто зміна соціального статусу за допомогою виголошення заповітних слів. І саме цей процес вельми неточно означається сьогодні через поняття «ідеологічний вакуум». За зростаючої потреби в стрункій політичній доктрині для обгрунтування й легітимації влади у посткомуністичну добу можливість створення такої доктрини дорівнює нулеві.

Ось чому магія сягає граничних показників у детерміністській формулі безальтернативності реформ. Парадоксально, що в цій формулі влада намагається говорити мовою утопії і одночасно перестає говорити нею. Початок цьому парадоксові поклав свого часу Хрущов, коли календарно точно визначив дату побудови комунізму й у такий спосіб перевів регулятивний (репресивний за суттю) ідеал у площину конкретного історичного часу. Утопічний пафос цієї формули помітний передусім у припущенні, нібито людина завжди і всюди діє відповідно до своїх економічних інтересів. Звідси, скажімо, випливає й сліпа віра у ймовірність появи підприємця, готового завжди і всюди дотримуватись принципів формальної раціональності, за визначенням Макса Вебера, цієї ментальної засади західної ділової кооперації. Новітня ринкова ідеологія, таким чином, ніби відтворює утопічне підгрунтя й використовує магічний інструментарій ідеології комуністичної, яка поступово набирає сили у масовій свідомості як мрія про «втрачений рай», або «золотий вік». Засобами магії стають і сюжети, засвоєні з марксистських прописів. До них слід віднести тезу про первісне нагромадження, яке, мовляв, неодмінно супроводжується спалахом злочинності.

Тим часом поза увагою сумлінних слухачів колишньої марксистської гуманітарної бурси залишаються дуже істотні складові економічної історії. А саме – існування системи приватної власності (у вигляді мануфактур, землі, банківського капіталу) задовго до того, як відбувся вигаданий і абсолютизований Марксом стрибок у нову економічну формацію. Достатньо пригадати, що ще у XIII ст. орден тамплієрів фінансував будівництво соборів, надаючи позики європейським монархам. Цьому орденові належить також першість у започаткуванні європейської банківської традиції, зокрема у впровадженні фінансового поручництва, чеків та акредитивів.

Детермінізм формули безальтернативності реформ викликає з небуття ще один бовван комуністичної утопії – культ жертовності та великого терпіння. Цей культ був органічно функціональним, коли йшлось про два–три роки так званого переходу, і є абсурдним за умов, коли стан переходу оголошується майже безконечним, принаймні обмеженим життям одного–двох поколінь. Комуністична влада, організована у «жрецькій державі», формально проголошувала самопожертву жерців–секретарів. Тим самим вона ніби утверджувала право на володіння секретами індивіда, право на вторгнення у його особисте та навіть інтимне життя заради «спасіння стада». Нинішній адміністративний істеблішмент уже не може використати цю техніку влади, проте не може виробити й нової, яка б виходила за межі інерції та апаратного прагматизму. Річ у тім, що зазвичай для здійснення влади необхідна ціла мережа стабільних структур, тобто структур, які функціонують без упину.

За умов тоталітаризму кожна така структура співвідносилась зі символічним локусом утопії. Зокрема, держплан був прив'язаний до розподільної релігії і міфології справедливості незалежно від того, чи усвідомлювався цей зв'язок тим чи іншим

виконавцем. Позбавлена утопічного фундаменту влада опинилась у полоні чистої форми. Не випадково, що в сучасному політичному жаргоні вкорінюється поняття владної вертикалі, тобто суто геометричного еквіваленту владних структур. Отож зрозуміло, чому тим чи іншим способом, наче фантом, у засобах масової інформації постає рятівний образ, сказати б, прогресивного авторитаризму. Своєю популярністю цей образ зобов'язаний не в останню чергу недолугому перебудовному просвітництву.

Ще наприкінці перебудови з легкої руки московського публіциста Ігоря Клямкіна було розхитано негативний образ чилійського диктатора Піночета. З певним запізненням московські публіцистичні фантазії знайшли благодатний ґрунт в Україні. До найвищих чеснот генерала зараховувалась економічна стабілізація в Чилі.

Втім, якщо навіть не брати по уваги химерні комбінації політичного процесу в цій країні та відмовитися від аналізу реальних геополітичних чинників такої стабілізації, то слід завжди пам'ятати про ціну, яку заплатили чилійці за неї. А це – десятки тисяч життів (зрозуміло, масштаби репресій неспівмірні з «досягненнями» радянського тоталітаризму). Варто зауважити, що саме гальмування диктатурою процесів приватизації у Чилі, а отже, й динамічного економічного розвитку наприкінці 80–х, примусило ділову еліту цієї країни зажадати та домогтись ліквідації військового режиму.

Образ прогресивного авторитаризму зорієнтований насамперед на відшкодування втрачених після серпня 1991 р. дисциплінарних механізмів влади. Через те такими звабливими постають близькоспоріднені парадигми державного устрою.

Симптоматичним є і те, що й досі жодна із згаданих на початку ідей не набула свого ефективного продовження. Проте спроби рухатись саме у межах зазначеної тріади тривають. До таких спроб, поза сумнівом, слід віднести пошуки універсальної ідеології або «української ідеї», періодично відновлювані «держзамовлення», що виходять із президентського оточення. Навряд чи хтось із шукачів замислювався над тим, що саме поняття національної ідеї було вироблене російською релігійно–філософською думкою, а згодом перетворене на головний структурний елемент так званої ідеократії євразійства.

Прагнення створити універсальну ідеологію, по суті, являє собою зразок політичного радикалізму, ідеалом якого є утопія цілісності соціальних трансформацій. Інститути представницької демократії для нього – це суто штучні утворення. Саме тому форми так званої прямої демократії (референдум, зокрема) постають у вигляді природного і уявно ефективного засобу легітимації цієї критики[332]. За такої ситуації явну перевагу отримує реанімована комуністична ідеологія попри будь–які інтелектуальні якості її сучасних носіїв – «повноважних представників народного страждання», ідеологія помножена на макіавеллівську техніку використання парламентаризму, детально вироблену колись Леніним.

Соціалізм, як влучно підмітив Ніцше, завжди з'являється поблизу надміру розвиненої влади, таємно готуючись до терору чи вбиваючи у голову напівосвічених мас, наче цвях, слово «справедливість», аби остаточно позбавити їх розуму... й навіяти їм добру вість для тої злої гри, яку вони мають розіграти. «Соціалізм може послужити й тому, щоб особливо брутально й вражаюче переконати у небезпеці нагромадження державної влади й у цьому сенсі прищепити недовіру до держави взагалі. Коли його хрипкий голос приєднується до бойового кличу «якомога більше держави», то спершу цей клич стає гучнішим, ніж будь–коли, але незабаром зі ще більшою силою долинає й протилежний клич – «якомога менше держави»[333].

Перефразувавши діалектику Ніцше, можна сказати, що чим більше лунає клич створення нової ідеології, тим швидше напівосвічені маси йдуть в обійми соціалізму й тим нагальнішою стає потреба у реальних соціально–економічних реформах.

Прикметною є та обставина, що держзамовлення на нову ідеологію збігаються у часі з прискоренням так званого конституційного процесу. Це своєрідний парадокс. Адже саме Конституція має бути продуктом ідеологічної діяльності, яка іноді поширюється на декілька поколінь. Історія США та Франції дають тому найяскравіші приклади. Більше того, ця діяльність аж ніяк не була продуктом планової теми або наказу. Якщо добудувати логіку номенклатурних державницьких імпровізацій, то до цих імпровізацій слід було б додати слухняних підданих. Тим часом головна проблема полягає в іншому.

Говорячи про легітимність не можна забувати про національну ідею, громадянське суспільство, політичну націю. В цілому вона – ця найзагальніша проблема – має точну назву: політична організація сьогоднішнього українського суспільства. У цьому сенсі треба говорити про шляхи формування української політичної нації. Але, на відміну від немовби очевидного сьогодні поняття нації, розмова про політичну націю залишається з різних причин скомплікованою або просто неприйнятною.

Головна з них полягає у складнощах визначення поняття політичної нації. Коли робиться наголос на політичних характеристиках національної спільноти, то йдеться насамперед про особливості національної сув'язі як політичного об'єднання людей. Політичне – похідне від політики. Проте є вкрай неточним тлумачення політики в дусі пласких й нав'язливих «мистецтва можливого» чи «концентрованого вираження економіки».

Вже на самому початку свого виникнення «політика» означала бажання та вміння жити разом у «полісі». За Аристотелем, політичне співтовариство (спільнота) передбачає розподіл «почестей, майна та всього іншого, що може поділитися між співгромадянами певного державного ладу (устрою)»[334]. Йдеться не лише про розподіл влади на рівні загального життя, а й про «мікрофізику влади» (М.Фуко) – розподіл владних повноважень на право володіння власним майном, навіть «віддаванням собі шани» з боку співгромадян, взагалі – про вміння використовувати суспільні переваги перед співвітчизниками. Інакше кажучи, поняття політичного позначало не тільки процеси розподілу влади на горішньому рівні державних інститутів та політичної еліти. Політична влада не в останню чергу грунтується на особистісному чи то індивідуальному самоствердженні людини у життєвому світі повсякдення. Тому політична спільнота – це суспільство, що розглядається під кутом зору «розподілу ролей, завдань, переваг чи втрат, що їх відчувають члени суспільства за умови наявності бажання жити разом й що перетворює суспільство у єдине ціле».[335] Сьогодні є достатні теоретичні підстави говорити про політику як про умову існування та рівночасно практику розподілу влади, владних повноважень між людьми, починаючи від рівня повсякденності й аж до складних процесів делегування та подальшого перерозподілу влади між «вищими ешелонами» державних достойників.

З цього погляду політична нація є спільнотою, що певним способом виробила принципи, правила, процедури та ритуали розподілу влади, а проблема формування політичної нації є, насамперед, проблемою організації розподілу влади та владних повноважень між людьми на всіх рівнях суспільного життя.

Найбільшу оприлюдненість, переважно публіцистично–літературну, в перші роки незалежності отримала **національна** – українська – **ідея.**

Сенс національної ідеї як засади для організації (конституції зокрема) української спільноти – досить однозначний. Він сягає визначень, що їх свого часу запропонував теоретик інтегрального українського націоналізму Д.Донцов. Його історичне відкриття полягало у точному визначенні політичного змісту української ідеї (так само інших «національних ідей» XX ст.), а саме як владного – на засадах волі до влади, – і тут Донцов оновлює ніцшевську абетку, – унезалежнення української спільноти–нації.

Сутність «української ідеї» – за уявленнями його однодумців – у природно–історичній пов'язаності української спільноти однією волею до політичного самоутвердження. Ця колективна ідентичність, якщо перейти на мову другої половини XX ст., може подаватись, залежно від радикальності поглядів її виразників, у широкому діапазоні уявлень: як визначення національної єдності на основі духовно–кровної спільності; через твердження про спільну історичну долю, традиції, релігію; у закликах до нагального вирішення мовного питання (щодо мовної однорідності) та у вигляді риторики типу «хіба Україна не для українців?»

Реальний зміст національної ідеї полягає в дополітичному (природно–етнічному, етно–історичному) утвердженні суспільної єдності. Разом з тим, справжнє політичне значення національної ідеї полягає у розв'язанні проблеми легітимації; у випадку України – узвичаєння нової, посткомуністичної влади, іншого політичного режиму.

Політика є реальним уособленням поділу єдиного – влади – між членами суспільства та знанням про закономірності її розподілу. Національна ідея є знанням та відчуттям (свідомим переживанням) природно–культурної єдності людей. Використання образів національної ідеї в пострадянському політичному дискурсі тим часом заступає політичну організацію суспільства як таку. Йдеться про немовби заздалегідь легітимну політичну організацію спільноти – тієї спільноти, яка ще тільки виборює право на вільне утвердження розподіленої між її членами (громадянами) влади. Така спільнота отримала – після Руссо та Великої французької революції – назву нації як народу–суверена, який передусім усвідомив свою політичну свободу і вже справедливо розв'язав головну політичну проблему – проблему розподілу влади на загальнонаціональному рівні. В XIX–XX ст. національні визвольні рухи, починаючи з європейської «весни народів», український націоналізм у тому числі, додали до цього класичного розуміння нації – розуміння нації як народу, що вивільнився із зовнішніх утисків та колоніальної залежності. Тому *нація – це народ, який самовивільнився у всіх сенсах – внутрішньополітичному та, якщо завгодно, зовнішньополітичному.*

Національна ідея ще не є достатньою ознакою політичної організації нації. Вона є вираженням протоправової, протополітичної – природно–історичної сув'язі людей, їхньої родової (скріпленою «ґрунтом» та «кров'ю») «організації». Звичайно, можна цим ім'ям позначати й сферу політичного – сферу розподілу влади. Але в такому разі національна ідея – не є і не може бути поняттям власне політичного шару людських взаємин. Її таїна – це таїна легітимації певної влади. Ототожнення національної ідеї з режимом, що отримує соціально–політичну легітимність на її основі, призводить до виникнення небезпечної ситуації його самоузаконення й загрози політичної сваволі. Однозначне політичне витлумачення національної ідеї неодмінно зумовлює наївне, спрощене на користь владників, позакритичне уявлення про їхню немовби природну легітимність. Опертя будь–якої влади лише на «націо-

нальну» ідеологію є позаправовим, тому що у цьому разі зникають зовнішні критерії оцінки, розсуду, істини. Коли акт легітимації на ґрунті національних переживань фактично спрямований на перерозподіл влади, виникає улюблене середовище моралізаторів різних гатунків – самочинних речників колективної ідентичності.

Колективна ідентичність усталюється природно–історично, плином звичаєвого життя. Тому апеляції до загальних цінностей національної ідеї є завжди зверненням та наверненням до звичаєвих норм співжиття або до шару моральнісних уявлень. Проте апологія моральної правди чи так званої історичної справедливості, заклики до моральної справедливості від імені цілої спільноти залишають осторонь питання політичної свободи для кожного з її членів. Не слід вважати, що вимоги політичної свободи на ґрунті демократії є вторинними у перспективному плануванні політичних кроків – від першої дії колективного вивільнення до державного забезпечення досягнень в економіці, культурі, науці, технологічного прогресу тощо. Кажуть: спочатку незалежність – потім решта. Досвід розвинутих демократичних країн доводить інше. Соціальний поступ є похідною від максимально демократичного політичного режиму.

Проте розподіл влади, як переконує тривала історія політики, не є справою «родової любові», «братерських взаємин» в етносі: це справа максимально раціоналізована, а, за Макіавеллі, скажімо, це боротьба за владне визнання, що не впадає в сентименталізм й відверто сміється з «неспротиву насильству». Тому будь–які концепції, що їхню основу складає національна ідея, – це завжди, незважаючи на сентиментально–моральні чи активістсько–вольові змісти, насправді є спробою легітимації чиєїсь – власної або «близьких за національним духом» – політичної влади.

Прихованість, нерозуміння того, що національна ідея безпосередньо не збігається з самою політичною організацією спільноти, а є лише основою політичної легітимації режиму влади, виявляється лише плином часу та практичним перебігом деструктивних (щодо організації суспільного життя) подій. Найвиразніше це виявилось у масовому розчаруванні вузько національно зорієнтованою державною політикою адміністрації першого президента України й особливо у швидкому перетворенні національно–демократичної еліти на неономенклатуру, в її корпоративізмі на ґрунті національної «чистоти». Не випадковим було легке «вростання» в такий самий, щоправда на інших засадах легітимації, старий номенклатурний корпоративізм наступників Л.Кравчука. Проте замість політичної консолідації української нації у суспільній думці спостерігається дедалі більше протиставлення *національної ідеї* ідеалам *громадянського суспільства*.

Поняття громадянського суспільства справді має найбезпосередніше відношення до проблеми політичної організації суспільства. Звернення до такого поняття – це дедалі більше розуміння необхідності існування у суспільстві угруповань (теоретик громадянського суспільства Гегель сказав би також – корпорацій, станів), за допомогою яких у такий спосіб об'єднані люди можуть реально впливати на організацію політичного режиму суспільства, будучи водночас максимально незалежними від влади. Громадянське суспільство – це сукупність окремих, не залежних особистостей (кожна з яких має свої власні потреби, приватний інтерес), у якій виокремлюються групи громадян на різноманітних засадах єднання, створюючи відповідні самоврядні угруповання. Осередки громадянського суспільства створюються задля захисту власних, приватних інтересів окремих – не залежних один від одного – людей, тобто громадян. Єдине, що їх пов'язує, – це необхідність дотримуватися моральних та правових норм, правові та культурні обмеження.

Сьогодні ясно, чому ідеали громадянського суспільства так різко протиставляються національній ідеї. Коли стверджують, що єдиний сенс національної ідеї полягає у творенні України для всіх громадян, України як правової держави, як загальної громадської держави, йдеться насамперед про утвердження норм та цінностей правової організації політичної сув'язі людей в кордонах України. Політичну організацію нації ототожнюють з правовими відносинами, що мають суто раціональну, універсально–формальну основу, у дотриманні якої й полягає головна функція держави, державної машини, всього корпусу державної влади. На цій основі зароджується мрійництво про правову організацію нашого дезорганізованого суспільства, про правову – некорумповану – владу, некримінальну економіку тощо. Але якщо вирішувати питання про найглибшу основу згуртування людей у політичну цілісність нації лише на засадах ідеї громадянського суспільства, висновки не будуть втішні. Адже сама концепція громадянського суспільства також грунтується на певних уявленнях про засади людського співжиття. Це визнані, тобто вже легітимні, норми права, правові уявлення, що їх поділяє вся спільнота. Сенс наголосу на ідеалах громадянського суспільства полягає у своєрідному післяполітичному утвердженні суспільної єдності, в ототожненні політичної організації та правової спільноти – або, інакше кажучи, ототожненні політики та права.

Носії ідеї громадянського суспільства як основи української нації свідомо чи несвідомо тяжіють – у нинішніх історичних умовах – до гучних гасел державотворення, державництва. Нам потрібна, наголошуть вони, правова захищеність громадян, їхнє громадське вільне самоврядування, щоб налагодити життя: економіку, політику, освіту тощо. А для цього потрібні сильна влада, сильна держава, сильний апарат, сильна адміністрація, сильне військо – сильна державна машина. Ототожнення поняття громадянського суспільства з образом політичної нації реально, в житті, веде до закріплення нею адміністративної моделі утримання української спільноти в тенетах протонаціональної єдності. У пафосі державництва збігаються погляди та інтереси виразників національної ідеї та представників політичного істеблішменту.

Не випадково нова адміністрація так багато твердить про державність та конституцію. Йдеться про немовби вже отриману легітимність законодавчих та виконавчих дій можновладців. Саме тому горішня влада не полишає навіть символічно зв'язку з національною атрибутикою, що так легко вводить у приємну оману українських націонал–романтиків.

Ми бачимо, що обидві позиції, які на сьогодні виокремлюються в громадській думці щодо проблеми формування української політичної нації, якщо їх брати поодинці, не є самодостатні. З одного боку, йдеться про ототожнення політичної влади з підґрунтям її ж легітимації – з національною ідеєю. Тобто виникає позаправова ситуація самоузаконення (самосуду) корпоративних уявлень певної частини національної спільноти. З другого боку, вже існуюча політична влада набирає надправової сили.

Вже саме слово «держава» говорить про себе досить відверто: держати – означає утримувати разом; вона є силою, що збирає людей у єдність. Держава – це оречевлена спільність народу. Це інституційно реалізований стан співжиття у вигляді війська, міліції, звичайно ж, чиновництва, вищої бюрократії, а крім того – інститутів права, моралі, традицій тощо. Тож на яких засадах ми сьогодні зібрані в єдність? Що є основою нашої державної сув'язі, що легітимує владне утримання нас разом у державі Україна?

Перші роки незалежності дали (від імені першої незалежної влади) свою відповідь: основою легітимності державної влади є наша етнонаціональна єдність,

наше бажання утвердитися у вигляді певної етнокультурної форми співжиття. Державність мусить бути підпорядкована реалізації національної ідеї. Закріплюється модель етнонаціональної легітимації влади, або, спрощено, етнонаціональна модель української державності в кінці XX ст.

З погляду такої моделі держава потрібна передусім для підтримки, особливо захисту, етнонаціональної спільності від реальної загрози (ззовні та зсередини) її зникнення, розчинення в інших етнополітичних утвореннях. Держава – це втілена в інституціях сила для охорони, підтримки, реалізації національної ідеї, тобто цінностей етнонаціонального культурного співжиття. Етнонаціональна модель наголошує на такому розумінні держави, коли остання розглядається насамперед як охоронна сила. Якщо йдеться про виживання України, кажуть захисники такої моделі, то ми краще згодні жити в монархічній Україні (читай – авторитарно–неототалітарній етнодержаві), аніж у так званій загальнодемократичній Україні. Гасла сильної держави, «державності» – головні ознаки такої моделі, такого розуміння сучасних завдань української держави. Етнонаціональна модель держави робить ставку на міцну державну владу. Проте держава не тільки охороняє, а й мусить ще й з'єднувати, злучати, тримати разом усіх. Як з точки зору цієї моделі українська держава утримує спільноту? Що є головним принципом організації (конституції, до речі) народу в єдність держави України?

Етнонаціональна модель виходить з того, що міжлюдська єдність *уже існує:* це наша, українська соборність, духовність, спільність. Адже нація як така – це духовно–кровна спільнота, вже (історично та життєво) пов'язана з собою вузлами традицій, спільної і історичної долі, мови, релігії, звичаїв, походженням, територією, однією волею. Тому держава й потрібна лише як зовнішня сила, що має захистити вже наявну спільність людей, «справжніх» громадян. І що сильніші, міцніші держава, влада, вміння примусово відстоювати вже наявну етноєдність, то ця держава краща. Сильна держава – природне гасло такої моделі.

Але це в реальності призводить до того, що етнонаціональні державницькі уподобання підтримують суто зовнішні, бюрократичні якості та функції держави – машини владарювання та примусу. Підтримують природну жагу влади у реальної влади, у конкретної української адміністрації. Крім того, це насправді веде до дедалі більшого відчуження держави та влади від народу. Адже народ вважається за такий, що вже з'єднаний єдиною ідеєю сам собою: українська етнічна єдність уже існує. Тут державі немає чого робити, нехай її сила захищає нас іззовні, це і є, мовляв, її головна справа, нинішнє історичне завдання.

Інерцію цих етнонаціональних проектів сильної держави спритно використав новий режим. Поступово очистивши від густого національного забарвлення попередню модель, він залишив лише одне гасло – державотворення – з епізодичними ритуальними поклонами у бік вчорашньої риторики. Йдеться, фактично, про виникнення на залишках руху національного відродження принципово нової моделі, яку слід назвати моделлю силової легітимації державної влади, або адміністративно–неономенклатурною легітимаційною моделлю. Національна ідея не є вже головною для завдань самолегітимування державної влади, хоч із національною ідеєю ще заграють. Влада взагалі, мовляв, потрібна, щоб налагодити життя – економіку, політику, освіту тощо – в Україні. А для цього знову–таки необхідні сильна влада, сильна держава, сильний апарат, сильне військо. Виникає ситуація, коли влада утворює певну царину автономного (в сенсі самозаконного) існування, дуже далеку від життя загалу.

Національна ідея та ідея державотворення виявилися занадто зручною формою для владних домагань посткомуністичної доби. Але вони не є достатньою умовою для легітимації незалежної держави наприкінці XX ст. Вони залишають поза увагою головний чинник сучасної державності – вільне визнання громадянами інституту держави, чим і є справжня демократична легітимація, утвердження держави через життя, інтереси, працю, бізнес кожного окремого громадянина.

Й етнонаціональна модель держави, й адміністративно–неономенклатурна не здатні рахуватися з самоврядуванням, з громадянською самоактивністю людей. Прикладів безліч: сучасна влада вочевидь не встигає згори впливати на ті процеси, що виникають на хвилі посткомуністичних трансформацій, започаткованих швидше не цією владою, а плином історії.

Безперечно, дається взнаки авторитарно–етатистська традиція, вкорінена в усій історії, у ритуалах, дисциплінарних механізмах та дискурсі влади так званої радянської держави. У центрі цієї традиції стоїть особа, суб'єкт влади, який здебільшого визначає надправові чи позаправові правила суспільної гри. Ці правила є зворотним боком усіляких утопій, у тому числі й «утопії політичної нації». Розгорнуте й звершене у часі визрівання комунікативних засад для стабільного існування політичної спільноти авторитарна свідомість перетворює на порожні наративи. Однією з її особливостей є прагнення створити штучну реальність, артефікований політичний ландшафт. Це – спосіб псевдолегітимації, в якому виявляється туга за повномасштабним, добровільним визнанням прав на здійснення владних повноважень і водночас виголошує себе прихований ілегалізм. Історія знає чимало прикладів, коли, з одного боку, є виразні ознаки жорсткої установки на адміністрування й нагляд, а з другого – створення саме штучної політичної реальності.

Колись один з функціонерів дипломатичної місії Російської імперії у Мюнхені, більш відомий як видатний російський поет Ф.І.Тютчев, звернувся до імператора Миколи I з пропозицією утворити на державний кошт зарубіжний опозиційний журнал, в якому можна було б подавати матеріали з критикою імперського уряду та його політики. Річ у тім, що в європейській пресі виникав надто похмурий, на погляд Тютчева, образ Росії, тим часом як контрольований з Петербурга часопис зміг би внести потрібні корективи в цей образ і таким чином забезпечити монархії бажаний зовнішньополітичний контекст. Дипломатична ініціатива поета не знайшла відгуку в Миколи I. Проте ідеї створення контрольованого опозиційного часопису судилося відродитись у радянській імперії аж 1945 року. Цього разу ініціатива походила вже від самого комуністичного імператора Йосифа Сталіна, який запропонував відомому російському письменникові Костянтину Симонову «взяти» «Литературную газету», де час від часу з'являлись би неортодоксальні і навіть крамольні, з погляду панівної ідеології, матеріали. Причому Сталін пообіцяв критику на адресу газети з боку політбюро. Здається, цю амортизуючу роль «Литературная газета» відігравала аж до самої так званої «перебудови».

Але що ж означає така амортизація, про що, власне, йдеться? Практика кількох десятиліть тоталітарного режиму сформувала особливу систему інструментованого страху, центральною постаттю якої є авторитарна особа. Страх відіграє особливу роль, створюючи ефект псевдолегітимації. Симптоматично, що дискурсивна стихія радянського повсякдення відреагувала на цю практику досить точно, позначивши такі химери словосполученням «добровільно–примусовий». Добровільно–примусовими були суботники, колгоспно–радгоспна панщина, святкові демонстрації. Мо-

дель гутабівського братства між катом і жертвою, що її відбиває словосполучення «добровільно–примусовий», набула за радянських часів всеохоплюючого характеру, відіграючи роль універсального протезу легітимації. Але й сьогодні у глибинах масової свідомості збереглось коріння цієї моделі та рудименти карального патерналізму: як туга за сильною рукою. Характерною ознакою цього типу особи є ірраціональне ставлення індивіда до авторитету. Визнання виняткових прав зверхника дає індивідові також можливість психологічної рівноваги. Підкорення та субординація є, по суті, радикально редукованим способом орієнтації у суспільному довкіллі. Він також надає індивідові можливість уникнути обтяжливої ситуації вибору, уникнути загрози перетворитись на мішень для численних запитань. Адже запитання, цей спосіб артикуляції соціальної невлаштованості, постає як деперсоналізований образ влади, різноманітних стихій примусу. Ця редукція виступає водночас умовою і наслідком соціального регулювання. Проте субординація й підкорення стають всеохоплюючими щодо особи, позаяк індивід у своєму ірраціональному пориві визнає примус стосовно себе і в такий спосіб латентно прагне бути суб'єктом цього примусу. Частина волі до влади, агресивності при цьому поглинається, сказати б, «любов'ю до ката», тим часом як решта знаходить вихід у формуванні образу ворога або чужого, тобто того, з ким авторитарна особа себе не ідентифікує.

Фактично й етнонаціональна, й етатистська версії легітимації посткомуністичної влади спираються на соціально–психологічні рефлекси авторитарної особи. «Любов до ката» планується на ідеологічному рівні шляхом нав'язування персоналізованих образів сили й відповідає мазохістському імпульсові індивідів. Звідси випливає, з одного боку, прагнення підпорядкувати цим образам увесь правовий механізм, а також демократичний жаргон, а з другого – з'являються мрії про ідеального наглядача, налаштованість на «міцну руку» тощо.

На рівні горішнього урядовництва страх перед чужим, іншим, перед таємницею й непередбачуваністю іншого, трансформуючись у адміністративну агресію, завжди виявляється у прагненні створити кришталево прозорий образ, опертись на кінечні точні поняття. Згідно з ними світ поділяється на формальні, вкрай схематизовані сфери, позбавлені будь–яких зв'язків з їхнім об'єктом, життєвим світом. Виникає своєрідний надреалізм, коли все суспільне довкілля – це лише предмет нагляду й маніпуляції за допомогою умоглядних взірців[336]. При цьому складається така формула влади, яка передбачає ігнорування невизначеності, темряви, тобто усього того, що не вкладається у межі взірця.

Можна сказати, що з погляду ладного визнати «сильну владу» індивіда остаточна невизначеність суспільних взаємин, притаманна демократії ситуація перманентного вибору сприймається як загроза авторитарно–патерналістським почуттям. Саме тому він готовий підтримати адміністративну агресію, в такий спосіб ідентифікуючи себе з владою і закладаючи грунт для псевдолегітимації, тобто силової легітимації.

Проте приклад з «Литературной газетой» засвідчив, що окреслений вище механізм функціонування авторитарної свідомості зазнає неминучої кризи, а отже, зазнає кризи й авторитарний тип особи. Прагнення влади до тотального опрозорення простору своєї дії, до надреалізму врешті–решт призводить до необхідності включати до сфери чистої адміністративно–державницької уяви конкретні форми виявлення соціальної незгоди. Ба – навіть провокувати незгоду для підживлення агресивності, приспаної надміром цвинтарного порядку. Стан такої кризи добре окреслено у відомому історичному оповіданні Ю.Тинянова «Підпоручик Кіже». При-

гадаймо, як імператор Павло I – один з головних персонажів цього оповідання – відкриває для себе секрет, «як зужити зраду й порожнечу»: «запровадити точність і досконале підпорядкування... Запрацювали канцелярії. Вважалось, що собі він бере владу лише виконавчу. Але якось так траплялось, що виконавча влада плутала усі канцелярії, і тому були: сумнівна зрада, порожнеча й лукаве підкорення»[337].

Авторитарна свідомість повсякчас приречена відтворювати предмет своєї стурбованості й відчувати недовіру до образу, який позначає або репрезентує такий предмет. Один із найнадійніших способів (з погляду авторитарної свідомості) гарантувати ясність розуміння й сприймання аналогічного образу, – це створення певної легітимної бази. Іншими словами, образ «чужого» має бути легко ідентифікований відповідно до тих чи тих юридичних процедур і таким чином достатньо контрольований.

Закон про «опозицію», що його так наполегливо прагнули впровадити у життя ідеологи–правники з президентського оточення на початку 1995 р., на тлі посткомуністичного жаргону був логічною ланкою у функціонуванні авторитарної свідомості. Тут діяла певна інерція держави, яка забезпечувала продуктивність розподільної економіки, що й донині зберігає свою владу, чинність і ефективність, але, ясна річ, у межах занепаду, розпаду режиму. Дві технології – технологія виробництва і технологія політична – нерозривно пов'язані між собою. Адже виробляти – це означає дисциплінувати, а дисциплінувати – означає виробляти, у тому числі виробляти й слухняних людей шляхом відповідної дисциплінарної техніки[338].

Це означає нав'язати особі її власну ідентичність, перетворивши вироблене у межах ідеології знання про неї на її власне знання про себе й у такий спосіб створити бажаний суб'єкт. Так здійснюється інтерналізація державного нагляду та контролю. Суб'єкт починає виробляти сам себе на основі нав'язаного йому знання про себе у вигляді всіляких наративів, сформованих офіційними ідеологами.

Авторитарна особа була й залишається наріжним каменем такого виробництва. Разом з тим практично повністю розпалась політична технологія, яка його забезпечувала. Можна сказати, що у дисциплінарній майстерні, успадкованій від радянського режиму, зчинився справжній хаос.

Кожна влада утверджується й існує завдяки нескінченному двобою з усілякого роду ілегалізмами. У процесі цього двобою історично виникав та удосконалювався репресивний апарат, який за своєю суттю є знаряддям виробництва слухняних людей. Розмаїття ілегалізмів, притаманних тоталітарному типу влади, можна зіставити із системою галузевих міністерств, які були одним з дієвих, ефективних дисциплінарних відповідників розподільчої адміністративно–командної економіки. Протягом розпаду тоталітарної системи істотно звузився реєстр ілегалізмів. Відтворити все багатство ілегалізмів (наприклад, такі ілегалізми, як «антирадянська пропаганда», «наклеп на суспільний устрій» тощо) в нинішньому суспільно–політичному контексті практично неможливо. Водночас залишається кардинальна потреба й умова існування влади й перебудови політики як такої – це елемент опору, супротиву.

Процес державно–владного будівництва в Україні здійснюється в умовах, коли зовнішньополітичні чинники відіграють більшу роль у визначенні стратегії, ніж це могло бути. По–перше, як уже багато разів говорилось, здобуття незалежності Україною не було підкріплено деталізованою системою заходів, що виростала б на ґрунті певної історично сформованої та достатньо вкоріненої у масовій свідомості ідеології. Отож через брак легітимної, загальновизнаної концепції державот-

ворення поступово зросло значення суто матеріальних і прагматичних вимірів у функціонуванні держави. Можна говорити навіть про рефлекторний, безініціативний характер сучасного державотворення в Україні. Ясна річ, що за такої ситуації, коли відсутня чи не найважливіша компонента стратегії ринкових реформ, а саме – відповідний соціально–психологічний клімат, сформований певними культурними традиціями, цілком імовірною стає реставрація вчорашніх світоглядних орієнтацій або експансія сильних, розроблених ідеологій, і насамперед – євразійської ідеології.

Поняття «Євразія» міцно увійшло у мову політичних діячів посткомуністичної доби і закріпилося у лексиці багатьох видань. Реальну потребу нової універсальної, глобалістської побудови, яка б замінила концепцію колишнього протистояння двох систем, відчувають насамперед сучасні російські політичні стратеги. Необхідність перебудови всієї системи національної безпеки, викликаної розпадом Варшавського договору, колапс мілітаризованої економіки провокують часткову регенерацію минулої державної структури, але вже на новій основі. Не слід думати, що геополітичні погляди посткомуністичного істеблішменту, які виникають, здається, з нічого, проростають новим політичним баченням на руїнах імперського експансіонізму комуністичної ідеології. Найдалекоглядніші функціонери з середовища комуністичної бюрократії, відчуваючи небезпеки, що їх приховувала прийдешня політична та економічна криза, вже наприкінці 70–х – початку 80–х років проводили пошуки та стендові випробування нової ідеологічної доктрини.

У 90–ті роки, після невдалого серпневого військово–партійного путчу, ця тенденція встановлюється і поступово перетворюється на домінанту політичного життя сучасної Росії. Крайньою формою її виявлення стає журнал «Элементы», що має промовисту розшифровку: «Евразийское обозрение». На редакційні досвітки цього видання вчащають і вищі військові чини. Лише брутальна, а деколи й образлива нелояльність до нової влади, нерозуміння справжніх устремлінь можновладців з єльцинського оточення, а також надмірно відверта, на грані епатажу, суголосність з праворадикальними доктринами не дали можливості цьому виданню перетворитись на респектабельного виразника геополітичних інтересів регенеруючої імперської еліти.

Попри тимчасову заборону «Євразійського огляду» після відомих подій у Москві у жовтні 1993 р., слово «Євразія» стає своєрідним кодом для очевидно планованого Москвою політичного дрейфу колишніх республік СРСР, у тому числі й України, у напрямі до перетворення на функціональну частину геополітичного поясу держав–сателітів нової Росії із статусом неоколоній. Сировинні тили й розрив у цінах на робочу силу роблять такі плани вельми реальними та надзвичайно спокусливими для багатьох російських політиків.

Сьогодні ми стаємо свідками розгортання суперництва між кількома гілками російського великодержав'я за євразійський простір. Ідея повернення «втрачених» територій у лоно імперської структури або звучить у політичних деклараціях, або прочитується у конкретних діях, незважаючи на ідеологічні відтінки її носіїв.

Терени колишньої радянської імперії хоч і стали відкритими для розуміння західним світом, але не стали зрозумілішими. Ось чому чимало політиків і політологів використовують найлегший шлях – звертаються до історичних прецедентів, у даному разі прагнуть реанімувати зручний для уявлення й аналізу цілісний образ деструктурованого простору ще донедавна ворожого світу. Тим самим продукуються перетворені форми знання, які спонукають політичного діяча здійснювати профе-

сійний маневр у межах недосконалих програм, що їхня методологія зберігає чимало рудиментів доби протистояння двох систем.

Брак ефективних аналітичних систем для орієнтації у посткомуністичному просторі супроводжується езотеричними техніками вироблення політичної картини сучасного світу. До таких можна віднести всілякі глобалістські візії й доктрини, міфологічні образи посткомуністичного світу. Особливу роль у створенні таких образів відіграють концепції, аналогічні модній нині концепції С.Гантінгтона, побудованої на таксономії, що так відгонить історичним матеріалізмом із стадіальною схемою економічних формацій. Поділ світу на зони впливу тих чи інших глобальних культурно–історичних парадигм навіть у О.Шпенглера з його віртуозною енциклопедичною системою аргументів не піддавався версифікації. А проте такі концепції зазвичай визначають певну геополітичну балістику, штовхаючи політиків в обійми рятівної для їхньої спантеличеної свідомості метафори. Можна сказати, що вони створюють штучну політичну реальність, за якою починає жити світ. Дотримання цих приписів є нібито свідченням чинності витвореної їхньою свідомістю геополітичної реальності й підтвердженням магічної всемогутності, що її приписують таким глобалістським візіям. Перформативний міфологічний образ посткомунізму породжує ілюзію володіння політичною ситуацією.

Пошуки посткомуністичною політичною елітою особливого «третього шляху» суспільно–політичного розвитку та інших форм політичної легітимації («розбудова держави», «науковий націоналізм», «національна ідея» тощо) змінюються нині на так звані євразійські пріоритети.

Сугестивну політичну та геоекономічну силу «євразійського синдрому» відчували на собі також українські політики й політологи. Відверто демонструвала свою «євразійську» солідарність комуністично–соціалістична більшість Верховної Ради, прикладом чого може служити несамовита пропаганда необхідності членства України у структурах СНД під наглядом Росії. Відтворення й імплантацію євразійської фразеології у новітні обгрунтування державної стратегії можна зустріти також у ряді публікацій і публічних висловлюваннях впливових аналітиків з оточення Президента України (див., зокрема: Д.Табачник, Д.Видрін. Україна на порозі XXI століття: політичний прогноз. – К.,1995; В.Гриньов. Нова Україна. Якою я її бачу. – К.,1995; А.Деркач, С.Веретенников, А.Ермолаев. Бесконечно длящееся настоящее. Украина: четыре года пути. – К, 1995.).

Звернення до легітимаційного потенціалу модернізованої євразійської ідеології є закономірним розвитком етатизму в умовах невизначеності базових цінностей, браку колективної ідентичності. Щоправда, самі представники владних структур обгрунтовують власне тяжіння до євразійських уявлень з погляду національних інтересів суто прагматичними міркуваннями щодо важкого економічного стану України, спричиненого, мовляв, руйнуванням старих господарчих зв'язків між регіонами колишнього СРСР. Якщо немає остаточної загальнонаціональної згоди, тоді, міркують прозеліти новітнього євразійства, є підстави для політичного самовизначення через зовнішні, так звані геополітичні інтереси.

Сенс відродження загальних контурів сучасного політичного євразійства стає зрозумілим, якщо поставити питання про його легітимаційні засади. Останнє підґрунтя євразійства полягає у спробах віднайти – через брак національних – зовнішні основи легітимації. Сучасні ідеологи євразійства спираються на денаціоналізовану форму уявлень про суспільну цілісність. Спадщина «радянської ідентичності», яка набула ознак природності внаслідок свого історичного довголіття, пра-

вить їм за немовби надійне опертя.

Проте не це головне для спроб, сказати б, євразійської легітимації влади. Йдеться не про пошуки основи для легітимації в самих зовнішньополітичних стосунках та змаганнях, а в подальшому розвитку етатистської позиції: геополітика є суто державною справою.

Аналіз шляхів становлення політичного режиму в посткомуністичних умовах вказує на головну закономірність їхньої легітимації. У всіх випадках політичного утвердження владні особи та інститути влади не стільки шукають іманентне суспільству підгрунтя власної легітимації – природну систему базових цінностей, скільки щоразу намагаються авторитарно створити її «під себе». Йдеться про стійкий комуністичний рефлекс посткомуністичної влади – знову й знову відтворювати (наскільки це дозволяють час та реальні зміни, що відбулися) неототалітарні форми самолегітимації.

Подолати цю згубну штучність, а то й примарність політичної організації пострадянського суспільства можна лише на єдиному шляху справді демократичного процесу легітимації. Це означає творення таких політичних умов, за яких максимально природно, поза адміністративним тиском, командним нав'язуванням та культурницьким примусом вибудується легітимаційна основа української держави – нова колективна ідентичність. Слід ясно розуміти, що творення політичної нації, державотворення в цілому, – це перспективний процес легітимації. Українська політична нація, так само як і українська національна держава, – ще попереду. Час, потрібний для цього, не може замінити ані суєта пришвидшеного вироблення штучної ідеології, ані завжди урочисті заклинання ідола державності, ані спрощення політичної демагогії.

4.7.2. Українська влада в перехідний період

Незалежність Україна прийняла як дарунок, що дістався їй заслужено, однак доволі несподівано – не через розгорнуту й масами підтриману боротьбу проти комуністичної системи, як це було в країнах Прибалтики чи, скажімо, у Грузії, а внаслідок падіння імперії. Від самого початку державна незалежність України постала як номенклатурна незалежність від проникнення радикального антикомуністичного руху на українські терени. Її проголошення, що завдячувало перелякові республіканської номенклатури – і не так від ГКЧП, як від перемоги над ним, – на певний час перетворило Україну на заповідник комунізму. «Оксамитовий» характер української «революції», громадянський мир і злагода, якими, як власним досягненням, так пишається українська влада, є, зрештою, лише наслідком поєднання трьох складників національного характеру: заляканості влади, що постійно страждала на комплекс меншовартості, мрійливо–довірливого романтизму народних вождів і трибунів та обережної інертності населення.

Існування в заповідній зоні національно–демократичних структур – груп, спілок, а згодом і партій, що ідеологічно перебували в авангарді проголошених реформаційних процесів, здебільшого відбивалося хіба що на загальному настрої населення, реально не зачіпаючи ані кадрового складу державного керівництва, ані здійснювану ним політику. Кооптування поодиноких представників націонал–демократії до управлінських структур не мало жодної іншої мети та ефекту, окрім приручення потен-

ційної опозиції та міцного прив'язування її до владного обозу. Націонал–демократія в цілому, керуючись привабливим для себе гаслом необхідності «впливати на владу», незалежно від більшої чи меншої міри опозиційності, декларованої окремими частинами, у більшості своїй погодилася на кадрову співпрацю зі збереженою комуністично–номенклатурною владою, яка в нових умовах стрімко зрікалася ідеологічних ярликів і використовувала «тайм–аут» для конвертації влади на капітал.

«Пов'язана» залученістю до влади – так, як у кримінальному середовищі «пов'язують кров'ю», – майбутня опозиція надовго підірвала довіру населення до демократичних ідеалів та гасел і прирекла себе на відсутність масової підтримки. І коли приховуване стало явним, коли здирницький ухил «реформаторських процесів» почав випливати на поверхню, той, хто міг би, хто був призначений цьому протистояти – національно–демократична частина політикуму – була вже позбавлена масової підтримки й вправно витіснена на периферію політичного життя, подрібнена й знекровлена, була приречена лише гратися в опозиційні ігри, не завдаючи істотної шкоди режиму.

А втім, влада, для якої згубна статичність тоталітарного режиму і його обтяженість застарілими стереотипами та ідеологічними кліше була вже давно зрозумілою й непотрібною, не намагалася зберегти отримане в недоторканному вигляді. Цьому сприяла й неможливість самодостатнього функціонування української економіки, щільно інкорпорованої в загальносоюзну і позбавленої власних енергетичних джерел, без істотних змін у ринковому напрямі.

Виснажувана дією об'єктивних і суб'єктивних чинників країна, дедалі більше занурюючись у кризу «перехідного періоду», не могла вийти з неї самотужки, без зовнішніх запозичень. А вони були неможливі без відповідного реформаторського іміджу влади, без принаймні імітації відкритости держави до спілкування із зовнішнім світом. Світова практика знає лише один засіб переходу від тоталітарного устрою до ринкового – руйнацію «китайської стіни», «залізної завіси», усіх мурів, існування яких забезпечувало ізоляцію соціуму, а вона, своєю чергою, уможливлювала саме існування тоталітарного (закритого) світу. Активне включення у світові інформаційні потоки (а товарообмін – один з різновидів обміну інформаційного) є тим ґрунтом, що на ньому зростає ринкова система в цілому і, зокрема, всі її атрибути: громадянське суспільство, демократичні інституції тощо.

Потреба дистанціюватися від Росії, де на той час стрімко розгорталися демократичні процеси і де навіть єльцинська влада виглядала їх уособленням – з одного боку, а з другого, – неможливість економічно вижити, ізолювавшись від зовнішнього світу й навіть тієї ж демократизованої Росії, штовхали до перетворень, нехай мінімізованих, але схожих на ринкові. До того додавалося й прагнення будь–що зберегти за собою стратегічні позиції та владні привілеї, що в нових умовах потребувало витворення особистого фінансово–бізнесового підґрунтя. Отож руйнація комуністичного заповідника ставала неминучою, тягнучи за собою нову трагедійність суспільного становища.

Ця трагедійність ситуації, котра склалася в країні, поглиблюється невмінням, а якщо відверто – то небажанням влади хоч на йоту щось змінити на краще. В економіці – повний провал, виробництво вже майже не дихає, мовна проблема поглиблюється, повзуча русифікація набирає обертів, книговидання українською мовою практично зліквідоване, повністю втрачено динаміку розвитку соціальної структури.

Знову ж таки, сама теза про погану, але стабільність, не є незаперечною. Швидше, навпаки. У спроектованому «командою влади» суспільстві тотальної нестабільності (коли майже щодня директивно вводяться нові правила гри та запроваджено, всупереч Конституції, практику зворотної дії «вказівок» та «директив» щодо прийнятих попередньо правил) непрогнозованість дій влади та нестабільність поступово стають нормами життя й починають домінувати в усіх суспільних інституціях. Вплив нестабільності на перебіг трансформаційних процесів в Україні значно вагоміший, аніж це могло б здаватися на перший погляд. Соціальна нестабільність проникла в усі сфери суспільного середовища, замінивши собою поступ економічних та політичних змін. Нинішня консервація стагнації та нестабільності може призвести до незворотних деградаційних процесів у суспільстві, за яких вирівняти ситуацію в майбутньому буде набагато важче, ніж зараз не допустити до подібного сценарію розвитку подій.

Чи завжди ми робимо висновки з нашого минулого? Сучасні прорахунки базуються на прорахунках попередніх. Так, під час горбачовської перебудови вісімдесятих у суспільстві панувало переконання, що, випустивши на волю ініціативу громадян, суспільство отримає загальне процвітання та різкий злет продуктивності праці в усіх напрямах, насамперед у творчих та виробничих царинах. Проте виявилося, що з пляшки, водночас із конструктивними джинами творчості, інновацій та підприємництва, вирвались темні сили шахрайства, корупції та криміналу, котрі за умов паралічу дієздатності влади швидко захопили ініціативу і підім'яли під себе або винищили тендітні паростки конструктивності й одночасно з цим надію на достойне життя народу в найближчому майбутньому.

Безперечно, і цей негатив стане уроком у жорстокій школі життя й окремих громадян, та нації в цілому. Проте головний урок цих подій в Україні має загальнолюдське й загальноісторичне значення – паростки культури й цивілізації потребують постійного догляду й турботи з боку суспільних та державних інституцій. За відсутності належного піклування всі досягнення тисячоліть, а тим більш молоді кількарічні пагони досягнень у сферах, котрі вирізняють людину розумну з царства дикої природи, заглушать бур'яни чиновницької корупції або сарана криміналу й мафії.

Колись, за радянських часів, в усіх армійських підрозділах на чільному місці висів плакат: «Все, створене народом, має бути надійно захищене...». І підпис автора–творця радянської імперії. Проте цей афоризм, як і багато інших «крилатих висловів» комуністичних лідерів, насправді був запозичений із часів давнього Риму. Недаремно запозичений, оскільки завжди знаходились охочі «поділитись» надбаннями творчої праці. І зарубіжні, і свої, вітчизняні. Не лише в образі грабіжника з темної вулиці, а й у подобі політика або чиновника високого рангу з резиденціями в урядових кварталах, зі щирою посмішкою з екрана телевізора та душевними словами турботи про бідний, пригноблений народ. В ім'я любого широкій душі телевізійно–мітингового, або навпаки – телевізійно–кабінетного доброзичливця народу, проводиться надзвичайно справедлива приватизація, до нестями радикальні реформи, після яких від колись потужної економіки залишаються примари промислових чорнобилів та згадки на пам'ять. Для рідного «простого громадянина» не шкода шин красеня «мерса», щоб поспілкуватись на місці, особливо напередодні чергових кріслоносних виборів.

Але кому й для чого слугує нинішня влада? Таке по–дитячому наївне й дещо крамольне запитання виникає, коли ходиш рідною українською землею. Враження

складається приблизно таке: відомо і певним чином враховується, яка Українська держава потрібна міжнародному товариству, великим і сусіднім країнам зокрема (яка саме – це інша справа, оскільки кожному – своя). Береться до уваги, яка влада потрібна Газпрому, зарубіжним інвесторам, великим вітчизняним корпораціям і власникам капіталів. Звертається увага на бачення владних побудов урядовців та інших можновладців. Як і у всьому світі, інтереси цих груп лобіюються в гілках влади їх представниками.

Проте зовсім не помітно, щоб у владній діяльності враховувались інтереси населення, пересічних громадян України. Враховуються інтереси всіх міжнародних і вітчизняних суб'єктів, враховуються всілякі чинники й показники. Регулюються макроекономічні показники, будуються валютні коридори й запускаються механізми міжнародного фінансування, обстоюється цілісність і недоторканість земельних та мінеральних ресурсів, але про народ згадують лише як про абстрактний об'єкт, та й то, коли нема інших аргументів для обгрунтування своїх прагнень. Тоді проголошується, що «народ цього не зрозуміє і не підтримає». Таке враження, що для вітчизняних керманичів «народ» – лише безтілесне уявне поняття на зразок бінома Ньютона, котре може викликати зацікавленість лише при трансформації напередодні виборів в «електорат».

Безперечно, великі проблеми залишились у нас від радянських часів. До цього переліку можна віднести економічні проблеми, як от диспропорції в галузевому розвитку економіки, відсутність інтеграції в систему міжнародного розподілу праці та міжнародної торгівлі, нерозвинутість ринку фінансів та багато іншого. До пострадянського спадку можна віднести й політичні проблеми: недорозвинутість, неструктурованість політичних сил, недостатню політичну орієнтацію населення, залишкову комуністичність та паракомуністичність. Сюди ж можна віднести недостатність або й відсутність сучасних механізмів соціального захисту і вельми оригінальну вітчизняну правову базу, котра сумбурністю нагадує вінегрет, заплутаністю – лабіринт, мінливістю – картинку кіно, а процесуальною дотриманістю – флюгер. Своєрідний політико–економічний «діснейленд» для туристів із розвинутих країн.

Проте річ не у відставанні, навіть на півстоліття. Проблема у згаданому русі по колу. При цьому змінюються закони, проголошуються радикальні курси розвитку країни, йде якась боротьба за якийсь прогрес, проте країна щоразу повертається у старі злиденні будні. Постає висновок, що всі часткові негаразди у всіх галузях, навіть самий рух по колу, є відбиттям якихось більш глибинних процесів та сутностей, викликаних більш фундаментальними реаліями, розміщеними поза площинами самих проблем. Але не обов'язково глибоко прихованими. Як і в житті, головне часто лежить на найвиднішому місці.

Пошукуване головне обов'язково має міститись у тій відмінності від нас, яку мають більш вдалі втікачі з соціалістичного табору – наші близькі сусіди чехи, поляки, угорці. Перше, що впадає в очі – їхня національна однорідність та згуртованість. Справді, це необхідна умова структуризації суспільства й інституцій країни. Проте, зважаючи на досвід, наприклад, національно однорідного В'єтнаму, національної однорідності та згуртованості недостатньо як єдиної передумови для поступу цивілізаційного прогресу. З другого боку, досвід Сполучених Штатів, де національна однорідність не вища у відсотковому відношенні, ніж в Україні, а расові проблеми роблять багато складнішими міжнаціональні відносини, засвідчує можливість подолання цих гальмівних чинників і нашою країною. Достатньо, як і в Сполучених Штатах,

досягти поваги всіх національностей до державної мови, культурних та цивілізаційних традицій, з одного боку, та толерантності правової і побутової щодо самобутності етнічних меншин з боку переважаючого етносу. Причому, як підказує досвід знову–таки США, це має бути постійним процесом взаєморозуміння з обох сторін.

Головне справді–бо на найвиднішому місці. Багато десятиліть кращі сини й дочки нашого народу боролися за права людини в тоталітарній соціалістичній системі. Проте зі зруйнуванням цієї системи права людини, особистості не з'явилися самі собою, автоматично. Для цього замало просто проголосити їх, прийнявши одну з найдемократичніших у світі Конституцію країни. Для цього необхідно, щоб права людини у повному обсязі відображалися й дотримувалися у всьому законодавчому просторі, усіх регламентуючих актах на всіх рівнях – від Конституції до правил прийому й отримання документів та взаємозвітності, в стосунках громадянина й чиновника. Саме тут ми разюче відрізняємось від згаданих чехів, поляків, угорців.

Відкинувши радянське минуле, українське суспільство отримало свободу політичну, принаймні порівняно з колишнім станом речей в СРСР. Проте, отримавши свободу думки, слова та віросповідання, не зуміли отримати свободу діяльності – не менш, а, можливо, і більш важливу свободу. Оскільки громадянин, котрий може говорити будь–що, може перебувати в місці повного обмеження дій – у в'язниці, а громадянина, цілком вільного в своїх діях, неможливо обмежити також у свободі мислити та висловлюватись. Вільний у своїх діях, громадянин може забезпечити власну економічну свободу, а відтак і свободу вибору: вибору місця та способу проживання, занять, дозвілля, допомоги і сприяння громадянам та організаціям, врешті–решт реалізації свободи вибору політичного, котрий без цього є фікцією. Свобода слова без свободи дій – як птах з обрізаними крилами: крила є, а летіти – ніяк.

Українське суспільство в цілому не було готове до здобуття свободи дій своїх громадян. Причин цього декілька. Найперша з них – певне сп'яніння від самого факту отримання якихось свобод. Друга – несподіваність свобод, скоріше подарованих долею чи щасливим збігом обставин. Та найголовніша причина непідготовленості суспільства до прийняття свобод лише в комплексі: відсутність у громадян відповідних навичок, технологій поведінки та стереотипів сприйняття. Підкріплювала ці чинники відсутність в Україні необхідних структур та інституцій. І стосовно особи, і стосовно країни загалом, причини виникли історично, внаслідок сімдесятилітнього відучування громадян від самостійної діяльності каральними методами. Нашим сусідам на заході пощастило більше. Руйнування їх зачепило менше і в сфері структурно–іституціональній, і в сфері психології особистості. Тому реабілітація свободи особистості відбулася там у повному обсязі, що й призвело до швидкого відновлення економіки, права, науки, культури, соціальної сфери.

Проголошені в Конституції права особи залишаються на папері. На практиці домінує старий принцип «революційної правосвідомості», котрий тепер точніше назвати б принципом «чиновницької правосвідомості». За цим принципом чиновник приймає рішення, яке вигідне йому особисто і всьому новому класу чиновництва. Чиновництво відчуває себе, як раніше комуністи, господарем країни. Для цього в нового класу є вагомі причини: хіба не хазяїном є меншість, яка споживає майже половину державного бюджету країни? Питання, для кого і яку Україну ми будуємо, сьогодні практично вирішено на користь нового класу чиновництва.

Задавнена хвороба чиновнизації України перекинулась і на правове поле. Якщо головний закон країни проголошує права та свободи громадян, законодавчі й підза-

конні акти нижчих рівнів установлюють лише права та свободи чиновників стосовно громадян, залишаючи самим громадянам тільки обов'язки перед чиновником. І що нижчий ступеневий рівень відповідних законодавчих актів, правил, інструкцій, то ця тенденція сильніша. Тобто, що ближче до конкретного громадянина найпосутніші правові акти, то безправніший громадянин. Оскільки ми живемо здебільшого в повсякденні, то й живемо в стані знехтуваних прав Конституції. Таким чином, склалася ситуація, коли суспільство живе в неконституційному правовому полі, утвореному роз'ясненнями, розширеннями, описанням механізмів реалізації та іншими тлумаченнями Конституції, котрі її спотворюють.

Стан справ, безперечно, може змінити на краще прийняття нового Цивільного кодексу як єдиного закону, що регламентує діяльність громадян, організацій, і стосунки між особою та з державою. Проте в ситуації фактичного беззаконня, чиновницького свавілля, котра склалася у нас еволюційним, природним шляхом, цього буде замало. Необхідно вирвати той корінь, з якого розвинулось беззаконня, інакше воно буде відроджуватися знов і знов, спотворюючи й надалі найпередовіші законодавчі акти з новим Цивільним кодексом включно. Потрібно на найвищому законодавчому рівні запровадити й основні принципи прав людини, і прості й прозорі механізми їх гарантування та здійснення. Інакше знову рух по колу.

Необхідно встановити примат основних прав особи над усім. Мають бути реально втілені у практику такі права, як: право на життя; право на свободу; право на власність; право на самодіяльність в економічній, політичній та інших сферах; право на соціальну підтримку та страхування. Це означає, що жоден інший закон, підзаконний акт, а також розпорядження та дії будь–яких посадових осіб чи інших громадян не можуть ущемляти права особи. Якщо закони, підзаконні акти тощо, а також розпорядження та дії будь–яких посадових осіб чи інших громадян ущемляють права особи, то вони незаконні, а закони, підзаконні акти, а також розпорядження – недійсні. Громадяни, права котрих порушені, мають беззастережно отримати відшкодування. Закон, котрий спроможний запровадити наведені положення, існує лише один – Конституція. Хоч як це важко, але подібного змісту поправки внести необхідно. Інакше – тривале ходіння по молу фактичного беззаконня. Ці метастази беззаконня роз'їдають незміцнілі інституційні побудови Української держави. Беззаконня, після тривалого часу його запровадження в життя, навіть сприймається деким як усталені норми повсякчасного існування. Фальшивий оптимізм керівників влади, які, виступаючи від імені держави, виявляють неповороткість та цілковиту байдужість до відслідковування руйнівних процесів, що відбуваються в Україні, призводить до трагічних метаморфоз. Переродження суспільства набуває катастрофічних ознак соціальної деградації. Народ, витіснений силовими методами з попередніх соціальних ніш, опинився сам на сам з провідниками «бандитського капіталізму», а купка олігархів у законі, користуючись ситуацією, запроваджує свої, внутрішні закони для України.

Термін «олігарх» увійшов у вітчизняний політичний лексикон порівняно недавно. Далеко не всі вивчали курс стародавньої історії настільки старанно, щоб пам'ятати хоча б приблизне значення цього слова. Тому не дивно, що воно, вживане певним чином орієнтованою пресою щодо заможних людей з обов'язково негативним емоційним забарвленням, часто–густо сприймається пересічним читачем як синонім «недоброго багатія». Тому в суперечці про те, хто є олігархом, а хто – ні, акценти зсуваються в бік з'ясовування: «хорошою» чи «поганою» є та чи та багата особа.

Класичний сенс олігархії як владного устрою, такий, у якому цей термін уживано в політичному обігу з подачі Платона й Аристотеля, полягає в тому, що влада в державі належить купці найзаможніших осіб. Причому зовсім не обов'язково, щоб державні рішення ухвалювалися цією купкою колегіально, на, так би мовити, «демократичних засадах»: зібралися, сіли, обговорили й винесли вердикт. У межах владної групи цілком можуть існувати свої супідрядні стосунки – домінування й підкорення, більшого чи меншого впливу на остаточні рішення.

Зрозуміло, що здійснення влади і вплив на неї – речі не тотожні настільки ж, наскільки відмінні між собою право власності й право розпоряджатися власністю. Право власності є поширеною формою стосунків у суспільствах, побудованих на ринкових засадах. У неринкових, замкнених суспільствах воно практикується в надзвичайно обмеженому вигляді – як право розпорядження. Аналогічно некласична форма олігархії, де здійснення влади підмінене впливом на неї, засвідчує не відсутність олігархічного устрою, а лише невідповідність такого суспільства ринковим вимогам.

В умовах некласичної олігархії «міра олігархічності» особи не визначається розміром її багатства. І навіть не корелює з ним. Головним тут є те, що вплив цей здійснюється не завдяки офіційній залученості знаних людей до влади, зокрема – законодавчої, не тому, що всі вони є обраними народом носіями владних стосунків і посідають депутатські місця в парламенті. Навпаки: вони безперешкодно посіли ці місця та користуються загальною народною любов'ю завдяки своїй попередній і нинішній причетності до силових ліній влади.

Отож олігархом є та особа, міру впливу якої на владні рішення забезпечено не її офіційним місцем у владній ієрархії (місцем, отриманим внаслідок обрання чи призначення), а мірою неофіційної наближеності до реальних важелів влади. І рівень її статків тут не є показником.

Ступінь впливовості олігарха вимірюється його наближеністю до владних структур, частотою та часом перебування «у кабінетах». Незбіг особистих інтересів «фаворитів» (кожен за себе), їхня конкуренція між собою і за можливість, користуючись «патронатом», прихопити зайвий шматок вітчизняного «ринку», дозволяє «патрону» регулювати відстань між собою й ними. Він може час від часу зіштовхувати конкурентів один з одним чи використовувати специфічну «систему стримувань та противаг», зміцнюючи «дах» над одним і послаблюючи над іншим, щоб за деякий час поміняти їх місцями. Річ не в методах підпорядкування наближених. Річ у тому, що такі наближені є. Вони ж, незалежно від рівня статків та офіційної посади, і виконують функцію олігархів – не тому, що багаті, а тому, що впливають на ухвалення владних рішень шляхом, не передбаченим законом, нелегітимно.

Є ще й другий параметр, за яким можна вимірювати «олігархічність»: спосіб використання влади. Чи її здійснюють із тією метою, задля якої особу обрано або призначено на посаду, – а чи задля конвертації отриманої влади на гроші. Ясна річ, йдеться не про гроші, що надходять до держбюджету, а про мільйони для власної кишені. Хоч би яким заможним був той чи інший промисловець чи підприємець, – якщо він не використовує владні можливості для власного збагачення, якщо позбавлений особистого впливу на владних осіб, то він не є олігархом за визначенням. Відтак опальних олігархів, хоч як би дивно це прозвучало для вуха, призвичаєного до нашої термінологічно викривленої дійсності, не існує в природі.

Різниця між олігархічною та демократичною владою не в тому, скільки осіб і на яких засадах долучені до ухвалення по–державному вагомих рішень. Зрештою, за

демократичного ладу теж не зібраний до купи народ щоразу вирішує долю держави (це була б уже не демократія, а охлократія – влада натовпу). Рішення, що мають силу обов'язкових до виконання, виносять посадові особи – обрані (президент, парламентарі) та призначені – урядовці. Різниця полягає передусім у тому, що демократична організація влади передбачає визначення через процедуру обрання й призначення кола наділених правом ухвалювати рішення. А отже, правочинні персони завше пам'ятають, кому зобов'язані цим правом. І мусять постійно озиратися на виборців, враховувати їхнє ставлення до власних дій. За олігархічної влади вплив на зміст ухвалюваних рішень мають особи, яких ніхто не обирав і не призначав до цієї справи, а відтак проконтролювати їхні дії народ–демос не може.

Добре, коли б особи ці були зацікавлені якщо не в піднесенні рівня добробуту населення (ті, кому не загрожує непереобрання, завжди байдужі до такої «дрібниці»), то хоч у зростанні могутності власної держави (що цілком можливо й за олігархічної влади – класичної). Та коли «вийшли вони всі з народу», того, що впродовж десятиліть не знав смаку заможності, приватної справи й власності, а до того ж цілком дають собі звіт у своїй залежності від ласки й настрою «об'єкта наближеності», то, зрозуміло, що на порядку денному в таких олігархів є і ще довго залишатиметься якомога швидше особисте збагачення будь–якою ціною, хоч би й коштом державних інтересів.

І навряд чи «патрони» виявляють ласку до тієї чи тієї олігархічної персони через її файні очі. За право бути наближеним і користуватися «патронатом» олігархи віддячують. Мусять віддячувати. На бартерній основі – фінансовим забезпеченням виборчої кампанії, наприклад, або ж правильною і дуже плідною організацією законодавчого процесу і належною конструкцією робочого органу.

Як відомо, бартерні розрахунки поширені за умов нерозвинених ринкових відносин. У цьому випадку предметом купівлі–продажу є влада. Коли, наприклад, посадова особа місцевого рівня (представник державної влади чи силових органів) забезпечує безкарну діяльність якогось правопорушника (чи отримання незаконних послуг, пільг тощо, чи всього лише пришвидшує отримання законних) за відповідну віддяку у вигляді грошових знаків чи послуг. «Ринкові» відносини, де за предмет «обміну» править влада, в усьому світі називають корупцією. Висновок звідси випливає простий і банальний: олігархічним чином зорганізована влада є джерелом продукування не лише невиробничого, споживацького капіталу, а й корупції, є протизаконно–корупційною матрицею, у згоді з якою вибудовується весь державний організм.

Викохавши вітчизняний бізнес як непродуктивний та олігархічний, номенклатурна за походженням влада незабаром сама перетворилася на його заручницю. Наявність єдиного владного центру, своєрідного центру тяжіння олігархікуму, забезпечує збереження стрижня вибудованої системи, взаємозалежність обох її полюсів.

Зникнення єдиного владного центру (можливе за умов зміни президентсько–парламентської форми організації влади на парламентську), від наближеності до якого залежить і особиста доля, й частка отримуваного багатства того чи того олігарха, позбавило б представників цієї верстви залежності від суб'єктивної волі найвищої державної особи. Видається, принаймні ті з олігархів, які скуштували смак великого бізнесу не лише у вигляді грабіжницького посередництва, а й реального виробництва (а такі, всупереч усім законам функціонування олігархічної конструкції та в згоді з законами ринкового світу, рано чи пізно з'являються), уже відчули потяг до... свободи. Залежність від чиєїсь волі їх не може не обтяжувати.

Не виключено, що, опинившись один на один із собі подібними в боротьбі за перерозподіл влади (опозицію через незіставність її реальних можливостей вести боротьбу на рівних у цій ситуації можна не брати до розрахунку), ті самі олігархи не зможуть не відчувати потреби випрацювати спільні, однакові для всіх «правила гри», з яких, власне, починається й історично починалося право. Отож, зважаючи на наше «маємо те, що маємо», тобто на реальний розклад політичних сил, саме від зацікавленості олігархів у зміні політичної форми державного устрою здебільшого залежатиме можливість вирватися з того позаправового глухого кута, у який нині потрапила країна.

Але сама олігархізація влади породжує ще один феномен, про який вже йшлося в попередньому розділі – це клановість влади. Слід зазначити, що саме ця клановість відіграє одну з найважливіших ролей в політичній системі України. Партії та громадські організації, що займають це місце в західних політичних системах, в Україні підпорядковані кланам. Очевидно, це і є однією з найважливіших специфічних рис України.

Швидше за все, передумови виникнення українських кланів сягають часів «застою», коли радянська еліта остаточно втратила віру в комуністичні ідеали і, з другого боку, опинилась поза терористичним контролем, що існував раніше. Сталінська диктатура постійно «вичищала» еліту, роблячи її відносно відкритою, мобільною та компетентною, хоча це і досягалось нецивілізованими методами, єдино можливими формами контролю за тоталітаризму. За Хрущова і особливо за Брежнєва господарсько–бюрократичний апарат почував себе затишно, а його представники практично безконтрольно посідали «теплі» місця протягом десятиліть. В Україні ж до загальносоюзних вимог сірості та підлабузництва долучалась вимога ритуального зречення українства у формі переходу в діловому спілкуванні на російську мову. Про дієвий контроль над чиновництвом у сфері виробництва не могло бути і мови (приписки, розкрадання, хабарництво, випуск бракованої продукції). За таких умов уможливлюється формування стабільних виробничих і особистих зв'язків між чиновниками. Згодом ці зв'язки набувають системного характеру в межах галузі або й регіону. Щодо регіональних «донецького» та «дніпропетровського» кланів, то вони вже за часів «застою» серйозно впливали на ситуацію в УРСР[339].

О.Турчинов пропонує розглядати 1993–1994 роки як час тріумфального виходу на політичну сцену регіональних кланів, або, як він їх називає, «адміністративно–економічних груп». Ним простежено процес, за якого організаційний зв'язок керівництва регіонів з силовими та контролюючими структурами місцевого рівня, пов'язаність з місцевим великим бізнесом і місцевими кримінальними авторитетами призводить до того, що «навколо керівників регіональних державних структур на ґрунті спільності політичних та економічних інтересів представників держапарату і комерційних структур формуються могутні регіональні адміністративно–економічні групи... Керівники центральних органів влади та їхнє оточення також створювали довірені комерційні структури, які функціонували... вже в масштабах всієї держави. Створювалися системи, що включали до свого складу суб'єктів господарської діяльності (іноді і кримінальні угруповання), які діяли під прикриттям центральних адміністративних, силових, податкових та інших органів для забезпечення економічних інтересів вищих посадових осіб. Іншими словами, з'явились центральні адміністративно–економічні групи»[340].

Не ставлячи під сумнів висновки О.Турчинова, з окремими деталями такого аналізу не з усім можна погодитись. Як видно з цитованого матеріалу, О.Турчинов

вживає терміни «формуються», «з'являються» щодо «адміністративно–економічних груп» стосовно періоду 1993–1994рр. Тут є деякі сумніви щодо хронології. Цілий шар фактичного матеріалу, який ще потребує фундаментального узагальнення і наукового аналізу із залученням даних історії, соціології, економіки та кримінології, свідчить про тісний зв'язок частини партійної номенклатури, кримінальних авторитетів, «цеховиків» (тіньових підприємців) ще у 1970–х роках, можливо, й раніше. З плином часу найбільш корумпована (отже, найменш заідеологізована і найбільш мобільна) частина української партноменклатури активо включилась в розбудову держави, а «цеховики» – в побудову ринкової економіки. Кримінальні ж авторитети взагалі перетворились на інтегральну частину бізнесової еліти, не відмовляючись від властивих їм методів діяльності. Таким чином, всі три прошарки не лише зберегли, а й різко підняли свій соціально–економічний статус. Припустити, що в процесі підвищення статусу ділові та особисті зв'язки системного характеру, що існували між ними, були втрачені, немає підстав. Навпаки, автор обстоює тезу, що вони лише посилились. Отже, навряд чи період 1993–1994 рр. мав якесь революційне значення в цьому процесі.

У чому ж полягає сутність українських адміністративно–економічних кланів як елементів політичної системи? Найважливіше те, що вони є чи не єдиними незалежними організованими групами в суспільстві. Вся причина криється в тому, що перехід до сучасного суспільства відбувається через штучний, насильницький злам існуючих у суспільстві, можливо, і «поганих» з аксіологічної точки зору, але традиційних (у пострадянських суспільствах – квазітрадиційних комуністичних) цінностей, норм та інститутів, які сприймаються більшістю населення як органічні, а отже, ще не вичерпали своїх внутрішніх потенцій і не дійшли до стадії занепаду.

Внаслідок цього існуючі інститути, відносини та цінності, притаманні традиційному суспільству, не здають своїх позицій. Вони відтісняються на тіньовий план, але продовжують боротись з легальними відповідниками за вплив на суспільство. Саме тому в процесі трансформації політичної системи бурхливо зростає значення її тіньового компонента, де зосереджуються патріархально–авторитарні феномени. По суті, «традиційна» політична система не зникає в процесі модернізації, а продовжує існувати «в тіні» паралельно з новою, інколи маючи визначальний вплив на суспільство.

Так, під виглядом політичних партій часто функціонують напівфеодальні патронатно–клієнтельні утворення, відповідники та спадкоємці колишніх партійно–номенклатурних або патріархальних кланів; вільні вибори інколи використовуються як спосіб легітимізації фактичного успадкування влади; легальні функції та повноваження політичних інститутів можуть бути значно ширшими чи вужчими від фактичних.

Змістом відносин тіньової та легальної частини політичної системи в процесі політичних трансформацій є конкуренція, що може мати наслідком або взаємне пристосування і ефективне взаємодоповнення, або конфлікт з перспективою деструкції однієї з конкуруючих частин.

Пропонований висновок щодо співіснування в процесі політичної модернізації легальної та фактичної політичної системи видається актуальним і щодо України. Наявна суперечність між конституційною та реально існуючою системою політичних відносин спричинила наявність двох тенденцій у вітчизняній політичній науці стосовно досліджень політичного процесу в Україні. Перша тенденція уособлюєть-

ся офіційною та напівофіційною наукою. Її основна ознака – дослідження віртуально існуючих речей, таких як поділ українських партій на «праві» та «ліві», місцеве самоврядування, система стримувань і противаг тощо. Тобто, речей хоча й не дуже актуальних, інколи навіть непотрібних або ж і шкідливих для адекватного розуміння сутності політичного процесу, проте безпечних з точки зору дослідника. За умови відсутності відвертої цензури виявилось, що найгірший її різновид – це самоцензура. До «сумнівних» з точки зору цензуруючих самих себе науковців можна віднести такі очевидні теми, як посилення тоталітарних тенденцій в суспільстві; зв'язок криміналітету, кримінальних грошей з адміністративною елітою держави; роль кланових угруповань в політичному житті України. Як наслідок, всі ці болючі та очевидні проблеми сміливо можна вважати малодослідженими.

Спробуймо хоча б побіжно оглянути точки зору та висловити свої міркування щодо останньої проблеми. Передумовою до її розуміння є усвідомлення того, що в українських умовах визначені в західній політичній науці інститути політичної системи (зокрема партії, громадські рухи тощо) практично позбавлені впливу на прийняття політичних рішень. Особливість і парадоксальність характеру сучасної української влади полягає в її непублічності й неможливості конкретної інституційної ідентифікації[341]. Суто декларативний характер конституційно закріпленої системи політичних відносин підкреслюють і закордонні автори. Таким чином, наявна серйозна відмінність політичного процесу в Україні від політичного процесу у демократичних країнах. В цілому, можна вести мову про актуальність щодо України «не–Західного» типу політичного процесу. Серед його найважливіших в розрізі описуваної проблематики рис виділимо такі: домінування в політичному процесі кланів; незначний вплив явних, організованих інтересів; претензії політичних партій на відображення світогляду і представлення способу життя при тому, що інтенсивність і широта політичних дискусій мало пов'язана з прийняттям політичних рішень[342].

Таким чином, навряд чи можна вести мову про неможливість чіткого визначення інститутів політичної системи України. На мою думку, проблема полягає в тому, що порівняно із західними політичними системами, в політичній системі України по–іншому вибудувана ієрархія її інститутів, наявні не властиві демократичному суспільству тіньові інститути. Неструктурованість українського суспільства призвела до того, що навіть активні соціальні групи є відносно вузькими прошарками заможних громадян.

У маргіналізованому суспільстві навіть найбагатші його верстви складаються з маргіналів, що набули високого соціального статусу майже зненацька, а не завдяки позитивним особистим якостям. Узагальнюючи, можна сказати, що система висловлення, агрегації, відстоювання політичних інтересів в Україні охоплює меншість суспільства. Більшість наших громадян свідомо емансипувалась від політики і держави – ймовірно, з того часу, як держава і політика емансипувались від громадян.

Природно, що за такої ситуації українські партії не можуть відігравати хоч якоїсь серйозної ролі. Навіть після запровадження змішаної виборчої системи, коли саме партії стали визначати обличчя парламенту. За чиїмось влучним висловом, це сталося в країні, де за даними опитувань астрологи користуються значно більшою довірою громадян, ніж політичні партії. Цілком очевидно, що надання такої ролі українським партіям поклало край надіям на розвиток цивілізованої багатопартійності. До цього часу партії, щасливим для себе чином опинившись поза пильною увагою економічних і кримінальних лідерів, могли собі дозволяти ідеологічні позиції, деба-

ти, опозиційність – тобто все, що характеризує нормальні партії в нормальних країнах, за винятком опертя на певні широкі соціальні групи. Коли б у майбутньому так чи інакше відбулась соціальна структуризація, партії автоматично посіли б належне місце в політичній системі. Нині ж надання нашим протопартіям ролі, до якої вони не були готові, призвело до прискореної ліквідації фактичної багатопартійності та ідеологічного плюралізму через приватизацію партійних структур. Ставши об'єктами корисливої уваги напівкримінальної еліти, партії, не спроможні чинити опір, були інкорпоровані в структуру різних адміністративно–економічних кланів. Назовні це проявилось у низці партійних розколів та відході від керівництва ряду відомих партійних лідерів, зокрема В.Чорновола, В.Яворівського. Партії остаточно почали відігравати суто інструментальну роль в обслуговуванні великих економічних інтересів. Цей процес розпочався з середини 1990–х рр.[343].

Оскільки клани в Україні формуються в основному за регіональними ознаками, то й політичні партії як підпорядковані їм структури, дуже часто формуються за тим самим принципом. Однак політичну сутність українських адміністративно–економічних кланів ні в якому разі не можна зводити до того, що вони опанували значну частину традиційно належного партіям політичного «ареалу». Набагато важливішим для їхньої характеристики є факт, що в нинішніх умовах клани опанували значну частину владних органів міського самоврядування, про що, як уже зазначалося, йшлося вище.

Тепер хотілося б сказати кілька слів щодо національного владного устрою. З поділом влад, цим наріжним каменем будь–якої демократії, у нас нібито все гаразд. Усе на місці, усі при ділі: влада законодавча, виконавча, судова – існують і працездатні. Інколи навіть надмірно. Щоправда, існують і в цій царині деякі національні, особливості. Наприклад, ухвалювані парламентом – законодавчою владою – рішення здебільшого набирають чинності лише тоді, коли не суперечать інтересам влади виконавчої та Президента особисто, і, по суті, є модифікацією їх волі та прагнень. Ця обставина, вирішальна для оцінки природи законодавчої влади, дозволяє її охарактеризувати як таку, що за способом здійснення своїх повноважень і за змістом діяльності перетворена на додаток виконавчої.

Згадаймо лише долю закону про місцеві держадміністрації, на брак якого довго й зворушливо скаржиться Президент. Пригадується, упродовж останніх років парламентарі ухвалювали його (та хіба лише тільки його?) вже кілька разів простою більшістю, а потім не менш дружно долали вето Президента більшістю конституційною. Що з того? Адже Конституцією передбачено, що закон набирає чинності після того, як його підпише Президент. А що буде, як він його не підпише навіть після подолання вето, – про те Конституція мовчить.

Видається, час ухвалення Основного Закону – знаменита конституційна ніч – тут дався взнаки не найкращим чином: зморені народні обранці забули, що в нашій специфічній дійсності здоровий глузд, за яким подолання президентського вето мало б зобов'язувати Президента до підписання закону, не спрацьовує. Як нема записаного обов'язку, то можна й не підписувати. Є, звісно, в тому своя логіка – логіка авторитаризму.

Не менш драматична й пригодницька доля спіткала закон про референдум, закон про вибори й низку інших, важливих для політичного структурування суспільства, для утвердження (чи не утвердження) його демократичності. Закон про Кабмін, наприклад, упродовж уже трьох років народні представники все ухвалюють і ухва-

люють у різних редакціях, а Президент усе накладає та накладає вето на нього. Усі ці вищі нормативні акти відіграють у стосунках влад роль таких собі м'ячиків для політичного пінг–понгу, постійно перелітаючи від законодавців, що їх ухвалювали, до Президента. Система нездоланних вето, поєднувана із застосуванням відомого принципу «поділяй і владарюй», що ним за повторного голосування майже щоразу забезпечувалася швидка зміна настроїв певної частини парламентарів, виявилася вирішальною не лише для законодавчих документів, а й, відповідно, для збереження вже збудованої моделі владного простору.

Про незалежність третьої – судової гілки – годі й казати: продажність судів і суддів якось прилюдно засвідчив сам гарант Конституції...

Відтак можна констатувати, що стосунки гілок влади дуже нагадують структуру владних стосунків у комуністичних суспільствах. Адже за радянських часів усі гілки також існували окремо. Однак – номінально. Насправді ж законодавча влада виконувала виключно декоративно–прикладну функцію. Царина владних стосунків, хоч і була формально структурована на законодавчу (ради) та виконавчу (інститут Ради Міністрів плюс виконкоми відповідних рад) частини, однак закладені до її правового фундаменту принципи не передбачали самого поділу влади на гілки з чітко окресленими функціями й механізмом взаємоконтролю та рівноваги.

Злиття законодавчої та виконавчої влад забезпечувалося на всіх рівнях політичної структури суспільства існуванням партійних органів, у діяльності яких поєднувалися завдання стратегічного проектування, формування моделі бажаного майбутнього разом з її ідеологічним забезпеченням та здійснення поточного керівництва державним і суспільним життям. У суспільствах, зорганізованих на демократичних засадах з обов'язковим поділом влад, перша функція є прерогативою законодавчої влади, друга – виконавчої.

Симбіоз обох владних функцій в утворенні під назвою «партія» перетворював інші структурні складові державної влади на підпорядковані й другорядні. На долю позірно окремого «законодавчого» органу припадало здійснення нормотворчої діяльності «на замовлення» – задля уніфікації на певному часовому проміжку довільно обраних партією «правил гри» в державі й суспільстві. Факт гідний подиву й захвату: неправова, позаправова ситуація, за якої до рангу закону підносилася воля–сваволя єдиного існуючого суб'єкта – партії–держави, не виключала, однак, існування законодавчого органу.

Руйнація радянської системи не внесла, хоч як це дивно, істотних коректив у структуру владних стосунків. Найдивовижніше те, що збереженню юридично стверджувальної кволості законодавчої влади сприяв підсвідомо відчутий потяг звільненої від тоталітарних пут людини до самочинного, «суб'єктного» життя, на руйнацію навіть підмурків можливості якого було спрямовано всі зусилля Системи. Найбільшому ж нищенню особистість піддавалася через механізм уніфікації у так званому «колективі». Колективістська анонімність вчинку й відповідальності була тим фактом повсякденного буття радянської людини, який вона наочно бачила й відчувала на власній шкурі. Отож її відраза до рабського минулого вихлюпнулася передусім на структури, діяльність яких будувалася на колегіальних, колективістських засадах.

У перші роки державницького існування жах демократів перед анонімністю влади примушував схвально ставитися до формування таких правових засад державності, які б залишали якомога менше повноважень саме за колегіальним органом – Верховною Радою, що, до всього іншого, виглядала таким собі «бастіоном колишніх»

і владним знаряддям лівої більшості. Виконавча влада, представлена конкретними, одноосібними постатями, у поєднанні зі сподіваннями на «правильного» президента–реформатора, відчувалася як менш загрозлива, більше змінювана і тому – контрольована. Ірраціональна відраза до анонімності влади стала у нагоді зберігачам «компартійних» традицій владарювання, дозволивши їм безперешкодно за кілька років майже відновити зруйновану розпадом СРСР і нищенням його ідеологічного грунту систему владних стосунків. Сьогодні ми пожинаємо плоди сліпого, реактивного тяжіння «вільновідпущеників» до президентсько–парламентського устрою.

Якщо доволі ліберальна, сповнена більш імпозантності й номенклатурного флеру, ніж державницької потуги й вправності, постать першого Президента цілком вписувалася у відповідну демократичним прагненням схему «президент–реформатор» проти «червоного парламенту», то після зміни постаті ця ж схема вже свідомо використовувалася новим главою держави. Згодом саме розіграш сценарію, написаного націонал–демократами в перші роки незалежності, дозволив Леоніду Кучмі заручитися їхньою підтримкою і залишити за собою владне крісло на другий термін.

Після виборів–99 «новому–старому» Президентові одразу довелося розв'язувати надзвичайно складне завдання. Якщо раніше потреби уособлюваної ним номенклатури являли собою щось достатньо однорідне й органічно близьке її делегатові, то нині здебільшого суперечливі, різноспрямовані інтереси конкретних олігархів вимагали не лише компромісів і вдалого застосування принципу «кадрових стримувань і противаг». Спільні потреби олігархів як верстви загрожували владним повноваженням самого Президента, а в подальшому – і його існуванню в політичному просторі. Глава держави, небезпідставно розраховуючи на раніше збудовану протоавторитарну конструкцію влади з підпорядкованим йому особисто силовим складником, не збирався ані ділитися владними можливостями, ані потурати олігархічним амбіціям.

Потрібну модифікацію давно опрацьованої моделі «стримувань і противаг» підказало саме життя, точніше – доконечна необхідність передусім залагодити стосунки зі світовими фінансовими структурами й уникнути дефолту, реструктуризувавши українські борги. Призначення улюбленця Заходу, відомого фінансиста й голови Нацбанку Віктора Ющенка на посаду прем'єра, який, попри чиїсь – власні чи Президента – бажання чи небажання вдаватися до реальних економічних перетворень, у будь–якому разі мав це робити з огляду на отримане зовнішньоекономічне надзавдання, розставило все на потрібні місця. Діяльність Ющенка, об'єктивно торкаючи інтереси олігархів, перетворювала його на запобіжник їхнім претензіям щодо розширення владних можливостей (через уряд завжди можна було зачепити когось із надміру претензійних чи принаймні шантажувати такою загрозою) і одночасно на своєрідний «громовідвід» від олігархічного роздратування.

Ще одним запобіжником став референдумний процес. Позбавлення парламентарів значної частки їхніх повноважень та істотне посилення президентського впливу на законодавчий орган у разі позитивних результатів референдуму та їх імплементації підривало легітимні основи олігархічного впливу. Та зацікавленість гаранта в зміні Конституції на диво збігалася з аналогічним інтересом олігархічних груп, що прагнули коштом зменшення повноважень і міри правової захищеності парламентарів (за збереження для себе цих позитивів, реалізовуваних у позаправовій формі) отримати домінування в законодавчому органі.

Таким самим був збіг інтересів двох центрів влади й щодо утворення парламентської більшості. Президентові вона уявлялася як засіб перетворення парламенту на

цілком підконтрольний орган через витіснення лівих за межі сфери законодавчого впливу і підпорядкування нечисленних правих сконсолідованим олігархам. Олігархів цілком задовольняли президентські міркування в частині засобів досягнення мети. Окрім іншого, привабливе гасло боротьби з лівими та єднання з правими дозволяло їм мимохідь зміцнити свій правий імідж. Щодо того, хто буде суб'єктом контролю над законодавчим процесом, то тут вони вочевидь мали власні міркування.

Формування більшості справді на певний час забезпечило існування добре прогнозованої рівноважної владної системи, де незалежно від висунення якоюсь групою вимог і вектора спрямованості критичного запалу ніщо істотно не змінювалося. Однак стабільність зберігалася лише до проведення референдуму. Імплементаційний процес виявив пригаслу було неоднорідність більшості. Заразом дві контраверзійні лінії – «імплементаційно–референдумна» та «урядова» – започаткували протистояння олігархам і Президентові з боку парламентського прообразу об'єднаної опозиції й формування проурядової та пропрезидентської частин більшості.

В умовах загострення владно–політичної кризи й з'явилася «касета Мельниченка». З її оприлюдненням український політикум підійшов до «точки біфуркації», за якою перебіг подій ставав дедалі непрогнозованішим. Однак нерішучість усіх трьох складників протистояння–опозиції, олігархів і Президента, виявлена ними практично на всіх етапах розвитку кризи, спричинили найгірший для країни, однак цілком закономірний, результат – косметичний міжклановий переділ сфер упливу з різким посиленням авторитарного складника влади.

Опозиція, вправно розпорошувана давно апробованими методами, так і не знайшла в собі сили сконсолідуватися і залучити на свій бік широку громадськість. Її акції, спочатку відчайдушні й яскраві, з часом набули відтінку штучності й повторюваності. А відмежування шантажованих відставкою Ющенка парламентських правих (окрім «Соборності») значно звузило й без того нешироку базу підтримки.

Президента розривали взаємовиключні бажання: усунути руками олігархів харизматичного Ющенка й водночас убезпечити себе від неодмінного посилення контролю над ним самим з їхнього боку. У спробах сягнути цього він то наважувався на здачу прем'єра–запобіжника, водночас намагаючись спертися на альтернативні вже відомі клани, то проголошував курс на боротьбу з олігархами і виступав із заявами на захист уряду, про вимоги бізнес–фракціями коаліційності якого «не може бути й мови».

Олігархи також певний час вагалися з вибором. Майже до останнього в них зберігалася надія на можливість сепаратної домовленості з прем'єром. Не змогли вони подолати й власних суперечностей, відкинути претензії на панівну роль виключно «свого» клану. Вибір на користь збереження статус–кво з незначним перерозподілом міжкланових сфер впливу за них зробила спільна з іншими дійовими особами нерішучість і, хоч як це дивно, послідовно зіграна комуністами роль офіційних опозиціонерів. Підтримка ортодоксальними лівими у принципових питаннях, зокрема й відставки уряду, окреслила можливе опертя бізнес–кланів на комуністичну частину політикуму.

Здійснилося алогічне. Єдиний успішний уряд, у відставці якого за великим рахунком не була зацікавлена жодна політична сила, окрім хіба що комуністів, був відправлений у відставку. Відставку водночас випадкову й знакову. Варто ще раз нагадати, що для Президента постать національно орієнтованого прем'єра–реформатора слугувала для підтримки розрахованого на зовнішніх кредиторів і внутрішніх

правих опозиціонерів аналогічного іміджу самого Президента. Вона ж була зручним прикриттям від надмірних претензій бізнес–кланів на владне посилення на шкоду реальним можливостям глави держави.

Однак і для бізнес–кланів перебування Ющенка в кріслі прем'єра не було головним предметом боротьби: попри щире бажання бачити на його місці вихідця із власного середовища, який би не «наїжджав» на їхній бізнес, бажання, підсилюване наближенням парламентських виборів, вони не могли не усвідомлювати, що справа не в прем'єрові, який слугує зручною постаттю для ведення президентської гри. Сама по собі відставка прем'єра не розв'язувала завдання ані «знешкодження» «антиолігархічного» Президента, ані віднайдення взаємозадовільної кадрової диспозиції, без якої жодна запропонована кандидатура не мала шансів на парламентську підтримку.

Лише рішення на користь відновлення статус–кво в координатах «олігархи – Президент», ухвалене задля підготовки до парламентських виборів і з перспективою спільних ситуативних парламентських дій з лівими, могло призвести до появи «прохідного, тимчасового уряду». І він з'явився. Поява на чолі уряду будь–якої прохідної «компромісної» особи – а вельми поміркований пан Кінах належить саме до таких – означала б, що реальна влада в країні остаточно перейшла до рук олігархікуму. Таким же виглядає й новообраний прем'єр. Та це ще не було б найгіршим з можливого. Подальший перебіг подій (вірогідність якого, зазначу, хоч і надто мала, однак ще не дорівнює нулю та після зміни Президентом структури влади через введення інституту держсекретарів) міг піти в напрямі використання підтримки комуністів задля усунення Леоніда Кучми як останньої перешкоди на шляху встановлення вже класичної олігархічної моделі.

Спільна вимога право–лівої опозиції щодо конституційних змін на користь парламентської республіки не позбавлена привабливості й для значної частини олігархічних законодавців. Перетворення Президента на «англійську королеву» влаштувало б їх не лише через те, що реальна влада за умови збереження інших ключових посад у державі тоді залишилася б за ними.

На результатах парламентських виборів, якщо вони проходитимуть без «патронату» незалежно від того, за якою схемою – змішаною чи пропорційною, позначиться передусім реальна конкуренція «бізнес–партій» між собою – навіть за широкого використання ними адмінресурсу. Поза безпосереднім впливом «центру режисури», тобто за наявності кількох рівноважних «центрів», рівень конкурентності виборчого процесу збільшується. Виступ же олігархів єдиним фронтом далеко не завжди був можливим навіть у парламентських стінах. Тим менша його можливість в умовах «вільної олігархічної конкуренції».

Отож неодноразово виявлюваний і на перший погляд неприродний парламентський симбіоз олігархів із комуністами не обов'язково є відновленням пропрезидентської більшості в новому складі. Підтримка комуністів, дещо підсилюючи олігархів, уможливлює їхню гру проти Президента. Ситуація починає муляти очі західним інвесторам. Отже, фінансові потоки, з яких непогано живилися самі олігархи, хоч би якими невеликими вони були до сьогодні, дедалі більше всихатимуть. Міжнародна ізоляція країни і рух її під патронат Росії загрожують не лише байдужій для них українській незалежності, а й інтересам самих олігархів, яким навряд чи комфортно буде «конкурувати» зі значно потужнішим російським бізнесом, посилення наступу якого на українські обшири відчувається вже тепер. І згода на другорядні

ролі, на довічний російський патронат і довічне обслуговування російського чи будь–якого іноземного бізнесу навряд чи до вподоби усім із вітчизняних олігархів.

Описуючи сучасну владну ситуацію в Україні, не можна не сказати як про міфологічні уявлення та настрої суспільства щодо цієї влади, так і про саме її певне міфологічне творення. Після здобуття незалежності, як в антикомуністичних політичних колах, так і в середовищі колишньої провінційної української еліти, що залишилася при владі, панувало уявлення про те, що криза випаде на долю Росії, а багату Україну вона мине. Керівництво тільки декларувало реформи – міркування лідерів були спрямовані на те, щоб вціліти у новій ситуації. Україна змушена була запровадити цінову лібералізацію під тиском Росії у 1992 р., намагаючись водночас отримати від неї дешеві рубльові кредити й енергоресурси. У 1992 р. Україна пережила торговий шок, пов'язаний із підвищенням вартості імпортованих з Росії нафти і газу, а наступного року навалилася гіперінфляція. Внаслідок цього, за офіційними даними, у 1995 р. порівняно із 1990–м обсяг валового внутрішнього продукту (ВВП) зменшився на 52 %, а споживчі ціни зросли в 118 000 разів, реальні доходи населення зменшилися на 55 %. 16 грудня 1994 р. Україна оголосила про перехід до курсу реформ, й основним джерелом покриття дефіциту бюджету поступово стає не емісія, а зовнішні борги. У 1995–1996 рр. вдалося погасити зростання інфляції, але виробництво продовжує падати. На загрозу повного краху суспільство відповіло створенням тіньового сектора, який, за різними оцінками, охопив майже половину усієї економіки. Вивезення капіталу з України досягло розмірів зовнішнього боргу (1,6–2 млрд доларів в рік). Витрати населення на купівлю доларів та іншої валюти майже в півтора рази перевищують річний дефіцит бюджету. Криміналізація життя набула небезпечного характеру.

Парадоксальність посткомуністичної ситуації полягає у тому, що класично ліві та ультраліві утопічні й міфотворчі сили є у нас пережитками минулого, а за соціально–психологічними параметрами, віковими ознаками тощо – зовсім не лівими, а типово консервативними елементами. Однак, проводячи боротьбу за відновлення втрачених традиційних ідеалів, посткомуністичні псевдоліві консерватори відновлюють і підтримують ідеологію та міфологію такого типу, які пов'язані з утопіями Оновлення, Майбутнього, Великої Мрії та Світлої Мети. Комунізм в наших умовах залишається месіанською політичною релігією, але її консервативний характер виявляється у догматичних орієнтаціях.

Праві політичні сили опираються на міфологеми іншого типу – консервативні ідеологеми «Відродження» певних втрачених цінностей. Знову ж таки, парадоксальність ситуації полягає у тому, що і консервативне Відродження виявляється динамічною конструкцією Нового Суспільства, творенням Держави («державотворенням»), створенням Нації з аморфної маси. Динамічний характер ідеології крайніх правих виявляється у здатності активно творити нові міфології.

Ідеологія комуністичного типу сьогодні опирається на ностальгічне світовідчуття, властиве для становища аномії. Хоч і парадоксально, вона успадкувала поширене у посттоталітарному суспільстві критичне ставлення до комуністичної «бюрократії». Така фундаменталістська критика режиму вбачала коріння зла у «зраді» партійно–державної верхівки ідеалам комунізму. В основі таких уявлень лежить міф про посередників між людьми й харизматичним лідером, які не витримали «випробувань» і тому загинули морально, «виродились, продаючи душу дияволу». Бюрократія–виродки в очах сучасного міфологічне мислячого обивателя – це сьогоднішнє

керівництво України. Історія останнього десятиліття, в його уявленні, говорить про те, що Сталін мав рацію, викриваючи агентів світового імперіалізму, які прагнули реставрувати капіталізм та роз'єднати СРСР. Недоліком Сталіна і НКВД, з цієї точки зору, було те, що на лаву підсудних поруч із Бухаріними й Риковими, Каменєвими й Зінов'євими не сіли Горбачови та Кравчуки.

В умовах створення соціалістичної державності, коли усі чекали Світової Революції та Страшного Суду над капіталізмом, в суспільстві віруючих комуністів панувало пожвавлення, яке сміливо можна називати масовим психозом. Тому така параноїдальна особистість, як Сталін, могла стати улюбленим вождем. Відчуття пришестя чогось зовсім «нового» характерне і для хворої психіки, і для масових психозів зовсім здорових індивідів. По суті йдеться про атмосферу очікування «чуда».

Такого психозу немає у сучасних комуністів. Соціально–психологічною основою посткомуністичних настроїв є передусім неприйняття демократії та незалежності, що розглядаються як причина хронічних невиплат зарплатні та повного зубожіння. Джерелом міфології в таких умовах є не радість передчуття чуда, а ненависть до якогось Ворога, що зруйнував відносний добробут. Протилежний полюс міфотворчості пов'язаний з консервативною утопією Відродження. Важко отримати відповідь на запитання, що саме в минулому, які саме втрачені ідеали, який втрачений час хотіли б повернути ідеологи національного Відродження. Насправді відповіді й не може бути, тому що міфологізоване Відродження не належить до якогось конкретного історичного часу. Воно є типовим прикладом «позаісторичного часу», часу літургійного, або священного, «вічного тепер», втраченого й оновлюваного національним духом. На відміну від комуністичного «світлого майбутнього», «світле минуле» потрібно не побудувати, а віднайти в національному духові історії. На першому етапі посткомуністичного режиму антикомунізм ототожнюється з націонал–демократією. Нині спостерігаємо тенденцію усе відвертішої апеляції до «зв'язків по крові». Сили зла у цій міфологемі ототожнюються із зовнішніми інонаціональними силами й тими відторгненими, які продали національну душу чужинцям – виродками–перевертнями (буквально – перевертнями з міфу, у переносному сенсі – українцями російської культури).

Міфологічна свідомість обох типів є афесивною і спроможною на деструктивні дії великої сили. Однак дослідження соціологів твердять, що суспільство не схильне підтримувати агресію. Ступінь впливовості радикальних політичних сил, що спираються на соціальну чи національну міфологію, вкрай невелика.

Основне політичне тло визначається апатією та фрустрацією. Так, за даними соціологічного опитування, проведеного Національним університетом «Києво–Могилянська Академія» та Київським міжнародним інститутом соціології наприкінці 1996 р., які проаналізував В.Хмелько, за кандидатів Комуністичної партії та двох близьких до неї партій – Соціалістичної та Селянської – висловили наміри голосувати 15,9% потенційно активного електорату. За всі основні партії центристського і правого напрямку готові голосувати 19,4% потенційно активного електорату. 72% дорослого населення, чи майже дві третини (63%) потенційно активного електорату не зробили свій вибір у існуючих партійних координатах України.

Оцінюючи більш віддалену перспективу, населення країни виявляє якщо не віру, то сподівання на краще. Це дозволило соціологам зробити висновок, що «масова свідомість у цілому досі не дійшла до межі крайнього виявлення песимістичних настроїв – відчаю та зневіри»[344]. За таких умов урядові, міліції, парламенту, а також

комуністам і націоналістам населення України довіряє ще менше, ніж астрологам (ступінь довіри останнім у 1994–1996 рр. становив 17–18%). Релігійність суспільства зросла досить швидко: на Бога сподіваються десь дві третини населення. Сподіваються переважно на себе і на своїх близьких[345].

Аномія не досягла тієї глибини, коли суспільство охоплюють пароксизми на кшталт комуністичних революцій чи краху на основі очікувань негайного багатства, як в Албанії. Проте маємо й не менш неприємну перспективу: на тлі зневажання усіх форм політики взагалі – диктатура «сірих», авторитаризм, подібний до білоруського, хоча, можливо, орієнтований, на неокапіталістичне економічне чудо.

Тепер щодо міфологічного творення влади. Ю.Хабермас пропонує свою оригінальну концепцію поділу влади та розмежовує в демократичній державі два види влади: влада, що породжується в процесі вільних необмежених комунікативних дій політичної спільноти в межах життєвого світу, і адміністративно застосовувана влада в межах системного світу[346]. Перший вид влади завойовується людьми, які за рахунок комунікативних дій, орієнтованих на розуміння, доводять істинність і допомагають пізнати щось нове (вчені), переконують нас у правильності життєвого вибору (вчителі, люди від права, а також ті, хто показує живі зразки моральної поведінки), поселяють віру в праведність своїх переживань і самовираження (митці). Проблема в тому, що представники інтелектуальної еліти «володіють словом і тягнуть на себе одіяло влади, яку вони ризикують потім розчинити в словах»[347]. Вони допомагають владі стати легітимною, але не можуть скористатися владою як інструментом: це поле інших дій – стратегічних, і представників іншої професії – політиків.

Парадокс демократій – те, що система адміністративної влади, яка отримала легітимність від громадськості й повинна виражати її волю, стає системою самопрямованої, замкнутої циркуляції, керуючи поведінкою виборців, визначаючи діяльність уряду та законодавчих органів й інструментуючи обговорення правових проблем[348]. Ця система починає переслідувати свої власні корпоративні інтереси. Вони реалізуються за рахунок стратегічних дій, заснованих на розрахунку, приховуванні чи викривленні інформації.

Таким чином, відбувається поляризація впливу: інтелектуальна еліта отримує в умовах відкритих комунікацій владу ідей, а адміністративна еліта за рахунок обмеження та управління комунікаціями – владу технологій. Політична громадськість при цьому не може отримати інструментальну владу, вона може її або тільки розумно обмежити, або не дати комусь. Харизматичний лідер звільняється тоді, коли в одних руках одночасно зосереджується сила технологій стратегічних дій і величезний вплив дій комунікативних. Для цього потрібно не тільки і не стільки переслідувати утилітарні цілі, скільки спробувати змінити життєвий світ чи увійти в нього як складова частина, як героїчний міф, як модель розв'язання життєвих проблем, зняття культурних протиріч.

На чому засновані політичні технології завоювання влади? Звернемо увагу на дві подібні праці російських політологів у цій галузі: В Тарасова «Технологія управлінської боротьби» та С.Фаєра «Прийоми стратегії і тактики передвиборчої боротьби». В анотації до першої книги прямо визначена мета її написання: допомогти у боротьбі «за перехоплення й утримання управління» або допомогти уникнути цієї боротьби[349]. Ще дві цитати: «Боротьбу можна поділити на ділову та позиційну, подібно до того, як на війні поділяють бій і маневр»[350]. «Потрібно уміти жити в мирі та

дружбі й уміти воювати. Це два різних види мистецтва, – й обома необхідно володіти: мистецтвом обманювати і мистецтвом не обманювати»[351]. Таким чином, в цій праці інші учасники управлінської боротьби виступають у ролі людей, яких потрібно перемогти, використовуючи весь описаний в книзі арсенал засобів.

В описаному випадку мова йде про боротьбу всередині адміністративного апарату. У політиці мова йде одночасно і про боротьбу з конкурентами, і про завоювання електорату. Праця С.Фаєра є рекомендацією з політичної боротьби у передвиборчій кампанії. Наведу приклад одного з прийомів: «Прийом 31 «Украсти кукиш», підприйом «розмити результат», формула підприйому: організувати дію, що копіює, повторює акцію конкурента, щоб заплутати виборців»[352]. Треба зауважити, що українські представники влади певною мірою оволоділи цією формулою. Пригадаймо останні парламентські вибори, коли з'являлися кандидатами в депутати кілька морозових, ющенків тощо.

Таким чином, у ролі людей, яких потрібно перемогти, ввести в оману, заплутати, в певному розумінні «ворогів» (оскільки з товаришами так не чинять), зовсім несподівано виявляються, крім конкурента... виборці.

Стратегічні дії можуть і повинні займати важливе місце у виборчій кампанії, важливо зрозуміти тільки, яке це місце і яка функція цих дій в загальній схемі політичної технології. Самі по собі, окремо, стратегічні дії забезпечують тимчасовий, ситуаційний контакт з політичним героєм, який відносно легко може бути перерваний чи просто з часом втрачений. Постійний і глибокий контакт з електоратом можливий у тому випадку, якщо новий політичний персонаж увійде органічною частиною в життєвий світ, життєвий простір людей. Для цього потрібні не тільки стратегічні, а й обов'язково комунікативні дії, побудовані зовсім за іншим принципом.

Перше, принципово важливе питання, яке при цьому виникає, звучить так: а ким уже «населений» і організований цей життєвий світ чи життєвий простір? В яку «компанію» і на яке поле дій потрапляє наш герой? Чи зможе він в цю компанію вписатися і на цій ділянці життєвого простору діяти? Які його роль і рольові відносини з іншими жителями життєвого простору? Соціологічні опитування при плануванні виборної кампанії абсолютно не туди, куди потрібно, адресовані. Зазвичай запитують виборця, чого він хоче або хто йому більше потрібний. Звідки він це може знати, якщо цілий сонм представників інтелектуальної еліти на це запитання відповісти не можуть і відверто постфактум дивуються тому, що в Україні відбувається. Уявіть собі Конан Дойла, що проводить опитування читачів з приводу того, яким повинен бути і що повинен робити Шерлок Холмс. Нічого, крім тривіальних відповідей, отримати не вдалося б. Такі опитування мають сенс при оцінці шансів кандидатів, але нічого не дають для креативу, творчості вироблення ідей, матеріалу та логіки виборчої кампанії.

Але я повертаюсь до нашого політичного героя. Міф про нього повинен бути драматичною дією. Головна мета цієї дії – домогтися того, щоб люди повірили герою. Віра виникає тоді, коли драматична дія викликає емоційні переживання у людей, на яких вона спрямована. Як побудувати ефективну з цієї точки зору драматичну дію?

Перша частина міфу про героя – історія його минулого життя. Оповідь про це повинна відповідати головним канонам породжуючої граматики нарративно–біографічного жанру, а саме: тема – прийоми виразності – текст. Тема – інваріантний елемент переживань, уявлень і мислячих позицій читача в процесі читання тексту. Теми першого роду – висловлювання про окремі ситуації з життя. Це, в даній тер-

мінології, – події. Ці теми можуть бути й «невловимими», такими, які не можна мовою логічного мислення сформулювати.

Теми другого роду – висловлювання про сюжетні конструкції. У нашому випадку – це рефлексія логіки життя героя, «біографічних» конструкцій. Прийоми виразності – набір елементарних операцій, що дозволяють перевести тему в текст із заданим виразним, експресивним, естетичним, емоційним ефектом. Самі прийоми виразності утворюють «породжуючу граматику» поетики виразності.

При використанні прийомів виразності необхідний «словник дійсності». Він включає в себе дві частини. Перша частина – предметна: читацький код, в якому описується реальність. Друга частина – знаряддєва, – в нашому випадку, це лексика, що відзначає і пов'язує окремі події в біографічну конструкцію. Сама логіка побудови нарреми виглядає наступним чином: дослідження фабули (фактичної історії життя), потім визначення тем життя, які викликають певні переживання у героя й читача. Далі йде розгортання цих тем за допомогою прийомів виразності в тексті опису подій.

За яким принципом повинні вибиратися теми? Вибір тем повинен забезпечувати розгортання наступної комунікативності дії – норморегулюючої. Він повинен ілюструвати ціннісні обгрунтування життєвих виборів героя – його переконання. Особисті переконання як статичний атрибут героя в ході драматургічної та одночасно нормативної дії динамічно розгортаються в процесі переконання читача. Логічним засобом переконання при цьому стає логіка життя героя.

Друга частина міфу про героя – актуальні події виборчої кампанії. Фабула їхня задана виборчою кампанією як стратегічною дією, співвідношенням сил, постатями конкурентів, політичною та економічною ситуацією, характеристиками арени їхніх дій. По суті, ми маємо аналог фабули фільму чи спектаклю, в якому герой, конкуренти, глядачі виявляються персонажами. Далі фабула трансформується в теми сценарію, а сценарій подрібнюється на кілька мізансцен, побудованих з використанням усе тих же прийомів виразності, але вже для візуальної дії.

А тепер пригадаймо останні президентські й особливо парламентські вибори. Власне, головні претенденти на президентську посаду будують свої дії за сюжетом головного міфічного героя. Тут було все з перелічених прийомів, але ще далі пішли головні герої парламентських гонок, залучаючи повною мірою візуальні методи. Пригадаймо, які фільми нам, всім виборцям демонстрували про В.Ющенка та В.Литвина, головною метою яких було залучити всіх до співпереживань та участі в долі цих політичних героїв. Хочу звернути увагу на одну деталь: і в одному, і в другому фільмі їх показують біля криниць. До речі, це теж один з символів міфу. Головний герой бере свій початок саме звідси, з лона матері–землі, що символізує собою криниця. Присутні в цих фільмах й інші символи, притаманні для міфічного героя, про що вже описано вище.

І останній важливий момент, про який обов'язково необхідно згадати, – це скромні вимоги до героя міфу. Головна вимога – неординарність. Цю вимогу можна конкретизувати в строгому співвідношенні з трьома типами комунікативних дій, які доведеться здійснювати герою. Він повинен знати щось таке, чого не знають інші, і що він бажає сказати людям, він повинен мати переконання і чітко їх відрефлексувати, і він повинен мати віру в те, заради чого збирається йти у владу. Тільки в цьому разі комунікативні дії можуть мати успіх. До речі, ці дії також мали місце в уже згадуваних фільмах.

Підбиваючи підсумки, хочу сказати, що з більш як десять років самостійності України не принесли населенню омріяного ним зростання і розквіту: замість них – довготривале падіння економіки, несправедлива приватизація, соціальна незахищеність більшості населення, свавілля чиновників усіх рангів, формування олігархічних угруповань. Усі ці явища поглиблюють гостроту соціальних суперечностей, непорозуміння між обраною владою і суспільством. Адміністративний метод упровадження політичних і економічних реформ поглибив прірву конфліктності між владою та суспільством, бо владні структури дбають насамперед про власний інтерес. Головна небезпека правам і свободам людини, демократичному розвиткові в цілому походить від владних структур. У сталих демократичних країнах розвивається «конституційний патріотизм», який сприяє згуртуванню всіх прошарків населення задля досягнення державницької мети, а в Україні довготривале протиборство президентської і парламентської команд тільки розколює суспільство та не сприяє об'єднанню зусиль суспільства на розв'язання нагальних економічних і соціальних проблем.

Політика влади поціновується передусім її відповідальністю перед суспільством. Державний апарат і досі наче шукає механізм, здатний забезпечити стабільність розвитку в державі, а насправді забезпечує власний добробут та імітує свою демократичність. Йдеться не тільки про протистояння правлячої еліти та суспільства, а й про запеклу боротьбу всередині самої політичної еліти, бо кожна з політичних груп має свій власний образ держави і суспільства, який здебільшого базується на минулому досвіді. Протистояння в середовищі правлячої еліти роблять її в державному вимірі бездіяльною, що призводить до неефективного управління, політичних провалів, невдоволеності населення.

Уроки минулих революцій і воєн в Україні засвідчують негативні наслідки політичного партикуляризму, який базується на культурно–ідеологічній традиції, що формує і ментальність широких народних мас, консервуючи політичні стереотипи. М. Грушевський, описуючи період Руїни в Україні, писав, що «кидалася старшина і люде українські то в той, то в сей бік, і не було їм просвітку, а в тих роздорах та війнах тільки сила українська гинула, земля пустіла, люде розбігалися»[353].

Імітація демократизації полягає в тому, що народ нібито отримав можливість приборкати корупцію і мати певне відношення до влади. Взагалі демократизація значною мірою залежить від раціональної поведінки всіх членів спільності, від ефективного механізму контролю за управлінською владною структурою. До сьогодні в Україні не сформований дієвий демократичний механізм; скоріше діяла «політична диктатура», яка слугувала «пожежною охороною» для гасіння вогню масового протесту проти невиплати заробітної плати, пенсій та відсутності інших соціальних гарантій. Влада тоді сильна і тривала, коли вона узаконена й авторитет її зростає, коли вона підкоряється тим самим законам, що й уся спільнота. Низький авторитет чинних владних структур серед народу продемонстрували результати останніх виборів (за партійними списками), які засвідчили невдоволення населення діями владних структур.

У своєму щоденнику В. Винниченко записав: «читати українську історію треба з бромом, до того це одна з нещасних, безглуздих, безпорадних історій, до того боляче, досадно, гірко, сумно перечитувати, як нещасна, зацькована, зашарпана нація тільки те й робила за весь час свого державного (чи, точніше: півдержавного існування), що одгризалась на всі боки: од поляків, руських, татар, шведів»[354]. Наче вкла-

даючи в уста одного зі своїх літературних героїв хворобливість соціально–політичного гена, він говорить: «Ми не погоджені в наших словах і діях, словами ми проповідуємо рівність, свободу, мужність, любов до колективу, а на ділі ми, самі того не помічаючи, тягнемося до командування, до поневолення слабших, до себелюбства, до експлуатації своїх ближніх, ми – непослідовні, нечесні з собою».[355] Такі стосунки в українській спільноті притаманні й сучасному періодові; політика будується на імітації демократичних механізмів, які працюють у стабільних країнах. Вона полягає в тому, що владні структури проголошують нові юридичні та політичні порядки, забуваючи, що залишилася стара психологія й у владних структур, і в населення, а це відбивається на пониженні ефективності економіки та всіх соціальних інститутів. У масовій свідомості зберігається ідеалізоване минуле, начебто чинна тоді турбота про соціальну справедливість. Превалювання бюрократії у владних структурах і тісний зв'язок з новими бізнес–структурами, розграбовування державної власності призвело до соціальних протестів, що сприяє деморалізації і роз'єднанню членів соціуму.

Примітки

1. Foucaulz M. Discipline and Punish. The Birth of the Prison. L.: Peregrine Books,1979. – P.189.
2. Ibid. P.228.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. 12 Aufl. Tubingen,1968. – P.28.
4. Ницше Ф. Сумерки богов //Сочинения в 2–х т. Т.2–М.: Мысль,1990. – С.600.
5. Heidegger M. Sein und Zeit. 12 Aufl. Tubingen,1968. – P.28.
6. Ницше Ф. Сумерки богов //Сочинения в 2–х т. Т.2–М.: Мысль,1990. – С.600.
7. Там же.
8. Там же.
9. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия //Избранные произведения. – М.,1990. – С.645.
10. *Аберкомби Н., Стивен Х., Брайан С.Т.* Социологический словарь. – Казань,1997. – С.152.
11. *Фетисов А.С.* Политическая власть: проблемы легитимности //Социально–политический журнал.1995. – №3. – С.104.
12. *McCarthy Thomas.* The Critical Theory of Yurgen Habermas. – London,1978. – P.256.
13. *Kollman N.S.* Kinship and Politics. The Making political System, 1345–1447. Stenford,1987. – P.256.
14. *Брайчевский М.Ю.* Диархическая партийная система в древнерусском городе XII – началеXIII вв. // Древние славяне и Киевская Русь. – К.,1989. – С.136.
15. *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI – X вв. н.э. – М.,1990. – С.85.
16. *Щапов Я.Н.* О функциях общины в Древней Руси //Общество и государство феодальной Россиии. – М.,1975. – С.18.
17. *Артемова О.Ю.* Первобытный эгалитаризм и ранние формы социальной дифференциации // Ранние формы социальной стратификации. – М.,1993. – С.48.
18. *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI – X вв. н.э. – М.,1990. – С.84.
19. Цит. за: *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.М.* Древнерусское государство и его международное значение. – М.,1965. – С.388.
20. *Крадин Н.Н.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения //Ранние формы политических организаций. – М.,1995. – С.11.
21. *Мельникова Е.А.* К типологии предгосударственных и раннегосударственных образований в Северной и Северо–восточной Европе //Древнейшие государства Восточной Европы. – М.,1995. – С.21–22.
22. *Ловмянский Х.* Русь и норманы. – М.,1985. – С.122.
23. *Седов В.В.* Славяне в раннем средневековье. – М.,1995. – С.375.
24. Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи (далее ПВЛ). /Под ред. В.П.Адриановой–Перетц. Ч.I. – М.,1950. – С.18.
25. Там же.
26. Див.: *Новосельцев А.П. и др.* Древнерусское государство. – С.389.
27. *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX – XI вв. Смоленск. – М., 1995. – С.90.

28. Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты. Перевод. Комментарий. – М.,1987. – С.146.
29. *Джаксон Т.Н.* Исландские королевские саги как источники по истории народов Прибалтики (VII – XII вв.) //Летописи и хроники. 1980. – М.,1981. – С.41.
30. Гардизм. – С.399.
31. ПВЛ. – С.18–19.
32. *Рогов В.А.* К вопросу о развитии княжеской власти на Руси. //Древняя Русь: проблемы права и правовой идеологии. – М.,2001. – С.62–66.
33. ПВЛ. – С.49.
34. Там же. – С.90.
35. *Щавелева Н.И.* Польские латиноязычные средневековые источники. – М.,1990. – С.50.
36. ПВЛ. – С.20.
37. Там же.
38. Там же. – С.56.
39. *Бибиков М.В.* Византийский историк Иоан Киннам о Руси и народах Восточной Европы. – М.,1997. – С.135.
40. ПВЛ. – С.23.
41. Там же. – С.42.
42. *Рапов О.М.* Княжеские владения на Руси в X – первой половине XIII вв. – М.,1977. – С.237.
43. ПВЛ. – С.150.
44. Там же.
45. Там же. – С.182.
46. Памятники литературы Древней Руси (далі – ПЛДР). XIV – середина XV вв. – М.,1981. – С.449.
47. ПВЛ. – С.174.
48. Там же. – С.150.
49. Там же. – С.148.
50. *Martin G.* Medieval Russia. 980 – 1584. Cambridge,1995. – P.27.
51. *Рапов О.М.* Названий твір. – С.233.
52. ПВЛ. – С.100.
53. *Курбатов Г.Л.* История Византии. – М.,1984. – С.121.
54. Полное собрание русских летописей (далі ПСРЛ). Т.1. – Ст.342.
55. Див.: Толочко А.А. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – К.,1992. – С.201.
56. ПСРЛ. – С.320.
57. Там же. – С.313.
58. *Новосельцев А.П. и др.* Древнерусское государство...–С.11–14.
59. *Щапов Я.М.* Формирование древнерусского государства и церковь //Образование Древнерусского государства: спорные проблемы. – С.75.
60. Цит. за: Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI – XIII веков. – М.,2001. – С.157.
61. ПВЛ. – С.121.
62. Там же. – С.170.
63. ДАН.4.22.30; 5, 21.
64. ПВЛ. – С.123.
65. ПСРЛ. Т.2. – Ст.281.
66. *Чигуров И.С.* Политическая идеология средневековья. – М.,1997. – С.136.
67. Против Латинян. – С.163.
68. ПРСЛ. – С.63.
69. *Чигуров И.С.* Политическая идеология средневековья. – М.,1997. – 385 с.
70. Там же. – С.175.
71. *Будовниц И.У.* Церковь и власть в Древней Руси. – М.,1999. – С.135.
72. *Чигуров И.С.* Политическая идеология средневековья. – М.,1997. – С.171.
73. *Долгов В.В.* Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI – XII веков. – С.235.
74. ПСРЛ. – С.52.
75. Цит. за: Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI – XIII вв. – С.41.
76. *Будовниц И.У.* Церковь и власть в Древней Руси. – С.171.
77. ПРСЛ. – С.31.
78. ПЛДР. XI – початок XII ст. – С.392–396.
79. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. – М.,1997. – С.35.
80. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.60.
81. *Халиков А.Х.* Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. – Казань,1994. – С.36.

82. Сокровенное сказание монголов. – Улан–Уде,1990. – С.135.
83. ПСРЛ. – С.465.
84. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.55.
85. ПСРЛ. – С.431.
86. *Лурье Я.С.* Общерусские летописи XIV – XV вв. – Л.,1976. – С.28.
87. ПСРЛ. – Т.2. – Ст.281.
88. Слово о новосвятых мучениках Михайле, князе русском, и Федоре, первом воеводе его //ПЛДР. XIII в. – М.,1981. – С.232.
89. ПСРЛ. – Т.2. – Ст.807.
90. Там же.
91. *Александров Д.Н.* Русские княжества в XIII – XIV вв. – М.,1997. – С.104.
92. ПСРЛ. – Т.1. – С.455.
93. *Мутузова В.И.* Английские средневековые источники XI – XIII вв. Тексты. Перевод. Комментарий. – М.,1979. – С.152.
94. Там же. – С.182.
95. ПЛДР. – XIII в. – С.444, 448, 452.
96. Там же. – С.444.
97. *Каргалов В.В.* Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. – М.,1967. – С.140–150.
98. *Мутузова В.И.* Английские средневековые источники XI – XIII вв. Тексты. Перевод. Комментарий. – М.,1979. – С.150, 158.
99. *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X – XV вв. – М.,1959. – С.149–150.
100. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.67.
101. *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X – XV вв. – М.,1959. – С.149–165.
102. ПЛДР. – XIII в. – С.436.
103. Там же. Т.2. – С.826.
104. Там же.
105. Там же. – С.808.
106. *Кучкин В.А.* Повести о Михаиле Тверском. – М.,1974. – С.5.
107. *Черепнин Л.В.* Монголо–татары на Руси //Татаро–монголы в Азии и Европе. – М.,1977. – С.198.
108. ПСРЛ. – Т.1. – Ст.475.
109. *Halperin CH.G.* Russia and the Golden Hard. The Mongol Impact on Medieval Russian Histori. Bloomington.1987. – P.61–74.
110. *Борисов Н.С.* Иван Калита. – М.,1995. – С.112.
111. Сборник материалов, касающихся к истории Золотой Орды В.Тизенгаузена (далі – Тиз.) Т.1. – СПб,1884. – С.231.
112. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.45.
113. ПСРЛ. – Т.2. – Ст.807.
114. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.31.
115. ПСРЛ. – Т.1. – Ст.102.
116. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.29.
117. ПСРЛ. – Т.2. – Ст.807.
118. Тиз. – С.192.
119. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.71.
120. *Насонов А.Н.* Монголы и Русь. – С.94.
121. *Федоров–Давыдов Г.А.* Общественный строй Руси и монголо–татары. – М.,1999. – С.127.
122. *Усманов М.А.* Жалованные акты джугиева улуса XIV – XVI вв. – Казань,1979. – С.73.
123. *Березин И.Н.* Внутреннее устройство Золотой Орды (по ханским ярлыкам). – СПб,1850. – С.165.
124. ПСРЛ. – Т.1. – С.581.
125. *Павлов–Сильванский Н.П.* Феодализм в России. – М.,1988. – С.79.
126. Там же. – С.72.
127. Історія Франції / Т.1. – К.,1973. – С. 89.
128. *Каргалов В.В.* Конец ордынского ига. – М.,1980. – С.23.
129. *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.56.

130. *Каргалов В.В.* Конец ордынского ига. – М.,1980. – С.28.
131. *Halperin Ch.* Op. cit. – P.38.
132. *Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200 – 1304. – М.,1989. – С.138.
133. *Черепнин Л.В.* Монголо–татары на Руси. – М.,1963. – С.199.
134. *Федоров–Давыдов Г.А.* Общественный строй Руси и монголо–татары. – М.,1999. – С.31.
135. Цит. за: *Плано Карпини Дж.* История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. – М.,1957. – С.93.
136. *Горский А.А.* О титуле «царь» в средневековой Руси //Одиссей. – М.,1996. – С.205–206.
137. ПРСЛ. – Т1. – С.528.
138. *Кучкин В.А.* Повести о Михаиле Тверском. – М.,1997. – С.227.
139. ПСРЛ. – Т.10. – С.205.
140. *Степанков В.С.* Проблема становлення монархічної форми правління Богдана Хмельницького (1648–1657 рр.) //Український історичний журнал,1995,№4. – С.14–33.
141. *Брайчевський М.* Конспект історії України. – К.,1993. – С.72; Оглобін О. Українсько–московська угода 1654 //Літературна Україна.1992.2 липня.
142. *Степанков В.С.* Проблема становлення монархічної форми правління Богдана Хмельницького (1648–1657 рр.). – С.16–17.
143. *Боплан Г.Л.* Опис України. Меріме П. Українські козаки та їхні останні гетьмани. Богдан Хмельницький. – Львів,1990. – С.67.
144. *Наливайко Д.* Козацька християнська республіка (Запорізька Січ у західноукраїнських літературних пам'ятках). – К.,1992. – С.256.
145. Дневник Симеона Окольского //Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. – К.,1896. Вып.2. – С.230.
146. *Щербак В.О.* Антифеодальні рухи на Україні напередодні Визвольної війни 1648–1654 рр. – К.,1989. – С.56–81.
147. *Величенко С.* Політичні та соціальні ідеї на Україні у 1550–1648 рр. // Політичні та соціальні ідеї на Україні у 1550–1648 рр. (Дискусія з канадським істориком). – К.,1989. – С.5–7.
148. Дневник Симеона Окольского //Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. – К.,1896. Вып.2. – С.199.
149. Цит.: *Степанков В.С.* Проблема становлення монархічної форми правління Богдана Хмельницького (1648–1657 рр.). – С.17.
150. *Буцинский П.Н.* О Богдане Хмельницком. – Харьков,1882. – С.214.
151. Цит.: *Пономарьов В.* Богдан не потребує захисту, але істину треба захищати //Універсум,1999,№ 1–2. – С.19.
152. Там же.
153. Там же.
154. Там же.
155. Там же.
156. Там же.
157. Велика історія України. – Вінніпег,1948. – С.485–486.
158. Цит.: *Антоненко С.* Богдан Хмельницкий (1595–1657) //Родина,1999,№ 8. – С.68.
159. *Яковенко Н.* Гетьманська Україна під колесами просвітницьких ідеалів //Сучасність,1997. – №9. – С.147.
160. Історія Русів. – Нью–Йорк,1956. – С.2.
161. Там же. – С.69.
162. Там же. – С.36.
163. Там же. – С.79.
164. Там же. – С.69.
165. *Яковенко Н.* Брати–вороги, або Поляки очима українця. XVII – XVIII ст. //Ї,1997. – №10. – С.164.
166. *Субтельний О.* Я щасливий, що Україна нарешті стала легітимним предметом вивчення //День, № 1,1999, від 05.01.
167. Див.: *Козаченко А.* Про державну владу Б.Хмельницького: окремі питання //Право України, 1998, № 2. – С.89–92.
168. *Смолій В.А., Гужій О.І.* Становлення української феодальної державності //Український історичний журнал,1990, № 10. – С.17.
169. *Грушевський М.* Очерк истории украинского народа. – К.,1990. – С.184.
170. *Степанков В.С.* Проблеми становлення монархічної форми правління Богдана Хмельницького //Український історичний журнал.1995, № 4. – С.165.
171. *Сергійчук В.І.* Іменем Війська Запорозького. – К.,1991. – С.19.
172. *Слюсаренко А.Г., Томенко М.В.* Історія української конституції. – К.,1993. – С.13.

173. *Костомаров М.* Богдан Хмельницкий. – К.,1994. – С.546.
174. Там же.
175. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы, ред. кол. П.П. Гудзенко и др. – М.,1953. – Т.3. – С.568.
176. Там же.
177. Там же. – С.570.
178. Там же.
179. *Копистянський Д.О.* Історія Русі. – Львів,1914. – С.171.
180. *Окиншевич І.Л.* Генеральна старшина на Лівобережній Україні в XVII – XVIII ст. //Праці комісії для виучування історії західно–руського та українського права, під керівництвом М.П.Василенка. – Вип. 11. – К.,1926. – С.87.
181. *Крип'якевич І.* Студії над державою Б.Хмельницького //Записки НТШ. – Львів,1931. – Т.151. – С.145.
182. *Степанков В.С.* Проблеми становлення монархічної форми правління Богдана Хмельницького //Український історичний журнал.1995, № 4. – С.22.
183. Там же.
184. Документи Б.Хмельницького, під ред. І.Крип'якевича. – К.,1961. – Док.9. – С.179–180.
185. *Окищевич Л.* Центральні установи України–Гетьманщини XVII – XVIII ст. Ч.1: Генеральна рада //Праці комісії для виучування історії західно–руського та українського права. – К.,1929. – Т.6. – С.253–425.
186. *Окищевич Л.* Центральні установи України–Гетьманщини XVII – XVIII ст. Ч.2:Рада старшини //Праці комісії для виучування історії західно–руського та українського права. – К.,1930. – Т.8. – С.352.
187. *Окищевич Л.* Генеральна старшина на Лівобережній Україні в XVI – XVII – XVIII ст. //Праці комісії для виучування історії західно–руського та українського права. – К.,1926. – С.84.
188. *Нечипоренко П.* Сторінка з діяльності Генеральної військової канцелярії середини XVIII ст. // Україна. – К.,1927. № 1–2. – С.130–133.
189. *Окиншевич Л.* Лекції з історії українського права. – Мюнхен,1947. – С.117–122.
190. Шамрай С. Боротьба козаків київської сотні з київськими монастирями та магістратом в XVII–XVIII ст. //Україна. – К.,1930. №1–2. – С.32–69.
191. *Барвінський В.* До питання про індукту та евекту в Гетьманщині //Наукові записки науково–дослідної кафедри української культури. – Харків,1927.Т.6. – С.241–244.
192. *Нечипоренко П.* До характеристики податкової політики уряду Єлізавети //Записки Українського наукового товариства в Києві. – К.,1927.Т.26. – С.44–47.
193. *Тищенко М.* Гуральне право та право шинкувати горілку на Лівобережній Україні до кінця XVIII ст. //Праці комісії для виучування історії західно–руського та українського права. – К.,1927. – Т.3. – С150–155.
194. *Барвінський В.* До питання про індукту та евекту в Гетьманщині //Наукові записки науково–дослідної кафедри української культури. – Харків,1927.Т.6. – С.241–244.
195. *Романовський В.О.* До історії бюджетного права Гетьманщини за Кирила Разумовського // Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія. – К.,1927. – С.779–780.
196. *Крупницький Б.* Гетьман Данило Апостол і його доба. – Аугсбург,1948. – С.126–127.
197. *Нечипоренко П.* До характеристики податкової політики уряду Єлізавети //Записки Українського наукового товариства в Києві. – К.,1927.Т.26. – С.26–47.
198. *Клименко П.* Місто і територія на Україні за часів Гетьманщини //ЗІФВ ВУАН. – К.,1926. – Т.7–8. – С.308–309.
199. *Черкаський І.* Сліди домініального суду на Лівобережній Україні //Праці комісії для виучування історії західно–руського та українського права. – К.,1926. – С176–178.
200. *Пащук А.І.* Суд і судочинство на Лівобережній Україні в XVII – XVIII ст. – Львів,1967. – С.63–65.
201. *Куликовський Д.* Як ми будували державу?. – Мюнхен,1957. – С.131.
202. *Донцов Д.* Іспит історії і соціалістичні кастрати. – Мюнхен,1953. – С.127.
203. Там же. – С.172.
204. *Himka I. – P.* The National and Social in the Ukrainian Revolution of 1917–1920 //Archiv fur Sozialgeschichze. – 1994. – Vol.34.
205. *Грицак Я.* Українська революція. 1914–1923: Нові інтерпретації //»Україна модерна». – Львів,1999. – Ч. 2–3. – С.255.
206. Там же. – С.263.
207. Цит. за: Історія України: нове бачення. У 2–х т. – К.,1996. – Т.2. – С.44.
208. *Винниченко В.* Відродження нації. – К.,1990. – Ч.2. – С.328.
209. Там же. – С.89.

210. *Винниченко В.* Перед новим етапом (наші позиції). – Торонто,1938. – С.9.
211. Там же. – С.45–46.
212. *Лисяк–Рудницький І.* Між історією і політикою. – Мюнхен,1973. – С.97.
213. *Винниченко В.* Відродження нації. – К.,1990. – Ч.1. – С.182.
214. Там же. – С.150.
215. Там же. – Ч.3. – С.167–176.
216. Там же. – С.170,172.
217. Там же. – С.173.
218. Там же. – С.501.
219. Там же. – Ч.2. – С.178.
220. Там же. – С.185.
221. *Винниченко В.* Поворот на Україну. – Львів,1926. – С.13.
222. Ю.Тищенко – видавець української літератури за кордоном, публіцист, письменник та журналіст. Видав близько 200 назв книжок. Автор популярних книг про Винниченка. Соціаліст за переконаннями.
223. Див.: Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (надалі – ЦДАВОУ). – Ф.3803. – Оп.1. – Спр.46. – Арк.229–232.
224. ЦДАВОУ. – Ф.3803. – Оп.1. – Спр.46. – Арк.232 зв.
225. *Винниченко В.* Щоденник. – Едмонт: Нью–Йорк,1980. – Т.1. – С.445.
226. ЦДАВОУ. – Ф.3803. – Оп.5. – Спр.51. – Арк.201.
227. ЦДАВОУ. – Ф.3803. – Оп.5. – Спр.51. – Арк.235.
228. Там же. – Арк.237 зв.
229. Там же. – Арк.238.
230. Там же. – Арк.240.
231. Там же. – Арк.240 зв.
232. Там же. – Арк.242.
233. *Дорошенко Д.* Спогади. – Мюнхен,1953. – С.137.
234. *Ілі Д.* Революційні події у Східній Європі. 1917–1920 рр. – Нью–Йорк,1993. – С.157.
235. *Солдатенко В.Ф.* Українська революція, концепція та історіографія (1918–1920 рр.). – К.,1999. – С.225.
236. *Винниченко В.* Відродження нації. – Т.3. – С.154–156.
237. *Музиченко П.П.* Історія держави і права України: У 2–х т. – Одеса,1997–1998. – Т.2. – С.62.
238. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.88. – Арк.1,2.
239. Протоколи засідань комісії для вироблення закону про тимчасовий устрій та порядок законодавства У.Н.Р. – ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.295.
240. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.87. – Арк.16; Спр.119. – Арк.1–7.
241. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.296. – Арк.18.
242. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.52. – Арк.269; Спр.295. – Арк.59–63; Спр.52. – Арк.23–24.
243. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.296. – Арк.18.
244. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.52. – Арк.269; Спр.52. – Арк.23–24; Спр.295. – Арк.59–63.
245. *Слюсаренко А., Томенко М.* Історія Української Конституції. – К.,1997. – С.122–123.
246. Слово. – К.,1920, від 16 жовтня.
247. *Слюсаренко А., Томенко М.* Історія Української Конституції. – К.,1997. – С.93.
248. ЦДАВОУ. – Ф.1065. – Оп.2. – Спр.294.
249. *Винниченко В.* Робітнича газета. – К.,1917, від 17 квітня.
250. *Грушевський М.* Звідки пішло українство і до чого йде?–К.,1917. – С.53.
251. *Островершенко І.* Богданівці знову в Києві. – К.,1920. – С.53.
252. *Долинський Є.* Робітнича газета. – К.,1917, від 9 травня.
253. «Украинская жизнь»,1916, сентябрь.
254. *Шаповал П.* Нова Рада. – К.,1917, листопад.
255. *Грушевський М.* Спомини. – Мюнхен,1922. – С.130.
256. *Аврех А.Я.* Масоны и революция. – М.,1987. – С.12–67, 133–197.
257. *Грушевський М.* Спомини. – Мюнхен,1922. – С.128.
258. Там же. – С.132–133.
259. *Дорошенко Д.* Історія України. 1917–1923. – Мюнхен,1925. – Т.1. – С.41.
260. *Солдатенко В.* Українська революція. – Мюнхен,1925. – С.247.
261. *Грушевський М.* Спомини. – Мюнхен,1922. – С.144.
262. Цит. за: *Штепа П.* Московство: його походження, зміст, форми й історична тяглість. Видання друге. –Дрогобич,1997. – С.157.

263. Там же. – С.159.
264. Там же. – С.160.
265. Там же. – С.161.
266. Там же.
267. *Лобок А.* Антропология мифа. ФАУ: Екатеринбург,1997. – С.57.
268. Там же. – С.83.
269. *Бодянський О.* Спогади. – К.,1879. – С.57.
270. *Семенникова Л.И.* Цивилизационные парадигмы в истории России //Общественные науки и современность,1995. – №5. – С.116.
271. *Огієнко І.* Українська культура. – К.,1918. – С.125.
272. Перший Універсал Української Центральної Ради //Національні відносини в Україні у XX ст. (Збірник документів і матеріалів). – К.,1994. – С.37.
273. Ухвали Центральної Ради //Національні відносини в Україні у XX ст. (Збірник документів і матеріалів). – К.,1994. – С.43.
274. Документи і матеріали Тимчасового уряду у 2–х т. – Т.1. – Петроград,1917. – С.213–214.
275. *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого «Я» //Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет в 2–х т. – Тбилиси,1991. – Т.1. – С.71–138.
276. Див.: *Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Психологические основания тоталитаризма //Пути и перепутья современной цивилизации. – К.,1998.
277. *Головаха Е.И., Панина Н.В.* Социальное безумие. История, теория и современная практика. – К.: Абрис,1994. – С.30.
278. *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука,1990. – С.20.
279. *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний //Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. Вып. 6. – Тарту,1973. – С.113.
280. *Головаха Е.И., Панина Н.В.* Социальное безумие. История, теория и современная практика. – К.: Абрис,1994. – С.40–41.
281. *Див.: Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Страх в контексте социокультурного опыта XX в. //Пути и перепутья современной цивилизации. – К.,1998.
282. *Romm E.* The art of Loving. L.: Unwin Paperbacks. 1980. – P.61.
283. *Maclov A.* The farther reaches of human nature. N–Y.: Ezalen Book, Penguin,1977. – P.131.
284. *Фейербах Л.* Сущность христианства. – М.: Мысль,1965. – С.187.
285. Там же. – С.183.
286. *Harding E.* The «I» and the «Not–I». Bollingen Series LXXIX, New York: Panteon Books,1965. – P.53.
287. *Ионин Л.Г.* ...И воззовет пришедшее (размышление социолога о новом фильме Т.Абуладзе) // Социологические исследования,1987. – №3. – С.64.
288. Избранные страницы армянской литературы /Под ред. Р.Григоряна, Н.Заряна,Р.Заряна и др. – Ереван: Институт литературы и языка,1939.
289. Сталин в творчестве армянского народа. – Ереван: Институт литературы и языка,1939.
290. *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религоведение. – М.: Мысль,1973. – С.37.
291. *Фейербах Л.* Сущность христианства. – М.: Мысль,1965. – С.178.
292. *Ионин Л.Г.* ...И воззовет пришедшее (размышление социолога о новом фильме Т.Абуладзе) // Социологические исследования,1987. – №3.
293. *Ларин Ю.* Приложение к «Правде»,1921.
294. *Булгаков С.* Православие. Очерки учения православной церкви. – М.,1994. – С.171.
295. «Червоний шлях». – Вересень,1933.
296. Максимов С. Денис Бушаев. – М.,1934. – С.233.
297. «Safurne». – Торонто, лютий,1956.
298. *Кафка Ф.* Замок. – М.,1993. – С.115.
299. Энциклопедический словарь. – С. – Пб.,1895. – Т.15. – С.748.
300. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. – М.,1989. – Т.5. – С.135.
301. *Леонтович В.В.* История либерализма в России. – М.,1995. – С.244–249.
302. Courtiis.S. (Hrsg.): Das Schwarzbuch des Kommunismus: Unterdrueckund, Verbrechen und Terror, Muenchen, 1998 (нім. переклад з фр.).
303. Саме так буквально інтерпретував Ф.Енгельс тезу Гегеля «Все дійсне розумне...»
304. *Мяло К.* Экономические преобразования в первые годы Советской власти. – М.,1992. – С.173.
305. Розглядати комунізм як класичну міфологічну систему пропонував М.Еліаде («Аспекты мифа». – М.,1995. – С.182–183; «Мифы, сновидения, мистерии». – М.,1996. – С.25.
306. Государственный Архив Российской федерации. Ф. – Р.8131. – Оп.31. – Д.43189.
307. ГАРФ. – Ф. – Р.8131. – Оп.31. – Д.48102.

308. *Голуб В.* Конспективний нарис історії КПУ. – К.,1946. – С.51.
309. *Лихолат А.* Разгром националистической контрреволюции на Украине. – М.,1953. – С.171.
310. Экономическая жизнь,1930. – №7. – С.81.
311. The Bulletin of the ARA. No, V–1922.
312. «Пролетарская правда», від 5 травня 1922 р.
313. Помощь голодным. – Харьков,1922. – №5.
314. *Гуревич З.* «Голод і сільське господарство України». – Мюнхен,1954. – С.175.
315. *Fisher N.N.* «The Famine in Soviet Russia».
316. *Борисов В.Д.* Российская империя в XVIII в. – М.,1997. – С.201.
317. Там же.
318. *Гуслистий К.* Нарис історії України. – Мюнхен,1955. – С.173.
319. *Форостівський Л.* Київ під ворожими окупаціями. – Торонто,1956. – С.203.
320. *Pidhaynyg S.* The Black Deeds of the Kremlin.
321. *Прокоп М.* Україна і українська політика Москви. – Торонто,1957. – С.171.
322. *Власовський І.* Нариси Української Православної церкви. – Торонто,1959. – С.253.
323. *Mydlowsky L.* Bolshvist Persecution of Religion in Ukraine.
324. КПУ у резолюціях і рішеннях. – К.,1940. – С.122.
325. *Саліковський О.* Спогади. – Торонто,1959. – С.83.
326. *Григоренко П.* В подполье можно встретить только крыс. – Нью–Йорк: Детинец,1981. – С.271.
327. *Ленін В.* До питання про національності або про «автономізацію». Повн. зібр. тв.. Т.45. – С.177.
328. У визначеннях проблеми легітимації я спираюсь на теоретичні розробки Юргена Хабермаса: Habermas Jurgen. Legitimation Problem in the Modern State. – In: Habermas Jurgen. Communication and the Evolution of Society. – London,1979. – P.178–183. Див., зокрема: Зиновьев А. Коммунизм как реальность. – 1980.
329. Там само. – P. 179.
330. Там само. – P. 180.
331. Там само. – P. 183.
332. *Bouretz Pierre.* Dusir de transparence et respect du secret. Esprit, №211, Mai 1995. – P.49.
333. *Ницше Фридрих.* Человеческое, слишком человеческое. – В кн.: Ницше Фридрих. Соч.: В 2–х т. – М.,1990. – Т.2. – С.447.
334. *Аристотель.* Никомахова этика. – В кн: Соч. в 4–х томах. – Т.4. – М.,1984. – С.150.
335. *Рикер Поль.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.,1995. – С.49.
336. Див.: *Adorno Theodore,* Frenkel–Brunswick, Levison D.I., Newitt R. The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice. – New–York,1950. – VolI. – P.768.
337. *Тынянов Юрий.* Кюхля. Рассказы. – Л.,1993. – С.349.
338. *Foucault Michel.* Surveiller et Punir. – 1975. – P.208–210.
339. *Зайцев В.* Конфліки між гілками влади в процесі їх становлення (1991–1996) //Становлення владних структур в Україні (1991–1996). – К.,1997. – С.6.
340. *Турчинов О.* Тіньова економіка і тіньова політика //Політична думка. – 1996. – №3/4. – С.75–77.
341. *Томенко М.* Реальні та удавані конфлікти в українській владі //Політична думка. – 1997. – №1. – С.27.
342. *Поліщук М.* Актуальні проблеми дослідження політичного процесу в Україні //Політичний процес в Україні: стан і перспективи розвитку /Збірник наукових праць. – Львів,1998. – С.9–10.
343. *Білецький М., Погребинський М.* Політичні партії у взаємодії зі структурами влади //Становлення владних структур в Україні (199101996). – К.,1997. – С.30.
344. *Бандурович О.* Суспільні настрої. Майбутнє України в дзеркалі громадянської думки //Україна в 1996 р. – К.,1997. – С.59.
345. *Головаха Є.* Демократія чи авторитаризм //Політичний портрет України. – К.,1996. – №17.
346. *Хаберман Ю.* Демократия, разум, нравственность. – М.: Academia,1995. – С.50.
347. Там же. – С.57.
348. Там же. – С.69.
349. *Тарасов В.К.* Техника управленческой борьбы . – СПб.: Политехника,1998. – С.2.
350. Там же. – С.76.
351. Там же. – С.84.
352. *Фаєр С.* Приемы стратегии и тактики предвыборной борьбы. – СПб.: Стольный град,1998. – С.55–57.
353. *Грушевський М.* Як жив український народ /Коротка історія України. – К.,1991. – С.73.
354. *Винниченко В.* Заповіт борцям за визволення. – К.,1991. – С.122.
355. Там же. – С.76.

РОЗДІЛ V

РЕЛІГІЯ І УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

5.1. Соціально–психологічна функція релігії

З усіх явищ людської культури міф і релігія найменше піддаються простому логічному аналізу. На перший погляд міф – це не більше, ніж хаос, безформена маса незв'язаних ідей. Спроби знайти «причини» цих ідей видаються марними і непотрібними. Якщо що–небудь і є характерним для міфу (про що вище детально викладено), так це той факт, що він «поезія без рими і глузду». Що ж до релігійного мислення, то його зовсім не протиставляють з необхідністю мисленню раціональному чи філософському. Одне з головних завдань середньовічної філософії полягало в тому, щоб визначити істинні відносини між цими двома способами мислення. В системах пізньої схоластики ця проблема, здавалося б, була розв'язана. Згідно з Томі Аквінським божественна істина надприродна та надраціональна, але вона не є «ірраціональною». За допомогою одного тільки розуму ми не можемо проникнути в таємниці віри. Однак ці таємниці не суперечать розуму, вони надають йому викінченості та удосконалюють його.

Однак завжди були глибокі релігійні мислителі, які заперечували будь–які спроби примирити ці протилежні сили. Вони відстоювали найбільш радикальне й безкомпромісне положення. Вислів Гертуліана – «Вірую, тому що абсурдно» – ніколи не втратить своєї сили. Паскаль оголошував невідомість і незбагненність сутнісними елементами релігії. Істинний Бог, Бог християнської релігії завжди залишається «Deus absconditus», прихованим Богом[1].

Кверкегор характеризує релігійне життя як величезний «парадокс». Згідно з ним, будь–яка спроба применшення цього парадоксу означала б заперечення та руйнування релігійного життя. Релігія залишається загадкою не тільки в теоретичному, а й в етичному розумінні. Вона повна теоретичних антиномій і етичних взаємозаперечень. Вона обіцяє нам спілкування з природою, з людьми, з надприродними силами та з самими богами. Однак її вплив прямо протилежний. Релігія в її конкретному прояві стає джерелом непримиренних суперечностей і фанатичної боротьби між людьми. Релігія претендує на володіння абсолютною істиною, але її історія є історія помилок і єресей. Вона дає нам обіцянку і перспективу трансцендентного світу, що знаходиться далеко за межами нашого людського досвіду, і залишається людською, все такою ж людською. Однак ця проблема проявляється в новому світі, як тільки ми намагаємось змінити нашу точку зору. Філософія людської культури не претендує на вирішення питання, що ставиться в межах метафізичних і теологічних систем. Тут ми досліджуємо не предметний зміст, а форму міфологічного уявлення та релігійного мислення. Образи, сюжети і мотиви міфологічного мислення

незівставні ні з чим. Якщо ми підходимо до міфологічного світу з цього боку, то він назавжди залишається для нас, користуючись словами Мільтона, невидимим, неосяжним океаном пітьми самобутньої, де простору немає, ні ширини, довжини і висоти, ні часу...[2].

Не існує таких явищ ні в природі, ні в людському житті, які міф не зміг би пояснити і які, в свою чергу, не потребували б такого пояснення. Всі спроби різних шкіл порівняльної міфології уніфікувати міфологічні ідеї, звести їх до спільного знаменника були приречені на повну невдачу. Не дивлячись на те, що міфотворча функція, яка не протистоїть міфам у всіх їхніх різноманітності та суперечності, володіє дійсною гомогенністю. Антропологів і етнологів часто вражала подібність елементарних ідей, закладених у міфах і виявлених ними в усьому світі за абсолютно різних соціальних і культурних умов. Рівною мірою це притаманне і для історії релігії. Предмети віри, догматичні віровчення, теологічні системи зайняті нескінченною боротьбою. Навіть етичні ідеали різних релігій настільки широко розходяться, що ледве сумісні один з одним. Проте все це не зачіпає специфічної форми релігійного почуття і внутрішньої єдності релігійного мислення. Релігійні символи змінюються безперервно, але основні принципи, символічна діяльність як така залишаються незмінними: una est religio in rituum varietate.

А тепер я хотів би подивитись на соціально–психологічну функцію релігії з точки зору психоаналізу. Психоаналіз – це психологія потягів (drives) та імпульсів (impulses). Він розглядає людську поведінку як обумовлену та визначену емоційними потягами, які він інтерпретує як потік певних імпульсів, що не піддаються безпосередньому спостереженню. Відповідно до загальноприйнятої класифікації потягів голоду й любові З.Фрейд спочатку проводив різницю між потягами его, або самозбереження, та сексуальними потягами. Через лібідозний характер его–потягів самозбереження й через особливе значення руйнівних тенденцій в психічному апараті людини З.Фрейд запропонував інший розподіл обстежуваних на групи з урахуванням контрасту між життєзберігаючими та руйнівними потягами. Цю класифікацію немає потреби тут більше обговорювати. Важливо те, що визначаються певні якості сексуального потягу, що відрізняють його від его–потягів. Сексуальні потяги не є імперативом, тобто їхні потреби можна залишити незадоволеними без загрози для життя, що було б неможливо при тривалому незадоволенні голоду, спраги чи потреби у сні. Більше того, сексуальні потяги включно до певного досить важливого моменту можуть задовольнятися за рахунок фантазій і дій з власним тілом. Таким чином, вони більш незалежні від зовнішньої реальності, ніж его–потяги. Близько пов'язані з цим легко здійснюваний трансфер (transference) і здатність компонентів сексуальності до взаємозамінності. Фрустрація одного лібідозного імпульсу може бути порівняно легко компенсована підставленням іншого імпульсу, який можна задовольнити. Ця гнучкість і різносторонність сексуальних потягів служить основою для надзвичайної мінливості психічного стану і дозволяє індивідуальному досвіду явно й помітно впливати на структуру лібідо. Фрейд вважає, що принцип задоволення, скорегований принципом реальності, є регулятором психічного апарату. Він пише: «Ми таким чином звертаємося до менш амбіційного питання про те, що самі люди показують своєю поведінкою, до якої мети вони йдуть у житті. Що вони вимагають у житті і чого хочуть у ньому досягти? Навряд чи можна сумніватися у відповіді. Вони хочуть бути щасливими, вони намагаються бути щасливими й такими залишатися. Ця поведінка подвійна, вона має як позитивну, так і негативну мету.

З одного боку, вона спрямована на те, щоб уникнути болі й незадоволення, а з другого – на те, щоб відчути сильне почуття задоволення. Слово «щастя» у своєму вузькому розумінні відноситься тільки до останнього. Відповідно до цієї дихотомії своїх завдань діяльність людини розвивається у двох напрямках відповідно до того, чи збирається вона здійснити – максимально або навіть виключно – одне чи друге з цих завдань»[3]. Індивід намагається відчути – за певних обставин – максимум задоволення лібідо й мінімум болі, щоб уникнути болі, він може піти на зміну чи навіть фрустрацію різних компонентів сексуальних імпульсів. Подібне придушення его–імпульсів, однак, неможливе.

Особливість емоційного стану індивіда залежить від психічної конституції і передусім від його переживань у дитячому віці. Навколишня дійсність, що гарантує йому задоволення імпульсів, але змушує придушувати деякі інші, визначається існуючим соціальним середовищем, в якому він живе. Це соціальне оточення складається з більш широкого оточення, що охоплює всіх членів суспільства, і вузького оточення, обмеженого окремим соціальним кланом. Суспільство грає подвійну роль у психічному стані індивіда, як фруструючу, так і задовольняючу. Людина рідко подавляє імпульси через те, що вона передбачає небезпеку, до якої приведе їхнє задоволення. Як правило, суспільство диктує такі обмеження: по–перше, це заборони, встановлені на основі визнання суспільством реальної небезпеки для самого індивіда, яку він може не відчувати і яка пов'язана із задоволенням імпульсу; по–друге, придушення і фрустрація імпульсів, задоволення яких нашкодило б не індивіду, а групі, і, нарешті, обмеження, що накладаються не в інтересах групи, а в інтересах пануючого класу.

«Задовольняюча» функція суспільства не менш важлива, ніж фруструюча. Індивід примирюється з останньою тільки тому, що може певною мірою за її допомогою отримати задоволення й уникнути болі, по–перше, стосовно елементарних потреб самозбереження і, по–друге, стосовно задоволення потреб лібідо.

Усе вищесказане не враховує специфічного характеру всіх відомих в історії суспільств. Члени суспільства насправді не радяться один з одним про те, що суспільство може дозволити і що воно повинно забороняти. Швидше ситуація така, що поки продуктивні сили економічно розвинуті недостатньо, щоб забезпечити всім адекватне задоволення їхніх матеріальних і культурних потреб (крім захисту від зовнішньої небезпеки та задоволення елементарних потреб его), найбільш могутній соціальний клас намагатиметься максимально задовольнити передусім свої власні потреби. Рівень задоволення, який він надає керованим ним людям, залежить від рівня доступних економічних можливостей, а також від того, що керованим потрібно забезпечити мінімальне задоволення, щоб вони могли продовжувати функціонувати як дружні члени суспільства. Соціальна стабільність відносно мало залежить від використання зовнішньої сили. Вона забезпечується головним чином тоді, коли люди виявляються в психічному стані, який внутрішньо прив'язує їх до існуючої соціальної ситуації. З цією метою, як уже зазначалося, необхідне задоволення мінімуму культурних та природних інстинктивних потреб. Але тут необхідно підкреслити, що для психологічного підкорення мас важливо ще щось, пов'язане з особливостями структурного поділу суспільства на класи.

У цьому зв'язку З.Фрейд вказував, що безпомічність людини перед природою – це повторення ситуації, в якій дорослий перебував ще дитиною, коли він не міг обійтися без допомоги перед обличчям невідомих вищих сил і коли його життєві імпуль-

си відповідно до їхніх нарцисичних нахилів спрямовувались насамперед на об'єкти, які надавали йому захист і задоволення, а саме на батька та матір. Тією мірою, якою суспільство безпомічне перед природою, психологічна ситуація дитинства може бути повторена для окремих членів суспільства у дорослому стані. Вона переносить з батька чи матері частину своєї дитячої любові та страхів, а також частину своєї ворожості на фантазійну постать – Бога. До того ж існує вороже ставлення й до певних реальних постатей, зокрема до представників еліти. У соціальній стратифікації дитяча ситуація повторюється для індивіда. Він бачить правителів владними, сильними і розумними особистостями, яких потрібно поважати. Він вважає, що вони бажають йому добра; він також знає, що опір їм завжди несе в собі кару; він задоволений, коли слухняністю може заслужити їхню похвалу. Ці почуття ідентичні тим, які він відчував дитиною стосовно батька, і зрозуміло, що він також прихильний некритично вірити тому, що правителі підносять йому як справедливе й вірне, як у дитинстві він вірив, не сумніваючись, кожному твердженню свого батька. Постать Бога доповнює цю ситуацію; Бог – завжди союзник правителів. Коли останні, як реальними особистостями, піддаються критиці, вони можуть апелювати до Бога, який через своєї нереальності, з презирством заперечує критику і своєю владою підтверджує владу правлячого класу. В цій психологічній ситуації інфантильної прихильності ховається одна з основних гарантій соціальної стабільності. Багато виявляються в тій же ситуації, яку вони пережили в дитинстві, стоячи безпомічно перед батьком; тут діють ті ж механізми. Така психологічна ситуація встановлюється за допомогою численних і складних дій, що здійснюються елітою, яка, підтримуючи й зміцнюючи в масах їхню інфантильну психологічну залежність, намагається утвердитись у їхньому несвідомому як постать батька.

Одним з головних способів досягнення цієї мети є релігія. Її завдання – попереджувати будь–яку психологічну незалежність з боку народу, інтелектуально його залякувати, приводити його в стан соціально необхідної інфантильної слухняності владі. Водночас у неї є інша важлива функція: вона пропонує масам певний ступінь задоволення, яке робить життя достатньо терпимим для них, щоб вони не намагалися змінити свою позицію слухняного сина й сина–бунтаря. Якого роду це задоволення? Звичайно, це не задоволення его–потягів самозбереження, не задоволення кращою їжею чи іншими матеріальними задоволеннями. Подібні задоволення можна отримати тільки в дійсності, а для цього не потрібна релігія; релігія служить виключно для того, щоб масам було легше пристосовуватись до багатьох фрустрацій, що продукуються реальністю. Задоволення, яке пропонується релігією, має лібідозну природу; це задоволення, що отримується в основному у фантазіях, тому що, як я вже раніше зазначав, лібідозні імпульси, на відміну від его–імпульсів, можуть бути задоволені за допомогою фантазій.

Тут перед нами постає питання стосовно однієї з психологічних функцій релігії, і я коротко зазначу найбільш важливі результати досліджень З.Фрейда в цій галузі. У праці «Тотем і табу» З.Фрейд показав, що тварина – бог тотемізму – це піднесений образ батька, що в забороні вбивати та їсти тотемну тварину і в протилежній традиції святкового порушення цієї заборони один раз на рік людина повторює амбівалентне ставлення до батька, набуте в дитинстві, який одночасно є і помічником, який захищає, і супротивником, що пригноблює. Було показано, особливо В.Райхом, що це перенесення на Бога дитячого ставлення до батька виявляється також і в великих релігіях. Фрейд та його учні задавалися питанням про психічну якість релі-

гійного ставлення до Бога, і відповідь полягала в тому, що у ставленні дорослої людини до Бога повторюється ставлення дитини до свого батька. Цей дитячий психологічний стан є зразком релігійного стану. У праці «Майбутнє ілюзії» З.Фрейд ставить питання ширше. Він більше не запитує, який робить релігію психологічно можливою; він запитує, чому релігія взагалі існує або чому вона була необхідна. На це запитання він дає відповідь, яка враховує як психічні, так і соціальні фактори. Він приписує релігії наркотичну дію, яка може принести людині певну втіху в її слабкості та безсиллі перед природою. «В цій ситуації немає нічого нового. Є дитячий прототип, чиїм продовженням вона фактично є. Тому що одного разу людина вже перебувала у подібному стані безпомічності: ще маленьким дитям стосовно своїх батьків. У нього є підґрунтя їх боятися, особливо батька; і при тому він впевнений, що батько його захистить від відомих йому небезпек. Тому природно було поєднати ці дві ситуації. Бажання також зіграло тут свою роль, як і в сновидіннях. Спляча людина може бути охоплена передчуттям смерті, що загрожує привести її в могилу. Але робота сновидіння знає, як вибрати умову, що перетворить цю страшну подію у виконання бажання: спляча людина бачить себе в стародавній етруській могилі, в яку вона зарилася, щоб здійснити археологічні розкопки. Подібним чином людина асоціює сили природи не тільки з людьми, з якими вона спілкується на рівних, – це б не відповідало величезному враженню, яке ці сили на неї справляють, – але вона надає їм характеру батька. Вона перетворює їх у богів, наслідуючи, як я спробував показати, не тільки дитячому, а й філогенетичному прототипу.

З часом були зроблені перші спостереження про регулярність природних явищ та їх відповідності закону, і тоді сили природи втратили свої людські риси. Але людська безпомічність залишається, і поряд з цим залишаються її устремління до батька та богів. Боги зберігають своє триєдине завдання: вони повинні примирювати людей з жорстокістю природи, особливо зі смертю, і вони повинні компенсувати їм їхні страждання та втрати, які наклало на них сумісне цивілізоване життя»[4].

З.Фрейд відповідає наступним чином. «Ці (релігійні ідеї), які проголошуються як вчення, не є накопиченим досвідом або кінцевим продуктом мислячого процесу: це ілюзія, здійснення давніх, дивних і найбільш наполегливих бажань людства. Секрет їхньої сили полягає в силі цих бажань. Як ми вже знаємо, лякаючі враження безпомічності в дитинстві викликали потребу в захисті – захисті любов'ю, яку забезпечував батько, а розуміння того, що ця безпомічність триватиме все життя, викликало необхідність чіплятися за існування батька, але цього разу – могутнішого. Таким чином, доброзичливе правління божественного Проведіння послаблює наш страх перед небезпеками життя; встановлення морального світового порядку забезпечує виконання вимог справедливості, які так часто залишалися невикористаними в історії цивілізації, а продовження земного існування в майбутньому житті забезпечує місцеві й тимчасові межі, в яких повинно відбуватися це виконання бажань. Відповіді на загадки, що розпалюють цікавість людини, як, наприклад, звідки бере початок всесвіт чи який зв'язок між тілом і свідомістю, пропонується відповідно до основоположних настанов цієї системи. Психіка індивіда відчуває величезне полегшення, якщо конфлікти його дитинства, що йдуть від батька, – комплекси, які йому ніколи не вдавалося повністю перемогти, – виводяться за її межі та підводяться до загальноприйнятого пояснення»[5].

Таким чином, З.Фрейд бачить можливість релігійної настанови в дитячій ситуації; він убачає її відносну необхідність в слабкості та безсиллі людини щодо приро-

ди, і він робить висновок, що з ростом контролю людини над природою до релігії слід ставитись як до ілюзії, яка стає все більш непотрібною.

Таким чином, людина прагне до максимального задоволення; соціальна дійсність спонукає її обмежувати багато імпульсів, і суспільство намагається компенсувати індивіду ці обмеження іншими видами задоволення, невразливими для суспільства.

Ці види задоволення такого роду, що, по суті, їх можна реалізувати у фантазіях, особливо у колективних фантазіях. Вони виконують важливу функцію в соціальній дійсності. Оскільки суспільство не дозволяє реально задовольнити потреби, фантазійне задоволення служить їм заміною та забезпечує могутню підтримку соціальної стабільності. Чим більше обмежень люди зазнають у дійсності, тим сильніше повинна бути занепокоєність компенсацією. Фантазійне задоволення має подвійну функцію, характерну для будь–якого наркотика: воно діє як заспокійливе і як засіб попередження проти активної зміни дійсності. Загальні фантазійні види задоволення мають істотні переваги перед індивідуальними мріями: завдяки своїй універсальності ці фантазії сприймаються свідомістю як реальні. Ілюзія, яку розділяють усі, стає реальністю. Найстарішим видом цього колективного задоволення є релігія. З поступовим розвитком суспільства фантазії ускладнюються та раціоналізуються. Сама релігія стає більш диференційованою, поряд з нею з'являється поезія, образотворче мистецтво та філософія як відображення колективних фантазій.

Підбиваючи підсумок, зазначу, що релігія має потрійну функцію: для всього людства – втіха за позбавлення долі; для більшості людей – спонукання до емоційного сприйняття їхнього класового становища: для домінуючої меншості – полегшення відчуття вини, викликаного стражданнями тих, кого вони пригнічують.

Тепер мені б хотілося коротко звернутися до образу Христа, спираючись при цьому на архетипічну теорію К.Юнга. Образ Христа і багата символічна палітра, сконцентрована навколо Його особистості, дозволяють говорити про процес індивідуалізації. Справді, уважне дослідження християнського міфу в світлі аналітичної психології невідворотно приводить до висновку про те, що головний символ християнства полягає в пошуку індивідуалізації. Унікальність міфу про Ісуса Христа полягає в утвердженні парадоксальної двоїстості Його природи. Він – Бог, але Він і людина. Як Ісус він є людиною, яка живе в певну історичну епоху, обмежену часом і простором. Як Христос – він «помазаник Божий», цар, Логос, який з самого початку існував за межами часу і простору, вічне божество. З психологічної точки зору це означає, що Христос одночасно символізує й Самість (див. вище), й ідеальне его. К.Юнг у подробицях дослідив ідею Христа як символу Самості[6]. Обставини народження Христа, його чудотворність, різні зображення «царства небесного», друге ім'я «Син Людський», що ототожнює Христа з первозданним Антропосом або першолюдиною, навколишні символи всезагальності, до яких належать четверо євангелістів, дванадцять учнів «альфа та омега» і символізм Христа – все це належить до феноменології Самості. Хоча Юнг і висловив кілька цікавих зауважень з цього предмета, він ніколи в деталях не зупинявся на ідеї Христа як символі его, тому я дозволю собі коротко розглянути це питання.

Природа історичного Христа завжди становилала проблему для вчених і теологів. В Євангельських оповіданнях особистісний елемент і архетипічний образ настільки тісно переплітаються, що майже неможливо встановити між ними різницю. І все ж, не дивлячись на невизначеність деталей, в Євангеліях розкривається досить

певна історична особистість з дивною психологічною інтуїцією. Видно, Ісус не знав свого реального батька. В ньому, поза сумнівом, проявилися характерні особливості індивіда, який не мав особистого батька. Коли відсутній особистий батько, і особливо коли він абсолютно невідомий, тоді відсутній і прошарок особистісного досвіду, що виконує роль посередника між его та нумінозним образом архетипічного батька. У психіці залишається щось подібне до прогалини, через яку проникають могутні архетипічні змісти колективного несвідомого. Такий стан здатний породити певну небезпеку. Динамічні сили несвідомого можуть підкорити его, викликаючи дезорієнтацію і втрату зв'язку із зовнішньою реальністю. Якщо ж его здатне перебороти небезпеку, тоді «прогалина в психічному» перетворюється у вікно, що дозволяє зазирнути в глибину буття.

Видно, Ісус відповідає вищенаведеному прикладу. Він підтримував безпосередній зв'язок з небесним (архетипічним) батьком і описав природу царства небесного (архетипічної психіки), використовуючи багато яскравих символічних образів. З його проповідей видно, що він глибоко усвідомлював реальність психічного. На відміну від Закону Мойсея, який визнавав тільки реальність діянь, Ісус визнавав реальність внутрішнього психічного стану. Наприклад: «Ви чули, що сказано древніми: «не вбивай; хто ж уб'є, підлягає суду». А я кажу вам, що будь–хто, хто сердиться на брата свого даремно, підлягає суду...»[7]. Крім того: «Ви чули, що сказано древніми: «не бажай дружини чужого». А я кажу вам, що будь–хто, хто дивиться на жінку із захопленням, уже був з нею в серці своєму...»[8]. Ці фрагменти мають важливе психічне значення. Вони відображають перехід від незрілої біхевіористської психології до такої психології, в якій враховується реальність психічного як такого, без конкретних діянь.

В євангельських оповіданнях міститься чимало й інших важливих психологічних відкриттів. За дві тисячі років до появи глибинної психології Ісус сформулював концепцію психологічної проекції: «І що ти дивишся на сучок в оці брата твого, а дерева в твоєму оці не відчуваєш?» [9]. Він усвідомлював небезпеку психічного ототожнення з батьками та сім'єю. Сьогодні аналітики все ще зустрічають посилання на давньозаповітну заповідь про необхідність поважати батька й матір своїх як виправдання стану несвідомої ідентичності з батьками. Ісус достатньо чітко висловився з цього приводу: «Не думайте, що Я прийшов принести мир на землю; не мир прийшов Я принести, але меч; тому що Я прийшов розділити людину з батьком його, і дочку з матір'ю її, і невістку з свекрухою її. І вороги людині домашні її»[10]. Вороги людині – домашні її, тому що вона найбільш схильна до несвідомої ідентифікації з тими, хто їй найбільш близький. Такі ідентифікації підлягають знищенню, тому що свідомість повної об'єднаності складає попередню умову індивідуації.

Розділяючий аспект того, що уособлює Ісус, більш чітко виражений у висловлюванні, записаному в гностичному «Євангелії від Фоми»: «17. Ісус говорить: «Люди думають, що Я прийшов принести мир на землю. Але вони не знають, що Я прийшов принести на землю розлад, вогонь, меч, війну. Справді, якщо в домі знаходяться п'ятеро (людей), вони стануть троє проти двох – батько проти сина і син проти батька – і стануть вони роз'єднаними»[11]. В кінці цього фрагменту чітко виражена мета провокування розладу. Вона полягає в досягненні роз'єднаності, незалежного існування індивіду. Такий стан досягається тільки через роз'єднання від несвідомої ідентифікації з іншими. На початкових стадіях роз'єднання (сепарація) сприймається як прояв ворожості і тягучої незгоди. Об'єктами несвідомої

ідентифікації найчастіше стають батьки й сім'я. З них Ісус особливо виділяє батька: «І батьком собі не називайте нікого на землі, тому що один у вас Батько, який на небесах»[12].

Батьки тільки тому мають владу над дорослими дітьми, що діти продовжують проектувати архетипічних батьків на своїх особистих батьків. Заповідь: «батьком собі не називайте нікого на землі» передбачає знищення всіх проекцій батьківського архетипу та перебування його у внутрішньому світі індивіду. Ісус вимагає вірності Самості, яка виходить за межі вірності будь–яким особистим родинним зв'язкам: «Хто любить батька або мати більше, ніж Мене, не достойний Мене; і хто любить сина або дочку більше, ніж Мене, не достойний Мене; і хто не бере хреста свого і слідує за Мною, той не достойний Мене»[13].

Тут містяться витоки ідеї наслідування Христу, ідеальній людині (его), життя якого становить зразок, достойний наслідування.

Ця ідея присутня в Євангелії від Матфея (16: 24–26): «Якщо хто хоче йти за Мною, відверни себе і візьми хрест свій і йди за Мною; тому що хоче душу свою зберегти, той загубить її, а хто загубить душу свою заради Мене, той віднайде її, яка користь людині, якщо вона заволодіває всім світом, а душі своїй нашкодить»[14] .

Для правильної передачі змісту перекладачі були змушені перекласти одне й те ж слово «yucen» двома різними термінами: «душа» та «істинна душа». Якщо скористатися психологічною термінологією, тоді фразу можна перекласти наступним чином: «хто загубить его своє заради мене, той віднайде Самість». З психічної точки зору хрест можна розглядати як долю Христа, модель його унікального життя, яке необхідно реалізувати. Заповідь «візьми хрест свій» передбачає визнання та свідому реалізацію індивідом своєї моделі цілісності. З символічної точки зору життя Христа служить парадигмою, яку необхідно розглядати в контексті унікальної реальності самого індивіду. Вона не є щось достойне рабського наслідування. К.Юнг достатньо чітко висловився з цього приводу: «Ми, християни, рано чи пізно стикаємось із запитанням: як треба розуміти «наслідування Христу» – в тому розумінні, що ми зобов'язані копіювати Його життя і, якщо можна так висловитись, прикриватися Його стигматами, або в більш глибокому розумінні, тобто, що ми повинні прожити свої власні життя настільки ж відверто, як він прожив своє життя у всій його індивідуальній унікальності? Досить непросто прожити своє життя за моделлю життя Христа, але набагато важче прожити своє життя настільки ж відверто, як Христос прожив своє»[15].

5.2. Переддень хрещення Русі

Рубіж 80–х – 90–х років X ст. став найважливішою віхою в історії Русі – при великому князі Володимирі Святославовичі як державну релігію Давньоруської держави було прийнято християнство. Введення християнства в науковій літературі інколи називають «другою релігійною реформою» Володимира на відміну від першої, язичницької, релігійної реформи.

«Повість минулих літ» (далі – ПМЛ) в статті під 980 р. містить про неї наступну інформацію: «И нача княжити Володимеръ въ Киевъ един, и постави кумиры на холму внъ двора теремного: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаръгла, и Мокошь. И пряху бъсамъ, и оскверняху зем-

лю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмоть»[16]. Факт публічного поклоніння киян богам Володимирового пантеону, що відобразився в літописі, сумнівів не викликає, як не викликає сумнівів принесення людських жертв ідолам київського капища, передусім Перуну, безперечно. Але до цього часу в історіографії, наскільки можна судити, майже не зверталася увага на проблему текстуального оформлення, прийому текстологічної передачі в ПМЛ інформації про жертвоприношення. Разом з тим, зазначена деталь є не «прямим» свідченням, не буквальним записом, так би мовити, «оповіддю очевидця», а неявним досить близьким до першоджерела переоповіданням сто п'ятого Псалма Псалтирі, але переробленого з прив'язкою до конкретики часу проведення «першої релігійної реформи» в Києві. Як зазначала російська дослідниця С.В.Завадська, «поза сумнівом, біблейські сюжети і термінологія були формальним зразком для опису літописцями багатьох руських реалій»[17]. Згідно із сто п'ятим псалмом, пройшовши в Ханаан після єгипетського полону, євреї «не знищили народів, про які сказав їм Господь, але змішалися з язичниками і навчилися справ їхніх; служили ідолам їхнім, які були для них сіткою, і приносили синів своїх і дочок своїх в жертву дияволам; проливали кров невинну, кров синів своїх і дочок своїх, яких приносили в жертву ідолам ханаанським, – і осквернилася земля кров'ю; оскверняли себе справами своїми, перелюбували вчинками своїми»[18]. У виданні Синоїдальної типографії: «и работаша истуканним ихї, и бысть имъ въ соблазнъ. И ..... сыны своя и дщери своя бъсовомъ, и пролияша кровь неповинную, кровь сыновъ своихъ и дщерей, яко ..... истуканнымъ ханаанскимъ: и убиена бысть земля ихъ кровьми и осквернися въ дълъх ихъ: и соблудиша въ начинаниихъ своихъ»[19]. Порівняємо також в «Мові філософа» (стаття ПМЛ за 986 р.): «Посемъ же дьяволъ в болшее прельщенье ввержи человеки, и начаша кумиры творити, ови древляны, ови мђдяны, а друзии прамаряны, а иные златы и сребрены, и кляняхуся имъ, и привожаху сыны своя и дђщери , и бђ вся земля осквернена»[20]. Зазначу, що обидва фрагменти ПМЛ, що цікавлять нас , належать до сто п'ятого псалма, як видається, незалежно, тому що не виводяться один з одного.

«Володимер же, – продовжував літописець, – посади Добрыну, дя своего, в Новъгородъ. И пришедъ Добрына Ноугороду, постави кумира надъ рђкою Волховомъ, и жряху ему людье ноугородъстии аки богу»[21]. В Іпатіївській та інших літописах уточнюється, що це був кумир Перуна («постави Перуна кумира»)[22].

В 983 р. згідно з ПМЛ, «иде Володимеръ на ятваги, и победи ятваги, и вся земля их. И иде Киеву и творяше требу кумиромъ с людьми своими». При цьому «творіння треби кумирам» повинно було супроводжуватись людськими жертвоприношеннями згідно із жеребкуванням, яке випало на долю варязького юнака християнина[23].

Така фактична сторона подій, що сповіщаються в ПМЛ, пов'язаних з початком і першими роками проведення при Володимирі язичницької реформи. Потрібно зазначити, що ця проблема недостатньо досліджена в українській історіографії, що пояснюється, як на мій погляд, комплексом причин.

До першої з них можна було б віднести стан джерел. Їх, як відомо, завжди не вистачає, особливо це стосується історії порівняно стародавньої. Однак у даному разі ця причина найменш істотна, оскільки історію язичницької реформи князя Володимира можна простежити за писемними джерелами досить повно: від зародження (980 р.), через відображений в ПМЛ, умовно кажучи, «апогей» (публічне жертвоприношення кумирам київського пантеону князем Володимиром і його «людьми», тобто, за контекстом, князівською дружиною; спроба принести в жертву цим іде-

лам християнина, юного варяга в 983 р.) до ліквідації реформи і прийняття Руссю християнства (988 р.). Подібна повнота джерел досить рідкісна для давньоруського періоду, а це змушує думати, що коріння неуваги до теми лежить глибше.

Друга причина – загальний стан вивчення східнослов'янського (давньоруського) язичництва (в цьому разі мається на увазі рівень «вищих богів»). Ситуація тут далека від задовільної, не дивлячись на появу відомої комплексної роботи російського історика Б.О.Рибакова[24]. Гостро відчувається відсутність узагальнюючої монографії, присвяченої «вищим божествам» східних слов'ян, яка б відображала сучасний рівень вивчення теми.

Прийняття християнства, безумовно, було подією величезного значення, що справила великий вплив на історію і культуру східних слов'ян, на всі сторони життя давньоруського суспільства. Але фундаментальне значення цього акту затьмарило в історичній ретроспективі релігійну реформу 980 р. –порівняно з ним вона здавалася малозначимим епізодом напередодні невідворотної заміни язичництва християнством і тому не зацікавила вчених. Така ***третя причина.***

Четверта причина тісно пов'язана з попередньою. Церква розглядає прийняття християнства як різку межу, що відокремлює епоху «темного» язичництва від епохи «світла істинної віри» (що, між іншим, з її точки зору досить виправдано). Тим самим розривається зв'язок дохристиянської і наступних епох історії Русі. «Історія руської культури, – писав, наприклад, Г.Флоровський, – починається з Хрещення Русі. Язичницький час залишається за порогом історії»[25]. Остання сентенція з наведеної цитати увійшла як одна основоположних тез у головну доповідь тоді митрополита Київського, а потім патріарха Української Православної церкви Філарета (Денисенко) на Міжнародній церковній науковій конференції 1987 р., присвяченій тисячоліттю хрещення Русі[26]. Митрополит Філарет у доповіді «Тисячоліття Хрещення Русі» на Помісному соборі Руської Православної церкви 1988 р. говорив також: «Хрещення князя Володимира і Хрещення Русі стали духовною точкою відліку всієї руської історії»[27]. «Хрещення Русі – це початок історії Святої Русі»[28], а прийняття християнства як таке «наповнило позитивним змістом нашу вітчизняну історію»[29]. З цих позицій «перша релігійна реформа», зрозуміло, провіденціально виглядає тільки певним глухим кутовим і тому малоцікавим відгалуженням на магістральному шляху «з язичництва у християнство», лише вибухом «язичницької реакції», останнім, але невідворотно невдалим «боєм» приреченого язичництва напередодні своєї загибелі.

Громадянські історики, як українські, так і російські, приділяючи велику увагу східнослов'янському язичництву, дохристиянським проявам після офіційного прийняття християнства, все ж у найсуттєвішому слідували накресленій вище концепції, зосереджуючись на 988 р. передусім як на моменті крутого ідеологічного перелому, що відокремлював язичницьку епоху від християнської. На цьому фоні реформа князя Володимира 980 р. видається як «другорядна», що лежить поза головною лінією розвитку, а тому, відповідно, і не обов'язковою до серйозного наукового дослідження подією. Досить репрезентативна у цьому відношенні яскраво сформульована точка зору російського історика О.В.Карташова: «Уряд Володимира в розрахунку на співчуття народних мас вирішив організувати традиційні культи богам, частково варязьким, а більшою мірою слов'янським та фінським». «Здавалося, малокультурна новгородська окраїна Русі релігійно перемогла столичний Київ, що багато в чому став гріхоподібним»[30]. «Але ця штучна перемога відсталих провінціалів виявилась

безсилою змінити хід історії. А історія всієї Європи, і Західної, і Східної, передбачала: підкоритися благородному спадку середземноморських культур і вищій боговідвертій релігії, що закріпилася в них»[31].

Все сказане, на мій погляд, не дозволяє належним чином оцінити значущість «першої релігійної реформи» і побачити глибокий взаємозв'язок між двома релігійними (точніше, релігійно–політичними) реформами: язичницькою 980 р. і християнською 988 р.

Головне, в чому необхідно розібратись, що ж відбулося у 980 р., що означало створення в Києві пантеону з п'яти богів на чолі з Перуном і спорудження «правою рукою» Володимира на початку його князювання Добринею капища Перуна у Новгороді, яку мету при цьому переслідував новий правитель, який захопив київський престол? Серйозну спробу відповісти на це запитання було здійснено Є. Анічковим в його праці «Язичництво і древня Русь». Вважаючи реформу 980 р. релігійно–політичною («...Реформа Володимира була... поєднанням політики і релігії» [32]), Є.Анічков виділяв у ній дві складові, «дві реформи», кожна з яких мала, як вважав вчений, загальнодержавний характер.

«**Перша реформа**» полягала в тому, що Перун, який раніше був богом–покровителем київського князя та його дружини, був проголошений «загальним богом», «богом богів», верховним божеством Давньоруської держави. Володимир «оголосив свій військово–дружинний культ загальним культом», «бог правителя стає богом богів», богом «всієї Русі». В результаті «обидва головних пункти великого шляху з варяг у греки (Київ і Новгород. – М.Ю.), що давно вже перебували в руках Ігоревичів, віднині ніби кінцево зведені воєдино загальним культом Перуна»[33].

«**Друга реформа**» полягала в «об'єднанні навколо Перуна цілого ряду богів». «Якщо ... цей культ Перуна ще досить слабкий, – писав Є.Анічков, – щоб він міг стати єдиним богом, його потрібно обставити іншими богами», вказаними в літописі[34]. Але обставлення іншими богами переслідувало й іншу, важливішу мету. Виходячи з того, що Даждьбог і Стрибог були божествами слов'ян[35], Хорс – богом кочового торського населення південно–руських степів[36], а Мокош – богинею «фінського походження», чиє ім'я вчений наближував до мордовської Мокші, марійської Мокш, Мокс[37], Є.Анічков вважав, що в київському пантеоні «Перун владарює над Даждьбогом, ... над Стрибогом, ... над фінською Мокошшю і торським Хорсом, над загадковим Семарглом, і всі їхні різноплемінні жертводаючі ідолопоклонники цим самим входять в одне державне ціле, символічно і сакрально представлене в капищі, менші, племінні переможені боги оточують головного й великого ідола, встановленого великим князем і його дружиною»[38]. Запропонована Є.Анічковим інтерпретація змісту та завдань язичницької реформи великого князя Володимира, в тому числі й положення про різноетнічне походження включених у нього божеств, була в цілому прийнята науковим співтовариством і набула значного поширення. Зазначалося, до речі, що Володимир зібрав в київському пантеоні богів різних народів і племен, що населяли територію Давньоруської держави чи сусідніх з нею: слов'ян, фіннів (Мокош), іранців чи тюрків (Хорс і Симаргл), балтів, варягів, на основі чого робився висновок про загальнодержавний характер пантеону і про спробу Володимира об'єднати навколо Києва та великокнязівського престолу етнічно різнобарвне населення Древньої Русі[39].

Висловлювались, разом з тим, судження й іншого характеру. Досить великої популярності зажила думка про виключно східнослов'янський характер Володими-

рового пантеону. На думку нашого земляка, відомого вченого Г.В.Вернадського, в давньоруському пантеоні існували два різних культи: Сварога і Хорса – з ними був пов'язаний обряд трупопокладання, що практикувався антами, які перебували під значним впливом, культи цих богів сповідувались в Тмутаракані, в регіоні Азова взагалі, Перуна і Велеса, з першим з них був пов'язаний обряд кремації; культ Перуна належав склавінам (скловенам) Прокопія Кесарійського і скандинавам [40]. «Врешті–решт, Володимир встановив ідолів обидвох груп богів в Києві, але ця спроба язичницького синкретизму не була довговічною, змінившись новою вірою – християнством»[41].

Подібну інтерпретацію давали й інші вчені, такі як О.М.Гленов[42], І.Я.Фроянов[43], М.Ю.Брайчевський [44] тощо. Так, наприклад, І.Я.Фроянов вказував: «Якщо раніше київські політики піднімали тільки культ Перуна, то тепер він очолював співтовариство периферійних богів, яким поклонялися підкорені полянам племена. Віднині ці боги, подібно Перуну, повинні були стати загальнослов'янськими під його зверхністю»[45]. в зв'язку з судженнями даної групи вчених доцільно нагадати, що Давньоруська держава ніколи не створювалась і ніколи не існувала як моноетнічна, з народження вона була спільнотою поліетнічною, «різноплемінною» (нагадаю хоча б те, що згідно з ПМЛ Рюрика та його братів запрошують князювати не тільки словени новгородські й кривичі, а й фінномовна гудь, а можливо, що й фінноязична весь [46]). Розділяючи наведену точку зору, видається, впадають в етнополітичну модернізацію, переносячи на раннє середновіччя модель, притаманну передусім новому та новітньому часові розвитку світової цивілізації.

Щодо причин, які посприяли великому князю до проведення «першої релігійної реформи», то стосовно них висловлювалась і наступна морально–етична точка зору. «Страшне братовбивство (Ярополка. – М.Ю.), перемоги, куплені кров'ю своїх і чужих, грубе перелюбство, – писав митрополит Філарет, – не обтяжували совісті язичників. Володимир думав полегшити душу тим, що ставив нові кумири на берегах Дніпра і Волхова, прикрашав їх сріблом і золотом, приносив жертви перед ними; мало того – проливши навіть кров двох християн на жертовнику ідольському»[47]. Вірогідно, у своїй інтерпретації Філарет відштовхнувся від наступної сентенції М.Карамзіна: говорячи про принесення людських жертв на київському жертовнику, історик писав: «Можливо, хотів він (Володимир. – М.Ю.) цією кров'ю замиритися з богами, роздратованими його братовбивством, тому що і сама віра язичницька не терпіла таких злодіянь...»[48] Наведене судження Філарета як позаісторичне гостро критикував Є.Голубинський [49].

На думку Б.О.Рибакова, «в умовах суперництва руського язичництва з візантійським варязьким християнством, що особливо загострилося після переходу влади в Київській державі від християнки–княгині до язичника–князя Святослава, жрецький стан Русі... повинен був замислитись над проблемою релігійного протистояння християнству»[50].

Підсумком роздумів стало вироблення протиставлених християнству рівнозначних релігійних категорій, язичницької релігійної системи, реалізованої у Володимировому пантеоні, в якій християнській Трійці протистояли: Богу–Отцю – Стрибог; Богу–Сину – Даждьбог з «прибогом» Хорсом; Матері Божій – Мокош. Першість у цій релігійній структурі бога грози, війни, перемог князівсько–дружинного Перуна також було наслідком різкого, досить усвідомленого протиставлення Християнству[51].

Адекватність виділення та інтерпретації Є.Анічковим першого елемента релігійної реформи 980 р. сьогодні навряд чи може викликати серйозне заперечення.

Щодо самого Перуна, то з цього приводу В.Іванов і В. Топоров вказували, що «...він (Перун. – М.Ю.), чиї сакральні коріння простягаються до часу індоєвропейської спільноти, вже в цей час як бог грози і грому був пов'язаний з військовою сферою і вважався покровителем воїнів та їхнього предводителя»[52]. З «початком героїчної епохи розселення індоєвропейців, видно, з кінця III тисячоліття до н.е.» в соціальній структурі індоєвропейських племен зростає роль військової функції, що висунуло бога грози на перший план в їхньому пантеоні[53]. Досить закономірно, що в період становлення Давньоруської держави і великої військової активності перших київських князів Перун перетворюється в бога–покровителя їхньої князівської дружини[54].

Реформа ж, тобто нововведення, Володимира полягала в тому, на мою думку, що родового князівського бога–покровителя він проголосив «богом богів» Русі, верховним божеством держави. Тільки так можна переконливо пояснити встановлення Володимиром і Добринею нових (в Києві, що особливо фіксує ПМЛ, багато прикрашеного) кумирів Перуна в двох центрах формування давньоруської державності і двох важливих містах Древньої Русі – Києві та Новгороді, про що в подробицях повідомляють літописи; публічні поклоніння Перуну Володимира, його дружини, киян і новгородців, що також особливо зазначено джерелами; та підкреслена увага до повалення київського та новгородського ідолів, і саме Перуна, в ході прийняття християнства, про що буде сказано далі. Просто нові кумири та їх доля не могли б привернути до себе настільки великої цікавості, але історія підвищення й падіння язичницького «бога богів» такої уваги, з точки зору християнських письменників, безперечно, заслуговувала, тому що яскраво знаменувала кінець «темної» язичницької епохи і початок ери християнської. Тим більше, що вона була невідривна від історії перших руських християн–мучеників (події 983 р.).

Інтерпретація ж Є.Анічковим та багатьма наступними дослідниками головної мети другого елемента релігійної реформи 980 р. («об'єднання навколо Перуна цілого ряду інших богів») базується саме на тих малодостовірних гіпотезах і побудовах, про які говорилося вище, і сьогодні неприйнятна. В основі її, як уже зазначалось, лежить погляд на деяких богів Володимирового пантеону як на неслов'янських (Мокош, Хорс, Семаргл).

Поширена раніше думка про фінські коріння Мокоші була обгрунтована передусімлише на випадковій співзвучності теоніму Мокош з назвою однієї з груп мордви Мокша, що, в свою чергу, брала свою назву від однойменної річки.

Щодо Хорса і Семаргла, то коротко зупинюся на їх характеристиці. Солярне божество Хорс і Семаргл, справді, є богами не слов'янського, а іранського, сармато–аланського походження. Однак сармато–алани, починаючи з перших століть нашої ери, в Середньому Подніпров'ї активно взаємодіяли з проникаючими сюди слов'яномовним населенням і врешті–решт були ними асимільовані. Взявши активну участь у формуванні населення південноруських слов'ян, яке значною мірою становили слов'янізовані нащадки дослов'янського сармато–аланського населення, що зберегли до X ст. культи «сонця–царя» «великого Хорса», важливішого бога сармато–аланського пантеону і благодійного божества Семаргла.

Тому немає ніякого підгрунтя вважати божества київського пантеону «різноплемінним». Належність Перуна, Даждьбога, Стрибога і Мокоші слов'янському

язичництву незаперечна; до неслов'янським за походженням слід відносити лише Хорса і Семаргла, але їхні культи належать до вірувань південної частини східних слов'ян, що сформувалася на іранському субстраті, і тому не виходять за межі власне східнослов'янського язичництва.

Виходячи із сказаного, склад київського пантеону не дозволяє говорити про спробу Володимира поєднати в ньому богів різних етносів, народів і племен, які населяли Давньоруську державу. Тому безпідставна гіпотеза Є.Анічкова і авторів, що слідували їй, про нібито загальнодержавний характер «різноетнічного» київського пантеону.

Який же в такому разі був сенс створення пантеону язичницьких божеств у Києві. Відповідь, на мій погляд, полягає у визначенні пантеону 980 р. не як загальнодержавного і тим більше не як загальнослов'янського (враховуючи початкову поліетнічність Стародавньої Русі), а як південноруського. Справді, з п'яти названих у літописі за 980 р. божеств (виключаючи Перуна, який займав у пантеоні особливе місце) два (Хорс і Семаргл) були іранськими за походженням. При цьому поставлений у Києві серед інших кумирів ідол бога Сонця мав подвійне ім'я – давньоруське Даждьбог (праслов'янське) і давньоруське Хорс (сармато–аланське Xors). У київському пантеоні, таким чином, мало місце переплетіння елементів слов'янських та іранських вірувань, що, внаслідок охарактеризованих етно–історичних причин, могло бути характерним тільки для язичництва населення південноруських земель.

Не суперечать цьому висновку, але дотично його підкріплюють позалітописні свідчення про інші божества Володимирового пантеону. Даждьбог і Стрибог в «Слові о полку Ігоревім», пам'ятці, поза сумнівом, південноруського походження, фігурують разом з настільки ж незаперечними південноруськими Хорсом і Трояном, а також Велесом, чий ідол наприкінці 980–х років стояв у Києві, і це переконливо вписує їх у контекст язичництва півдня Русі, хоча сліди поклоніння Мокоші чітко збереглися на Руській Півночі, в тому числі в Новгородській та Вологодській областях, мало не до наших днів, а й в Україні пам'ять про неї живе також і сьогодні.

Володимир Святославович, силою захопивши в 980 р. великокнязівський престол, убивши законного князя, старшого брата Ярополка, як я припускаю, повинен був вирішувати два взаємопов'язаних завдання: по–перше, зміцнення своєї влади в масштабах всієї держави; по–друге, завоювання симпатій південноруського населення (передусім жителів Києва), яке погано знало нового великого князя що з дитинства правив в далекому північному Новгороді, – адже без підтримки цього населення важко було розраховувати на те, щоб міцно закріпитися в «мати градам Руським».

Для вирішення першого з цих завдань було оголошено князівського дружинного бога–покровителя Перуна верховним богом всієї Русі.

Кроком у напрямку вирішення другого завдання було введення публічного поклоніння поряд з Перуном найповажнішим місцевим південноруським божествам. Ставлячи поряд з кумиром Перуна їхні ідоли, Володимир ніби підпорядковував йому цих богів, встановлював відносини «владарювання – підданства», сакрально моделюючи внутрішньополітичні завдання, яких намагався досягти на землі. Але одночасно це був і акт визнання місцевих богів. Великий князь ставив їх хоча й нижче, але поряд зі своїм покровителем і загальнодержавним «богом богів», поклонявся і їм. Публічне шанування Володимиром поряд з Перуном місцевих божеств мало тим більше значення, що на Русі, як неодноразово зазначалося в літературі, князь володів сакральними, жрецькими функціями[55]. Все це повинно було служити завою-

ванню симпатій місцевого населення, а отже – сприяти зміцненню влади нового великого князя на півдні держави.

При такій інтерпретації стає зрозумілим, чому літопис нічого не сповіщає про встановлення Добринею над річкою Волхов для публічного поклоніння кумирів інших богів київського пантеону, крім Перуна, що було б більш як закономірно, якщо б пантеон мав загальноруський характер. Публічне поклоніння Перуну в другому за значенням центрі Русі повинно було зміцнити тут владу великого князя та зафіксувати загальнодержавний характер культу «бога богів». Обставляти ж культ Перуна ідолами тих же божеств, що і в Києві, не мало сенсу, тому що тут, як можна вважати, найбільшу популярність мали культи інших, ніж на півдні Русі, богів. І якщо Мокош, Даждьбог, Стрибог могли шануватися південноруським населенням, то культи специфічно південноруських Хорса та Семаргла були йому чужі. Та й авторитет Володимира (і його дядька Добрині), який кілька років князював у Новгороді й за підтримки новгородців переможно захопив Київ, на півночі країни був, вірогідно, достатньо високий, щоб не виникла необхідність робити особливі «політичні реверанси» в бік населення Новгородської землі, як це мало місце на півдні Русі.

Не можна не звернути увагу на чітку продуманість, міфологічно логічну структурованість пантеону, що послідовно відобразилося в порядку перерахування в ПМЛ цих божеств. Бог Сонця Хорс, Даждьбог і функціонально пов'язаний з атмосферою Стрибог, які співвідносяться з «верхнім» світом; богиня Мокош, «Мати–Сира–Земля», – з «серединним», земним. Але картина неповна – в пантеоні відсутній Велес, найтіснішим чином пов'язаний зі світом мертвих, «тим» світом, хтонічним початком. Відсутність у Володимировому пантеоні Велеса неодноразово притягувало увагу дослідників, викликаючи у них нерозуміння, і отримувало досить різнобічні інтерпретації.

Так, Є.Анічков писав, що Велес не названий серед Володимирових богів, тому що був божеством «поза сумнівом, більш широкого поширення, ніж боги Володимира»[56]. Б.Греков вважав, що Велеса в пантеоні немає «звичайно, тому, що він і не повинен тут бути. Він стояв в іншому місці, на ринку, на Подолі, біля самої ріки Почайни як бог купців, купецьке божество»[57]. О.Карпов пояснював відсутність Велеса тим, що він був божеством «нижнього світу», богом багатства та землеробства. «Тому йому не було місця поряд з «вищими», небесними божествами на «Перуновому пагорбі». Він і виявився «внизу», на Подолі»[58]. На мою думку, пояснення відсутності Велеса в київському пантеоні князя Володимира лежить насамперед не в соціально–політичній, а в релігійно–міфологічній площині.

Згідно з реконструйованим В.Івановим та В.Топоровим «головним», або грозовим, міфом слов'янської (індоєвропейської) міфології, Перун і Велес тісно між собою пов'язані в ньому, виступаючи як головні учасники: бог грози Перун, який живе на небі, на вершині гори, переслідує свого змієподібного ворога, Велеса, що живе внизу, на землі; причина їхньої ворожнечі – викрадення Велесом худоби, людей, а в деяких варіантах – дружини громовержця (одним з імен якої було Мокош); після перемоги бога грози над змієм – Велесом з'являється вода, іде дощ, що приносить врожай, а змій ховається в земних водах[59].

Таким чином, Перун і Велес у слов'янській міфології (та їхні прообрази – першооснови) були, з одного боку, постійними і непримиренними супротивниками. Але, з другого боку, вони як головні учасники «головного» міфу, були богами нерозривно пов'язаними, рівновеликими, що володіли верховною природою. Через ці

обставини одне божество просто не могло бути підпорядковане іншому, тому що «підривало» б самі основи слов'янської міфологічної системи, руйнувало б одну з її ключових архетипічних складових. І оскільки структура Володимирового пантеону не мала випадкового характеру, цілком закономірно те, що Велес не міг в нього увійти, опиняючись тим самим у «підданстві» Перуна.

Правильність цієї думки підтверджується наступним фактом. Згідно з одним із древніх списків Житія Володимира, що дійшов до нас (список 1494 р.), повернувшись з Корсуня, великий князь «в Киев вшед, повелъ испровръщи и изби кумиры, овы исѣсѣщи, а иныа ижжещи, а Велеса идола, его же именоваху скотьа бога, велъ в Почаину реку вѣрещи»[60].

Як свідчить Житіє Володимира, ідол Велеса, що стояв у Києві, не був просто знищений, подібно до інших ідолів. Він був «вигнаний – похорений» подібно до Перуна, через переведення з простору життя на «той» світ, у воду (і не виключено, що «перевідні» маніпуляції з ним мали достатньо складний характер). Зрозуміти цю ситуацію, як і ситуацію невключення Велеса до київського пантеону, можна, вважаю, тільки через обгрунтовану тезу про рівновеличність і рівноцінність язичницьких богів Перуна і Велеса в структурі східнослов'янської міфології.

У цілому ж київський пантеон, можна вважати, був, нехай і незавершеною, міфологічною картиною макрокосмосу, саме цей принцип був покладений в основу формування його структури (що слід відрізняти від принципів відбору богів, що його складають). І над усім цим макрокосмосом, зони якого маркували відповідні божества, над ним і над цими богами підносився як верховний господар князівсько–дружинний, а тепер і офіційний загальнодержавний «бог богів» Перун. Тим самим політично–релігійне верховенство Перуна підкріплювалось його першістю сакрально–міфологічною.

Щодо питань про те, чи відобразила структура Володимирового пантеону вже складену у північноруського населення релігійно–міфологічну систему, чи була вона «результатом творчості» великого князя та його найближчого оточення, чи створив її «цілий стан жреців», як вважав Б.Рибаков, то будь–які відповіді будуть завчасно спекулятивними через стан джерел.

Яке було місце Семаргла у пантеоні? Виходячи з того, що в літописі він називається після Стрибога і перед Мокошшю, можна зробити висновок, що Семаргл виступав у ньому як посередник між «верхньою» і «середньою» міфологічними зонами. А й у принциповому плані присутність у пантеоні Семаргла достатня і необов'язкова, тому що його наявність нічого не додавала (а відсутність нічого не зменшувала б) до уособленої в пантеоні сакральної моделі світобудови. Тому, вважаю, включення Семаргла у Володимирів пантеон пояснювалось позаміфологічними факторами, про що вже говорилося.

Аналіз подій, пов'язаних з язичницьким реформуванням у 980 р., таким чином, приводить до наступних основних висновків: головним у «першій релігійній реформі», її стрижнем було проголошення князівського бого–покровителя Перуна верховним загальнодержавним божеством, «богом богів» Русі, в цьому і полягає основний зміст реформи; київський пантеон не мав загальнодержавного характеру, створення його було передусім наслідком конкретної і перехідної внутрішньополітичної ситуації на півдні країни на початку великого князювання Володимира Святославовича.

Зроблені висновки дозволяють зупинитися на двох лініях, що пов'язують «першу релігійну реформу» з прийняттям християнства як державної релігії Русі.

Перша лінія – політична. Не вимагає особливих доказів та обставина, що, оголошуючи династичного бого–покровителя Перуна верховним загальнодержавним божеством, Володимир переслідував мету ідеологічного підкріплення своїх позицій єдинодержця країни. Тут Володимир керувався класичним принципом: «один великий бог на небі – один великий государ на землі або, стосовно тих конкретних умов, – «один верховний бог богів всієї Русі Перун на небі – один заступник їхній на землі великий князь всієї Русі Володимир». Інакше кажучи, проводячи язичницьку реформу 980 р., Володимир намагався досягти конкретно земної і конкретно особистої мети – зміцнення власної влади в державі, центральної влади взагалі.

Той же мотив, безумовно, був одним з визначальних при прийнятті християнства кілька років по тому, причому саме з Візантії. Разом з християнством на Русь переносилася частково візантійська модель влади, ядром якої була доктрина необмеженого волевиявлення государя. При цьому достатньо нагадати, що при хрещенні Володимир взяв ім'я сучасного йому імператора Василія II, який на монетах часів правління Володимира зображений у імператорському вінку та імператорському одязі тощо. Можна вказати на ряд причин, чому християнство виявилось переважаючим перед реформованим язичництвом. Тут зазначу тільки два моменти, які відносяться до «владного» аспекту, що розглядається.

Якщо сприйняття Перуна як загальнодержавного верховного бога вимагало довгої перебудови традиційної свідомості язичницького населення, орієнтованого на шанування і верховенство своїх, місцевих богів, що було ідеологічною основою відомої автономії від центральної влади окремих земель, то православне християнство одразу вводило колишніх язичників у принципово іншу систему політико–ідеологічних координат, при прийнятті якої питання про владні функції великого князя вирішувалося автоматично й за візантійським зразком. У зв'язку з цим примітно, що в ПМЛ одразу ж за розповіддю про хрещення Русі говориться про те, що Володимир розсадив дванадцять своїх синів по найважливіших давньоруських містах і землях[61]. Це повідомлення деякими дослідниками трактується як вказівка на ліквідацію існуючого до 980–х років своєрідного федеративного устрою Давньоруської держави, коли під владою великого київського князя перебували місцеві князі, пов'язані з Києвом залежністю, подібною до васальної. Прийняття ж християнства з його вченням про єдиного Бога, що освячувало владу одного государя, допомогло Володимиру ліквідувати «туземних» князів (які збереглися лише на глухих окраїнах Русі), провівши вказану вище акцію, достатньою ідеологічною зброєю для якої реформоване язичництво, очевидно, не було.

Друга лінія – релігійна. В науковій літературі стверджувалася (хоч і чітко не сформульована) наступна схема розвитку від східнослов'янського язичництва (на рівні «вищих богів») до християнства: «невпорядкований» племінний політеїзм > «упорядкований» загальнодержавний політеїзм (київський пантеон на чолі з Перуном) > християнство. Але викладені вище роздуми змушують її серйозно скорегувати, а саме: «невпорядкований» політеїзм > верховне загальнодержавне язичницьке божество (Перун) > християнство. І якщо з позицій запропонованої схеми подивитися на факт прийняття християнства, то виявиться, що він безпосередньо пов'язаний з «першою релігійною реформою», однією зі своїх граней виростає з неї. Тому що прийняття християнства було (певною мірою, зрозуміло), заміною язичницького верховного, офіційного, загальнодержавного божества Перуна Богом християнським, настільки ж верховним, офіційним і загальнодержавним.

У зв'язку з реформою Володимира 980 р. часто підкреслюється, що вона була своєрідною «язичницькою реакцією» на посилення позицій християнства на Русі, до речі, на прохристиянську політику великого князя Ярополка. Однак за цим суб'єктивним боком подій потрібно бачити бік об'єктивний, незалежний від тимчасових устремлінь ініціаторів реформи. А цей бік, як часто буває, мав наслідки, протилежні початковому задуму, тому що своїм вираженим монотеїстичним спрямуванням загальнодержавна язичницька реформа Володимира в певний момент ідеологічно підготувала ґрунт для наступного прийняття християнства як державної релігії Древньої Русі, тому що від ідеї верховного язичницького загальнодержавного «бога богів» був всього лише крок, хоча й, безперечно, крок кардинальний, до ідеї верховного загальнодержавного християнського Бога (в свою чергу, «монотеїзація» давньоруського язичництва, досить вірогідно, була багато в чому наслідком впливу християнства).

Таким чином, «перша релігійна реформа» великого князя Володимира не була «другорядним» та «безплідним» епізодом, «відгалуженням у глухий кут» на «магістральному шляху» від язичництва до християнства. Її глибинний зміст полягав у інтенсивних пошуках у 980–ті роки (які почалися ще раніше) правлячою верхівкою молодої Давньоруської держави релігійних структур, що найбільше відповідали її інтересам. У цьому плані «перша релігійна реформа» виявляється в одному колі з розповіддю ПМЛ про вибір (випробування) вір князем Володимиром і його оточенням[62]; повідомленнями арабського вченого, лікаря за фахом Шараф аз–Замана Тахіра ал–Марвазі (XI ст.) і перського письменника з Індії Мухаммеда ал–Ауфі (XIII ст.) про відправлення «церем рісів», який носив титул «Буламір» (тобто Володимиром), послів до правителів Хорезму хорезм–шаху з метою з'ясування переваг ісламу[63].

Хотілося б обговорити й наступну проблему. При аналізі питання про прийняття Давньоруською державою християнства як офіційної релігії практично історіографічним топосом став розгляд наявних чотирьох релігійних альтернатив, що виводяться з вказаних давньоруського літописного та східних джерел: великий князь і правлячі верхи повинні були зробити вибір між іудаїзмом, західною та східною гілками християнства. При цьому, як правило, дослідники приходили до думки про те, що історично обумовлено Русь повинна було прийняти хрещення тільки з Візантії, язичництво ж, навіть реформоване, вичерпало свої внутрішні ресурси і більше не задовольняло запитам суспільного й державного розвитку. І все ж виникає запитання: чи не існувала п'ята, язичницька, релігійна альтернатива, тобто, чи не було історично можливим більш довге, ніж приблизно десятиліття, функціонування на Русі культу Перуна як офіційного, загальнодержавного? В історіографії це запитання практично не ставилося. Лише у Л.М.Гумільова є натяк на п'яту релігійну альтернативу: в зв'язку з аналізом ситуації «вибору вір» при Володимирі історик зазначив, що «...можна було примкнути до нового культу Перуна, що тільки–но виник», але тут же заперечив цей варіант, тому що він не задовольняв «сердець народу»[64].

Історія – наука безваріантна, тому що трактує те, що вже було, – варіантні лише її інтерпретації. Але все ж я поставлю запитання: а якщо б для Русі наприкінці 980–х рр. не склалась напрочуд вигідна зовнішньополітична ситуація у відносинах з Візантією, якою максимально скористався Володимир, ситуація, коли правляча верхівка імперії виявилась на грані катастрофи в результаті повстання Варди Скліра та Варди Фоки в її азіатських провінціях, що, як вважається, послужило поштовхом до низки

подій, які завершилися прийняттям Руссю християнства як державної релігії? Або якщо б великому київському князю не вдалося взяти Херсонес (Корсунь), що послужив віном за візантійську принцесу Ганну, одруження на якій поставило останню крапку у «виборі вір» у загальнодержавному масштабі (якщо, звичайно, облога Херсонесу не була здійснена Володимиром заради «приведення під імперську руку» жителів міста, що підтримали малоазіатських повстанців)? Адже зовнішньополітичний та релігійний боки хрещення Русі нероздільні, «йшли рука в руку».

Тому, на мій погляд, немає переконливих перешкод для припущення історичної можливості реалізації на Русі п'ятої релігійної альтернативи. І особисте хрещення Володимира за кілька років до офіційного прийняття християнства як офіційної державної релігії не мало пригнобленого значення – його бабуся, християнка княгиня Ольга не один рік досить успішно керувала язичницькою країною, та й Володимир знищив офіційний культ Перуна далеко не одразу після того, як сам прийняв віру Христову.

Історичні паралелі п'ятої релігійної альтернативи лежать на поверхні. Наприкінці XIV ст. переважна більшість населення Великого князівства Литовського, Шемайтіського та Руського складали православні східні слов'яни, а половина жителів Вільни (Вільнюса) сповідувала православ'я[65]. У 1246 р. великий литовський князь Міндовг (середина 1230–х – 1263 рр.) прийняв православ'я, у 1252 р. «хрестився у віру латинську», а пізніше повернувся до язичництва. До 1268 р. великим князівством правив його син, князь–інок Войшенк. Великий князь Гедимін (1316–1341 рр.) все життя залишався язичником[66]. Згідно зі звітом послів до Гедеміна від папських легатів, які прибули в Ригу у 1324 р., великий литовський князь говорив їм: «Якщо коли–небудь я мав намір хреститися, то нехай мене сам Диявол хрестить... Говорив я ще, що дозволю християнам молитися за звичаєм їхньої віри, руським – за їхніми звичаями і полякам по своєму, а самі ми будемо молитися за нашими звичаями»[67]. Ольгерд (1345–1377 рр.) спочатку був хрещений в православ'я, але вступивши на великокнязівський престол, звернувся до язичництва і навіть інколи переслідував християн–литовців, хоч це не заважало тому, що його діти були виховані у православ'ї, під кінець життя Ольгерд знову став православним[68].

І лише при Ягайлові (близько 1350–1434 рр.) згідно з умовами Кревської унії 1385 р. між Польщею та Великим князівством Литовським християнство католицького обряду було оголошено офіційною державною релігією Литовсько–Руської держави, і великий князь, що прийняв за умовами унії католицизм, отримав хресне ім'я Владислав, приступив до масового хрещення литовців–язичників.

Таким чином, почавшись з реформування в межах язичництва, зазначені вище релігійні пошуки правлячих верхів Давньоруської держави через кілька років привели Володимира до введення християнства на Русі як офіційної державної релігії. Але ще раніше, починаючи з 980 р., проявилася їхня монотеїстична спрямованість (мова повинна йти саме і тільки про спрямованість, тому що, відверто кажучи, «перша релігійна реформа» відобразила ситуацію супремотеїзму, тобто таку, в якій один з богів політеїстичного пантеону, займаючи першорядне значення, підпорядковує собі всі інші божества (у випадку з київським пантеоном – майже всіх, крім Велеса); наступним кроком релігійного розвитку після супремотеїзму є монотеїзм. Тому можна сказати, що «перша релігійна реформа» великого князя Володимира Святославовича стала свого роду язичницьким прологом, який певною мірою розчистив ідеологічний та психологічний грунт для введення християнства на Русі.

Великий дослідницький інтерес становить стаття ПМЛ під 988 р., в якій йдеться, до речі, про фінал «першої релігійної реформи» в столиці Давньоруської держави. Текст літопису повідомляє про те, що після взяття Корсуня й особистого хрещення великий князь «...приде Киеву. Яко приде, повелъ кумиры испроврещи, овы мсѣщи, а другия огневи предати. Перуна же повелъ привязати коневи къ хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, двенадцать мужа пристави тети жезльемъ. Се же не яко древу чюющю, но на поруганье бѣсу, иже прелщаше симъ образом человѣки, да възмездье примисть от человѣкъ... Вчера чтимъ от человѣкъ, а днесь поругаемъ. Влекому же ему по Ручаю къ Днѣпру, плакахуся, его невѣрним людве, еще бо не бяху прияли святого крещенья. И пристави Володимиръ, рекъ: «Аще кде пристанеть, вы отрѣвайте (відштовховуйте. – М.Ю.) его от берега; донтеже порогы пройдеть, то тогда охабитеся (залиште. – М.Ю.) его». Они же повелъная створиша. Яко пустиша и проиде сквозъ порогы, изверже и вътръ нас рънь (мілина. – М.Ю.), и оттолъ прослу Перуня Рънь, якоже и до сего дне словоть»[69]. Тільки після повалення кумира (колишнього «бога богів») відбулося хрещення киян[70]. Потім Володимир «повелї рубити церкви и поставляти по мѣстам, иде же стояху кумирі. И постави церковь святаго Василья на холмъ, иде же стояше кумиръ Перун и прочии, иде же творяху потребы князь и людье»[71].

Про знищення київського капища містять інформацію й інші джерела. В основному мало відрізняються від літописної розповіді відповідні пасажі особливого «Слова о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь» [72] і «Жития св. Владимира»[73]. Згідно з Проложним Житієм Володимир «...пришедъ в Киевъ изби вся идолы, Перуна, Хорса, Даждьбога и Мокошь, и прочая кумиры»[74]. В «Памяти и похвале князю Владимеру» Іакова Мніха вказується, що онук Ольги « крести же и всю землю Рускую от конца и до конца, и почанскыя богы, паче же и бъсы, Перуна и Хъроса и ины многы попра, и скруши идолы, и отверже всю безбожную лесть»[75].

Після хрещення киян наступним політично закономірним кроком повинно було стати хрещення жителів другого великого центру, «другої столиці» Древньої Русі – Новгорода, яке також, природно, супроводжувалось знищенням язичницьких капищ та поваленням кумирів. У ПМЛ свідчення про хрещення новгородців відсутні, однак їх зберіг Новгородський перший літопис за 989 р., в якому повідомляється: «Крестися Володимирї и вся земля Руская; и поставиша в Киевї митрополита, а Новуграду архиепископї Аким Корсунянинї, и требища разруши, и Перуна посъче, и повелъ влещи въ Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу (болото, нечистоти. – М.Ю.), биюще жезлъемъ; и заповъда никому же нигде же не прияти. И иде пидьблянинъ (житель підгороднього села Підьби. – М.Ю.) рано на ръку, хотя горънци (глиняні глечики; село Пітьба, за археологічними даними, в давньоруські часи було великим центром виробництва кераміки [76].– М.Ю.) вести в город; сице Перунь примлы къ берви (плоту з колод. – М.Ю.) и отрину и шистомъ: «ты, рече, Перушице досыти еси пилъ и ялъ, а нынъ поплови прочь»[77]. За даними «Історії Російської» В.Татіщева, христманізацію Новгорода проводили все той же дядько великого князя Добриня та тислецький Володимира Путята, причому хрещення новгородців супроводжувалось насильством[78].

До цього часу в історіографії, здається, не висловлювалось серйозних сумнівів у достовірності літописних та інших розповідей про зруйнування київського та новгородського язичницьких капищ. Складені вони були, вірогідно, через кілька десятиліть після прийняття християнства, коли ще були живі деякі очевидці цієї події,

досить вірогідно, на основі усних народних переказів, що закарбували зафіксовані в народній пам'яті яскраві подробиці повалення кумира ще недавно верховного загальнодержавного «бога богів». Високий ступінь їхньої аутотентичності реальним подіям в Києві та Новгороді засвідчується тим, що літописці, в деталях передавши маніпуляції з київським та новгородським ідолами Перуна, не зрозуміли реального змісту записаного ними, традиційно звівши все до християнського топосу «збещещення дияволів». Саме ці подробиці роблять дедалі можливішим інакше інтерпретувати події у Києві та Новгороді порівняно з тим, як вони бачаться деякими сучасними дослідниками. Російський історик О.Рапов, наприклад, вважав, що все зроблене з київським ідолом Перуна було розраховано на те, щоб скомпрометувати, принизити цього бога в очах воїнів–язичників Володимира перед киянами та всіма жителями Русі, показавши безсилля Перуна й інших повалених «поганських» божеств[79]. Дослідник, по суті, йде за літописцями–християнами, які побачили в київських та новгородських подіях 988 і 989 рр. тільки й виключно приниження язичницьких «богів–дияволів» і особливо головного з них – Перуна. Такий підхід абсолютно не бере до уваги світосприйняття народного язичницького середовища тієї епохи, з яким повинен був рахуватися, чого не міг не враховувати великий князь Володимир, «розчищаючи грунт» для введення християнства. А воно, звичайно, істотно відрізнялося від способу мислення віруючого християнина–літописця і ще більше – від раціонально–прагматичного мислення європейця кінця XX – початку XXI ст.

Особливу точку зору висловив І.Я.Фроянов. «Над Перуном був влаштований своєрідний язичницький суд, – писав він, – що супроводжувався покаранням – тягненням і биттям «жезлами». Цей суд здійснюють «дванадцять мужів», приставлених до Перуна, щоб бити його. «Дванадцять мужів» – обов'язковий атрибут язичницького суду східних слов'ян[80]. Інший російський історик Ю.В.Кривошеєв також розцінив події у Києві 988 р. як суд над Перуном, але на інших засадах: оскільки кинутий у воду кумир громовика не затонув, то це в очах язичників свідчило про його вину. Тому він втрачає будь–яке довір'я і авторитет[81]. «Таким чином, можна сказати, що прелюдія прийняття християнства на Русі відбувалася за язичницьким сценарієм, язичницькою дією, традиційною для давньоруського суспільства»[82]. УВ принциповому плані з останнім положенням, як буде показано вище, не можна не погодитись, але в цілому до точок зору і І.Я.Фроянова, і Ю.В.Кривошеєва повною мірою відноситься наступне зауваження Ю.М.Лесмана: «Для реконструкції необхідно знати культову мову древньої культури. Неконтрольований політ фантазії швидше дискредитує роботу в цьому напрямку, ніж приносить нове в науку»[83]. У цитованому сегменті статті ПМЛ за 988 р. про події у Києві впадає у вічі та підкреслена увага, яка була приділена Володимиром Святославовичем саме Перуну. Якщо інші ідоли були просто повалені, посічені або спалені, то «падіння» загальнодержавного верховного бога супроводжувалось складними і, як буде показано далі, повними для сучасників змісту досить адекватно «зчитуваними» сакрально–магічними діями. Для зручності подальшого аналізу необхідно розкласти їх на суттєві змістовні одиниці.

1. Кумир Перуна стягують із Старокиївської гори і кидають у воду, в притоку Дніпра Почайну (Ручай).

2. При стягуванні ідола прив'язують до конячого хвоста.

3. На шляху до Ручаю кумира б'ють масивними палицями (жезльемъ) спеціально призначені «мужі».

4. Цих «мужів» дванадцять.

5. Коли Перуна волокли Ручаєм до Дніпра, народ, що зібрався, плакав («плахуся его невърним люди»).

6. За наказом великого князя ідол Перуна супроводжують за Дніпровські пороги, ніде не дозволяючи йому прибитися до берега.

Трохи менше в деталях послідовність подій в Новгороді (або, що найвірогідніше, з самого початку маніпуляції з Перуновим ідолом були тут не настільки явними, як у Києві), але головні складові її ті ж:

1. Кумира Перуна зрізують (посъче), тягнуть і кидають у воду, у Волхів.

2. Відсутнє.

3. По дорозі до річки його б'ють палицями (жезлъемъ).

4, 5. Відсутнє.

6. Ідол Перуна Акім Корсунянин наказує «никому же нигдъ же не прияти», тому пидьблянін подібно до київських «мужів» Володимира, відштовхує його від плоту, до якого кумира прибило течією.

Описані в літописі маніпуляції з кумирами Перуна не носять характер чогось ізольованого, принципово оригінального, що не знаходить аналогій, паралелей. Вони подібні до великої групи обрядів, що побутували, а частково збереглися і донині у деяких європейських народів, у тому числі і східнослов'янських, на що в історіографії в принциповому плані вже давно було звернуто увагу.

Як відомо, одним з головних календарних свят у східнослов'янських народів був Іванів день – 24 червня (за старим стилем), який ще називався Івана Купала чи просто Купала. Це древнє річне свято з прийняттям християнства було приурочене до дня Різдва Івана Хрестителя, звідки й отримало сучасну назву. На Поліссі (Білорусь) однією зі складових купальського обряду було знищення антроморфної ляльки, що називалася «відьма». «Смерть» відьми, за спогадами учасників та очевидців цього ритуалу, відбувалася наступним чином: «Відьму робили з ганчірок дівчата, настромлювали на жердину, несли селом, а хлопці кидали в неї камінням. Несуть в озеро і топлять. Занесуть у рів, палицями заб'ють»[84]. «Як не було води – спалять відьму... Засунуть у рів, кинуть, палицями заб'ть», «Відьму тую букагами били, на землі били. У воду кидали...», «Робили відьму, били її палицями, приказуючи: «Купала била, відьму забила», «Поб'ють відьму і під міст кинуть»[85].

У деяких російських губерніях майже в той же час, що і Купалу, справляли Ярилів день, причому там, де Купалу не святкували. У XIX ст. у Костромі існував наступний обряд «похорон Ярила». У неділю Всесвятської неділі «народ збирався на площу після обіду. З його середовища вибиралася стара людина; на нього одягали старий, поношений одяг, клали на руки гріб з опудалом – Ярилом. Після чого починався хід з міста в поле. Жінки голосінням і плачем висловлювали скорботу та відчай... У полі викопували палицями могилу й ховали Ярила з плачем»[86]. В Україні під час «похорону Ярила» жінки голосили: «Який же він був хороший!.. Не встане він більше! О, як же нам розлучатися з тобою? І що за життя, коли тебе нема? Піднімись хоч на годинку! Але не встає і не встане...» [87]. Звертаючи увагу на купальську обрядовість, необхідно зазначити, що в головному купальському наспіві, поширеному на більшій частині Білорусі, музикознавці простежують інтонації традиційних похоронних плачів, традиційного голосіння і пов'язують це з тим, що ядром купальського дійства було спалення або потоплення ритуального символу (опудало, деревце тощо), що зближує його з похоронною обрядовістю та відповідними плачовими інтонаціями.

Порівняння виокремлених елементів літописних розповідей про повалення київського та новгородського кумирів Перуна і народних звичаїв, що мають язичницьку підоснову, демонструє їхню очевидну структурну тотожність. Збігаються набір і порядок дій (побиття палицями, потім кидання у воду); об'єкти дій (антропоморфні ідоли – антропоморфні опудала); знаряддя дій; обслуговуючі ритуальні тексти.

Все це дозволяє зробити висновок, що Володимир у Києві та його наближені в Новгороді діяли не спонтанно, що повалення «бога богів» Перуна тут було проведено відповідно до язичницьких ритуалів, язичницької обрядовості.

Загальна ідея ритуально–магічних дій, що проводилися з втілюючими Перуна кумирами наприкінці X ст. та з антропоморфними опудалами, ляльками під час календарних народних свят через тисячоліття, достатньо ясна. Ця ідея полягала у вигнанні, випровадженні, усуненні небажаного, відчутного як небезпечний, «нечистий», об'єкта через його знищення, тобто «перевід» зі світу життя у простір смерті, в «інший світ», на «той» світ. І на цьому рівні розкривається глибинна родинність «провідних» ритуалів, обрядів «випроваджування–знищення» з похоронним обрядом, для якого мотиви «проводів», подолання кордонів між «тим» і цим світами є кардинальними.

Основний спосіб знищення «нечистих» ритуальних об'єктів у народних «провідних» обрядах – це спалювання, розривання на частини (пригадаймо той момент, коли Володимир наказав порубати і спалити інших кумирів київського пантеону), сплавлення водою, поховання в землі, викидання в ями, болото, на кладовище, на межі полів, за село, тобто вигнання за край живого простору. При цьому способи могли накладатися один на одного чи здійснюватись послідовно один за одним, створюючи ефект підсилення, помноження семантики «знищення».

Таким чином, дії, здійснені адміністрацією великого князя Володимира в Києві та Новгороді, були язичницьким обрядом «вигнання–випровадження», навіть «похорону» кумирів колишнього верховного божества Перуна, а, відповідно, і самого цього бога; подібна інтерпретація засвідчується численними і лише частково наведеними вище етнографічними паралелями.

Для «вигнання–знищення» Перуна, який став небажаним, було використано кілька способів, один з яких можна оцінити як головний, а інші розглядати як підсилюючі ідею «знищення–позбавлення».

Центральним є перенесення ідола Перуна з суші, землі у воду, річку (Почайна – Дніпро, Волхів). В уявленні древніх слов'ян та інших індоєвропейських народів вода (річка, озеро, болото тощо) була пов'язана зі смертю, світом мертвих, «тим» світом, була житлом нечистої сили, хвороб, тобто початком, протилежним життю, що уособлювалося в даній опозиційній парі землею (сушею). Тому в «провідних» обрядах поряд зі спаленням, розриванням опудала на частини, рідше – його похованням в землі, широко практикувалося потоплення антропоморфного зображення: вода служила загальновизнаним шляхом видалення небажаного об'єкта зі світу живих у світ смерті, на «той» світ.

Як супутній головному способу можна розглядати побиття кумирів Перуна масивними палицями. Зміст цієї дії прозорий – семантична симуляція фізичного «убивання–умертвлення». Не випадкова при цьому, звичайно, кількість київських «мужів», що здійснювали її, – дванадцять. У міфології багатьох народів світу, в тому числі і слов'ян, число дванадцять було позитивно відзначеним (щасливим) та сакральним (порівняємо: дванадцять верховних богів в Греції і Римі; дванадцять най-

важливіших богів асов у скандинавській міфології; дванадцять колін Ізраїлю; дванадцять апостолів Христа тощо).

Найменш прозорий і особливо інтригуючий факт прив'язування ідола Перуна до хвоста коня при стягуванні його зі Старокиївської гори. З точки зору раціонального мислення, так званого здорового глузду, ця дія непояснювана й навіть абсурдна: тягнучи під гору великого важкого, мабуть, дубового (дуб – сакральне дерево індоєвропейського (слов'янського) громовержця) ідола, кінь запросто міг позбутися хвоста. Але якщо підійти до питання з урахуванням загального сакрально–містичного контексту того, що відбувалося, то можна спробувати знайти ключ до розуміння даної обставини.

Прошу пробачення за очевидний трюїзм, але доцільно тут нагадати, що кінський хвіст – це жмутик волосся. До речі, щодо волосся та його семантики – це питання вже розглядалося вище. Я тільки нагадаю. В народних уявленнях слов'ян волосся (і не тільки воно) було зосередженням життєвих сил людини. Тому, з одного боку, воно символізувало чисельнність, багатство й щастя. Однак зворотним боком цих же уявлень було те, що волосся могло виступати як джерело хвороб, нещастя, смерті, бути пов'язаним з нечистою силою, тобто персонажами «того» світу.

У слов'янських народів заборонялося розчісувати волосся в позаурочні, обмежені заборонами дні, «щоби вовки не поїли стадо», «щоби не кусали змії» (серби), «щоби смерть не прийшла до чоловіків» (Македонія). Подібне заборонне розчісування волосся призводило до виникнення хвороби волосся (Чернігівщина)[88]. У поєднанні з магічними діями за допомогою волосся можна було навести хворобу. Розпущене й непокрите волосся вважалося характерною ознакою жіночих персонажів нечистої сили: русалок, відьом тощо[89].

Як посилюючий основний спосіб «вигнання–спровадження» виступало не просто кидання у воду, але сплавлення кумирів вниз річками Дніпро та Волхів. З джерел очевидно, що їх намагалися «випровадити» максимально далеко, туди, де закінчувався «свій» простір, «своя» територія: споряджається спеціальний загін для відштовхування київського ідола Перуна від берега Дніпра і «спровадження» його за Дніпровські пороги; Аким Корсунянин забороняє жителям Новгорода та новгородським землям «приймати», тобто фактично вимагає відштовхувати від берега кумир Перуна, що плив Волховом.

Не відомо, до якої межі було вказано плисти новгородському Перуну і чи було взагалі це вказано. Стосовно ж київського ідола слов'янського громовержця така межа вказана досить чітко – за дніпровські пороги. У свідомості слов'ян вони були тим кордоном, переходом, який відділяв їх від інших народів (печенігів, половців), іншого світу. Тому саме в цей, інший світ і потрібно було сплавляти Перуна. Після його виведення за дніпровські пороги Руська земля була ніби «оборонена», огороджена самою природою від «повернення» на Русь бога, який став небажаним. Останню обставину відзначив і білоруський вчений М.Нікольський: «... Перуна повалили і вигнали з Києва. Але бог, хоча і повалений, міг знову повернутися і покарати за відступництво; тому Володимир зробив спеціальне розпорядження стосовно вигнання Перуна: особливі люди повинні були кинути Перуна у воду і підштовхувати його, поки він не пройде пороги»[90].

В зв'язку з цим суттєво, що дніпровські пороги, не виключено, в язичницьких уявленнях було і сакральне маркіровані. В.Іванов та В.Топоров вважали, що вони були одним з місць, до яких у східних слов'ян приурочувалася дія головного міфу,

тобто боротьби Перуна та Велеса, а саме виникнення порогів стало наслідком цієї боротьби[91].

У контексті «провідної» і «похоронної» обрядовості слід оцінювати й «плач» киян за Перуном. Це було не просто вираження язичниками горя з приводу повалення та вигнання їхнього бога, як то видавалося християнину літописцю. У похоронному обряді наших предків оплакування спрямоване на те, щоб зробити факт смерті кінцевим, відділити покійника від живих і тим самим зміцнити межу «життя–смерті».

Таким чином, напередодні хрещення киян відбулися не тільки знищення у столиці Стародавньої Русі головного язичницького загальнодержавного капища та знищення в ньому кумирів. Відбулося, згідно з традиційною язичницькою обрядовістю, «вигнання–випровадження» чи «поховання–знищення» колишнього бога богів – Перуна. Аналогічні дії пізніше були здійснені в Новгороді. Як раніше два кумири Перуна були поставлені в двох ключових центрах Русі, що знаменувало офіційне конституювання культу верховного загальнодержавного божества, так через кілька років з тих же ідолів Перуна (а, отже, і його самого) публічно «вигнали–випровадили» відповідно до язичницької провідної обрядовості. Це був кінець спроби загальнодержавної язичницької реформи. Використовуючи слова О.Карташова, можна сказати, що «при такій схемі подій весь той детальний і картинний матеріал, який перед нами розгортає внутрішньо неусвідомлений фільм «Повісті минулих літ», отримує свій зміст: інше тверезо–реальне трактування»[92].

Можна вважати, що публічне «випровадження» Перуна з самого початку мало розрахунок впливу на психіку та психологію жителів Давньоруської держави. Цей акт був, вірогідно, спрямований на надлом традиційної язичницької свідомості, на його підготовку до прийняття християнства, на переконання «невірних» у тому, що з язичництвом, яке до того моменту офіційно персоніфікував Перун, покінчено, і кінець цьому невідворотний. Верховний бог давньоруського язичництва був «випроваджений–вигнаний» на «той» світ без клопоту, що семантично читається, зрозумілим і наочним для населення чином, за допомогою язичницьких ритуально–магічних обрядових акцій, добре їм відомих із щорічних календарних язичницьких дій. Тим самим «кінець» язичництва ніби самим же язичництвом санкціонується, закріплюючись у своїй безповоротності. В цьому, мабуть, і могло полягати ядро задуму Володимира: переконати язичників відмовитись від язичництва засобами самого язичництва, а не просто силою, примусом. Подібна ситуація досить пояснювана для перехідного від язичництва до християнства періоду, для якого характерно «саме чудернацьке переплетіння старих звичаїв, що коливалися та незміцнілих нових»[93]. Тепер шлях християнству був певною мірою розчищений, і воно повинно було з'явитися не як релігія, нав'язана мимоволі, а як така, що органічно прийшла на місце «випровадженого» язичництва. Саме такою і була послідовність подій: «вигнання–похорон» Перуна (і Велеса, що також досить високо шанувався) – початок масової християнізації жителів Давньоруської держави.

Тому не тільки сама «перша релігійна реформа», а й її продумано «зрежисерований» фінал можуть бути оцінені як свого роду пролог хрещення Русі.

І ще на одну обставину необхідно звернути увагу, щоб краще зрозуміти і відчути те, що відбувалося в ті переломні роки. Не дивлячись на зовнішню «жорстокість» «вигнання» Перуна на «той» світ, побиття палицями, кидання у воду як світ смерті, не слід забувати, що всі ці дії були складовою частиною «провідної» обрядовості, а, отже, не носили характеру спеціального, підкресленого приниження Перуна. Наслідування язичницьким ритуалам свідчить про те, що до Перуна ставились не як до

«диявола», нечисті, а як до бога, причому достатньо могутнього, щоб навіть відгородити Русь від його сили печенізькими степами та дніпровськими порогами, за які свідомо був випроваджений київський кумир Перуна за особливою вказівкою, потрібно підкреслити це, великого князя, що вже став християнином.

Сама організація «проводів–поховання» Перуна психологічно й сакрально була можлива лише за умови, що не втратилася віра в реальну могутність, діючу силу цього язичницького бога. «Провідні» обряди стосовно шматка дерева, якими були київський і новгородський кумири Перуна з точки зору християнської релігії, – дурниця, абсурдна надмірність, але вони абсолютно доцільні стосовно ідолів, які стали небажаними, але зберегли божественну могутність «першого» небожителя.

Не можна не рахуватися і з наполегливими вказівками на те, що саме великий князь Володимир був ініціатором і керівником, прямим (Київ) чи дотичним (Новгород), «вигнання–поховання» ідолів Перуна. Думаю, досить правомірно поставити запитання: чи не міститься в літописних розповідях про фінал «першої релігійної реформи» непряма вказівка на те, що новохрещений Володимир напередодні хрещення Русі ще й сам не втратив віри у божественну сутність язичницького Перуна, не можна. Адже в поклонінні великокнязівському дружинному богу–покровителю він був, поза сумнівом, вихований; з вірою у могутність Перуна прожив роки; кілька років насаджував на Русі культ небесного громовика як загальнодержавного? Якщо це так, то дана обставина дозволяє краще сприймати глибину того світоглядного і психологічного перелому, який переживали на рубежі 980–990–х років і населення Русі, і глава Давньоруської держави.

Своєрідним епілогом «першої релігійної реформи» можна вважати глибоко символічний акт – зведення церкви св. Василя на місці київського капища. В ПМЛ за 980 р. після розповіді про створення великим князем кумирні в столиці та жертвоприношеннях там, вказується: «Но преблагий Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмъ (де знаходилась створена Володимиром могильна. – М.Ю.) нынъ церкви стоить, святого Василья есть, якоже послъди скажемъ».[94] Справді, літописець повертається до цієї теми в статті за 988 р.: Володимир після хрещення киян «повелъ рубити церкви и поставляти по мъстамъ, иде же стояху кумири. И постави церковь святого Василья на холмъ, иде же стояше кумиръ Перунъ и прочии, иде же творяху потребу князь и людье».[95]

5.3. Початок християнізації Русі

В «Повісті минулих літ» за 986 р. поміщена дидактична новела про вибір віри князем Володимиром. Те, що сюжет у когось запозичений, поза сумнівом, тому аналогічна розповідь є в «Листі царя Іосифа» і вона також звідкись взята. Це, однак, не означає, що в основі літописної розповіді не міститься жодних історичних фактів.[96] А що все ж таки було?

Володимир захопив золотий стіл київський грубою силою. Тим же шляхом він розширив межі своєї держави, тим самим заживши багато ворогів як серед сусідів, так і серед підданих. Щоб утримати владу, потрібні сила і популярність. Перша була, другої не вистачало. Особливо не вистачало відвертості, яка завжди з'являється в релігії, де симпатії безкорисливі. Радники Володимира це розуміли. Враховували

вони й складність зовнішньополітичної ситуації, особливо після болгарських невдач: походу Святослава на Дунай та походу Добрині на Каму. Проблема союзників стала надзвичайно актуальною. Але і вона розв'язувалася шляхом прийняття того чи іншого вірування, яке відігравало роль політичної програми. Однак і тут запорукою сталості була відвертість, без якої не було довір'я, а отже, і союзу. Відповідно, потрібно було вибрати програму, прийняту і для підданих, і для правителів, і для одного з сильних сусідів.

Злі балтійські боги не подобались киянам, серед яких у 964 р. [97] почало поширюватись православ'я, хоч воно ще не стало державною релігією. Тому в Київ знову почали проникати місіонери з Півдня (греки), зі Сходу (болгари) та із Заходу (німці), а князь прислуховувався до проповідей, тому що помилка у виборі віри могла вартувати престолу й голови. Необхідно було все зважити.

Прийняти іслам Володимир, згідно з ПМЛ, відмовився через заборони пити вино. Хоча справа була не в особистій пристрасті князя до алкогольних напоїв, а в ритуалі спілкування з дружиною – спільній трапезі, на якій обов'язково пили хмельні напої – пиво і мед – заради веселощів, а не сп'яніння. Відмова від традиції спільних трапез обіцяла князю втрату зв'язку з дружиною, яка б побачила в цьому зневагу.

З католиками Володимир взагалі відмовився розмовляти, пославшись на те, що попередні контакти не дали результатів. Очевидно, він мав на увазі місію єпископа Адальберта до Ольги та її відмову прийняти латинську віру. Але, можливо, відігравали роль і пізніші події, що відбувалися в Італії та мали значення для всієї Європи.

До IX ст. Сицилія та південна Італія були складовою частиною Візантії, але як тільки в західній частині Халіфату бербери перехопили ініціативу у арабів, вони розвинули наступ по всьому Середземному морю. Протягом двохсот років прекрасна Сицилія була ареною жорстокої війни, подібної до тієї, яка за півтори тисячі років до цього відбувалася між еллінами та пунійцями. І цього разу сили супротивників були рівними, і так же у війну втрутилась третя сила – Рим, яким правив німецький король Оттон II, умовивши своїх підданих на імперському сеймі у Вероні в 983 р. почати війну проти греків і сарацин. Цей факт показує, що вже наприкінці X ст. «християнський світ» католицького Заходу розглядав грецьких схизматиків як «чужих», нарівні з мусульманами. І це був тільки початок процесу відчуження. Століття по тому рицарі йшли на схід, стверджуючи, що «так хоче Бог», а тут поки що феодали погодилися з тим, що «так хоче Оттон II». Але різниця не є принциповою.

Київські дипломати прекрасно розуміли, що сумістити латинську та грецьку орієнтації неможливо. Тому вони відмовились від утомливого й непотрібного диспуту, що й відображено в літописі, де розміщений панегирик грецької віри. Але йому передує короткий діалог з хазарськими іудеями, на якому я хочу зосередити увагу.

«... Прийшли хазарські євреї і сказали: «Чули ми, що приходили болгари і християни, навчаючи тебе кожний своєї віри. Християни ж вірують у того, кого ми розіп'яли, а ми віруємо в єдиного бога Авраама, Ісаака і Іакова». І запитав Володимир: «Що у вас за закон?» Вони ж відповіли: «Обрізатися, не їсти свинини й зайчатини, берегти суботу». Він же запитав: «А де земля ваша?» І відповіли: «В Ієрусалимі». Знову запитав він: «Чи дійсно вона там?» І відповіли: «Розгнівався бог на отців наших і розсіяв нас по різних країнах за гріхи наші, а землю нашу віддав християнам». Сказав на це Володимир: «Як же інших навчаєте, а самі відторгнуті богом і розсіяні: якщо би Бог любив вас і закон ваш, то не були б ви розсіяні по чужих землях. Чи і нам того ж хочете?»[98].

Текст складений у XII ст., тому що в X ст. Палестина належала арабам, а хрестоносці володіли Ієрусалимом в 1099–1187 рр. Але річ не в цьому – текст фіксує спробу хазарських іудеїв прибрати до рук київського кагана подібно до того, як це вийшло з ітильським. Тоді Русь швидко опинилася б на становищі хазар. Але Володимир був достатньо проникливим і віддав перевагу союзу з безпечними греками.

Зрозуміло, що місії мусульман та іудеїв передували війні з болгарами і захарами, тобто мали місце не пізніше початку 985 р., оскільки руські війська в 987 р. взяли участь у придушенні повстання Варди Фоки в Малій Азії, то виходить, що невдалий похід на болгар і вдале підкорення Північного Кавказу припадають на кінець 985–986 рр. Після цієї війни іудео–хазари опинилися в складі Русі, але не як уряд при новообраному князі, а як обивателі окраїнного міста в одному з удільних князівств – Тмутараканському. Пояснення переваги грецької віри, що міститься в «Повісті минулих літ», не дивлячись на деталізованість розповіді Нестора, здається частково упередженим і певною мірою поверхневим. У X – XI ст. іслам поширився серед тюрок, які справді вина не пили, але пили кумис та молочну горілку (арака). Хіба не міг Володимир виключити з числа заборонених напоїв мед і пиво, а виноградне вино залишити для особистого користування, тим більше, що на Русі воно було дорогим через необхідність привозити його з Константинополя? А тим більше відмова розмовляти з німецьким монахом пояснена зовсім незадовільно. Очевидно, в літописі багато недоговорено, а якщо так, то про це необхідно подумати.

Цікаво також, що, заперечивши іудаїзм, наші предки X –XI ст. з цікавістю читали Старий заповіт, часто його цитували і, видно, не ототожнювали древню релігію палестинських євреїв з талмудичним іудаїзмом. В XXI ст. невідповідність цих двох вірувань ясна для спеціаліста–історика, але виходить, що тисячу років тому в цьому не сумнівалися просто освічені люди. Так чи інакше, несприйняття іудейської віри, яка поширювалася в X ст. виключно статевим шляхом, – не загадка. Дуже пам'ятний був приклад нещасної Хазарії. А ось причинами відмови від мусульманства та католицтва – річ не така проста.

У IX та X ст. по всьому культурному світу поширились світосприйняття, які називаються антисистемами (детальну характеристику антисистеми я дав у першому розділі). Виняток становили тільки Русь, народи Сибіру й частково Візантія, яка наприкінці IX ст. справилася зі своєю антисистемою – павлікіанством – і ще не зіткнулася з новою антисистемою – богумільством. Окремі нечисленні маніхейські общини ховалися в Македонії, на кордоні з Сербією, та в Західній Болгарії. Вони не здавалися небезпечними, тому що їхній час ще не настав.

Проте в арабо–мусульманському та романо–германському культурних світах антисистеми існували і діяли, причому їхні віровчителі носили маски мулл і монахів–теологів. Спостережливі посли князя Володимира не могли не помітити суперечливості, що панувала у величезних культурах Заходу та Близького Сходу. Мабуть, є необхідність подивитись очима послів Володимира на все те, що відбувалося в тодішньому цивілізованому світі, а потім зробити «емпіричне узагальнення, за доведеністю рівне спостереженому факту».

До IX ст. східна й західна християнські церкви, попри етнографічні відмінності та політичні непорозуміння, відчували себе єдиним «тілом», чи науково цілісною системою. І раптом виявилось, що між ними з'явилася тріщина, яка за три століття перетворилася у прірву. Сама собою суперечка папи Миколи I з патріархом Потієм не могла бути причиною розколу. І за більш важливих непорозумінь єпископи та

клірики знаходили прийнятний вихід. І якщо греки знайшли спільну мову з мусульманами – мутазелітами – вільнодумцями, що визнавали свободу волі, то франки запозичили східну мудрість у ісмаїлістів (антисистемна спільнота, про яку йшла мова у першому розділі), що ховалися в Північній Африці під маскою шиїзму – вчення, дозволеного в країнах ісламу. Це вчення передавали французам та італійцям, які навчалися в Іспанії, тамтешні вчителі–євреї, звичайно, у своїй інтерпретації. Європейці сприймали східні філософеми в міру своїх сил критично, але для антикритики одного таланту мало, потрібна наукова традиція, яку в IX ст. ще потрібно було створити. І це було зроблено в двох варіантах: схоластичному та єретичному. Перший сформульований як принцип у IX ст., а другий – у XI ст. Таке поєднання світовідчуттів і відрив від ортодоксії принесли західним християнам багато страждань. Попри те, що вивчення тонкощів теології було важким, знайшлися люди, які за це взялися. Палкий вчений – монах Скот Егігена вивчив грецьку мову, став перекладачем Діонісія Ареопагіта, Орігена та Максима Сповідника, отримав багато свідчень про індійську філософію «каріка» і створив власну космологічну систему, принципи якої дожили до нашого часу в деяких школах європейського ідеалізму[99]. Головна праця Ерігени «Про поділ природи» містить основну ідею, яку я передам коротко.

Природа – це всесвіт, що ділиться на чотири види буття: творене, але не створене; створене і творене; створене, але не творене; нестворене і нетворене. Перше запропоновано вважати Богом, про якого ми нічого не знаємо, і Він сам не знає, що він є, не маючи ні початку, ні кінця. Бог не може діяти, тобто рухатись, але не може й не рухатись; Йому заважає воля, через яку Він хоче бути всім. Стосовно предметів світу Він – «небуття»; стосовно ідей – причинність і потенційність; стосовно себе – «божественний порок», тому що як монада Він рівний самому собі. І це небуття безперервно виливається та утворює нечисленні потенції, які в свою чергу через засвоєння форм стають дійсністю (Чим не пантеїзм?).

Це страшне небуття прагне стати буттям і завдяки наявності у нього волі утворює Трійцю, де Син – перетворення описаного ніщо в об'єкт – єдиний першообраз, який переходить у велику кількість форм. Ці «форми», видно, платонівські ідеї – еманації, які перетворюються в об'єкти і які розкривають як людські душі, що «творяться і творять». Вони – частково ідеї, в яких Бог досягає самосвідомості, але оскільки Бог є небуття, то душі, які є еволюцією небуття, незбагнені для Бога[100].

Сам Ерігена розумів, що молитися «небуттю», яке народило світ випадково – шляхом еманації, а не актом творення – і яке не відає про його існування, неможливо. Якщо молитва не почута, вона не потрібна. Тому він запропонував замінити віру знаннями. «Істинна філософія є істинна релігія». Нехай так, але наукове знання, що називається філософією, безперервно змінюється. Таким чином, згідно з Ерігеном, повинні змінюватись і догмати, в тому числі принципи, викладені вище. Але що тоді критерій істинності суджень? Досвід? Але ж не в досвіді сприйнятий Ерігеною «божественний морок».

І нарешті, в концепції Ерігени всупереч свідченням Євангелія немає місця диявола як супротивнику та спокуснику Христа. Тут Ерігена наслідує авторів II – III ст., які намагались сумістити строгий монізм з прямими словами Христа про спокусу в пустелі[101].

В епоху пізньої античності проблема диявологенезу дебатувалася неодноразово. У II ст. диявола в церковну догматику ввів Іриней Ліонський, визначивши йому в ній точне місце. Іринею ж належить і чітко виражена думка про те, що диявол створений

подібно до інших ангелів, що він за природою своєю добрий, володіє свободою волі і не зміг би творити однаково добре та зле, але за власною волею і виною став злим і творить лише одне зле. Він «зловжив» своєю свободою завдяки присутнім йому гордовитості, зверхності та пихатості, а також значною мірою заздрощам; за ці властивості він, за словами Еригена, був вигнаний з неба на землю і перетворився у своєрідного недостойного Бога ангела. Особливо сильно розгорілися його заздрощі, коли він упевнився, що у Адама та Єви є діти; він спровокував тому Каїна на вбивство брата, люб'язного Богу, і став родоначальником смерті, яка триває й донині. Крім вказаних властивостей, на падіння диявола з неба впливала ще і його нестримна хтивість, причина падіння диявола з неба численних ангелів, які гналися за дочками смертних. Від співжиття з ними ангелів, що так низько впали, з'явилися «недостойні небожительства» демони, помічники та співробітники диявола, які блукають світом і роблять людям багато поганого. За словами Іринея, падіння диявола відбулося в період між створенням людини та її спокутою, причому він (диявол) тілесний, хоча його тіло «менш фізичне, ніж звичайне людське тіло»[102]. Легко помітити, що версія Іринея Ліонського бере свій початок не з Євангелія, а з «Одкровення Єноха», яке датується 165 р. до н.е. Це повернення до старозавітної традиції, яка в епоху Маккавіїв зазнала суттєвих змін. В кумранських текстах викладено вчення про те, що бог знання створив духів Правди та Кривди, або світла й темряви, які борються поміж собою в «серці людини». Бог Ізраїля допомагає синам Правди, які врешті–решт отримають вирішальну перемогу[103]. Це вчення розходиться з біблейським монотеїзмом, за яким добро і зло рівнозначно йде від Яхве. Так, автор розділу 45–го Ісайї вигукує: «Той, хто створює світло і творить темряву, робить світ і створює зло – Я, Яхве, який робить це». І.Д. Амусін вважає, що на роздуми кумранців вплинула перська філософія зерванізму – вчення про Зервану – «нескінчений час», який народив і Ормузда, і Арімана. Але якщо так, то «Одкровення Єноха» – протест проти дуалізму та виправдання диявола, розлюченого надто жорстким покаранням[104]. Чому версію Єноха прийняли Іриней і Оріген – зрозуміло. В їхній час головним ворогом церкви був гностицизм. Шукаючи аргументи проти Маркіона, християнські полемісти взяли на озброєння древні ідеї, які потім повисли на них як тяжкий тягар. Орігену прийшлося висунути ідею прощення диявола богом, зрозуміло, після Страшного суду, хоч диявол абсолютно не бажав бути прощеним. Церква не прийняла версію Орігена, а й не заперечила інтерпретацію Іринея, точніше, Єноха. Тому питання про диявологенез залишалося відкритим.

У той же час Ерігена продовжував свої проповіді, вказуючи на те, що страшні привиди угодні Богу, який людей знати не хоче, а сам він – не джерело світла, а «божественна темрява»[105].

Як могли ченці монастиря Мальмесбері, де Орігена був настоятелем,молитися Темряві, яка їх і почути не може? Вони не могли не побачити в ученні свого ігумена блюзнірство і 890 р. вбили його ж власною горнильницею. А й після цього хворобливі запитання не були зняті.

Доля вчення самого Ерігена також заслуговує уваги. У бурхливе X ст. богословські проблеми не дебатувалися, але з кінця XI ст. інтерес до його ідей пробудився, і з'ясувалося, що він був винуватцем появи в західній церкві багатьох шкідливих вчень та сект. У XIII ст. книга Ерігени «Про розділення природи» була піддана осуду на помісному соборі в Сансі. Засудження підтвердив папа Гонорій III у 1225 р. З цього часу думки Ерігени були прийняті та розвинуті «не теологами, а філософами–ідеалістами: Декартом, Спінозою, Кантом, Фіхте, Гегелем»[106]. Але ця проблема ви-

ходить за межі даного дослідження. Важливіше розібратися в тому, за рахунок яких впливів виникла еклектична концепція Ерігени, тобто яким чином організований світогляд змінився химерним.

Необхідно почати з того, що вчення Ерігени не тільки не християнське, а й не релігійне. «Божественна темрява» – не особистість, а стихія, подібна до Плероми гностиків. Однак зазначені риси подібності з атеїстичними поглядами індійської філософії показують, що свої думки Ерігена запозичив від арабів. Оскільки правовірні мусульмани не сповідували атеїзму, навіть містичного, то, відповідно, це були африканські кармати (антисистемна секта), що жили скрізь під маскою шиїтів.

З їхніми ідеями Ерігена міг познайомитись при посередництві іспанських та провансальських євреїв, які, самі не розділяючи карматських ідей, були раді передати їх християнам у своїй інтерпретації. На користь цього говорить опис «створеного і того, хто творить», тобто людей, еманованих «божественною темрявою». Вони досить схожі на іманів і тому подібних благодійників людства. Збігається і жорстке ставлення до навколишнього середовища, де живі істоти позбавлені духовності, а тому не заслуговують співчуття. Іншими словами, у вченні Ерігени можна бачити спробу створити на Заході антисистему, подібну до тієї, яка в IX ст. бурхливо розвивалася на Сході. Виходить, ерігенізм – метастаза ісмаїлізму.

Однак етнічні ситуації обох регіонів були різними. На Сході всюди спостерігаються контакти на суперетнічному рівні, а на Заході при всій етнічній строкатості був один суперетнос, сформований на основі християнства, яке тут поступово почало набувати рис майбутнього католицизму, і протиприродні світоглядні вчення могли тулитися лише його окраїнами. Тому вчення Ерігени не завдало особливо великої шкоди, хоч шкода все ж таки була, тому що як вчення воно зіграло не останню роль у суперечці про божественне приречення і, відповідно, свободу волі. В цю суперечку включилися нащадки колишніх єдиновірців Блаженного Августина, точніше – люди тієї психічної будови, яка штовхала їхніх ідейних предків в маніхейські общини. Це були люди, далекі від містичної екстатичності, але досить схильні до спекулятивних фантасмагорій, які, з їхньої точки зору, пояснювали всі суперечності і відповідали на всі запитання. Теза їхня була досить простою і вичерпною – дуалізм. Місцем діяльності цих мислителів стали Італія та Південна Франція, де стикались грецькі, арабські, єврейські й прирейнські міста Німеччини, фактично незалежні від феодалів і від корони. Рейном включно до Фландрії текли разом з тоді ще чистими водами досить каламутні думки, проте як такі, що відповідали на хворобливі запитання середньовіччя. Дуалісти пропонували незаперечне розв'зання проблеми відповідальності людей за свої гріхи[107]. Вони безумовно й чітко заперечували свободу людської волі та поділяли людей на створених добрими і злими богами. Люди можуть зробити зло лише проти волі, і, відповідно, гріх не ставиться їм у провину, а може тільки відстрочити їхнє повернення «додому». Цим «поверненням» вони змикаються з космологією Ерігени з тією лише різницею, що останній заперечував злий початок; проте він називав Бога «божественною темрявою», так що невідомо, кому він покланявся: Богу чи дияволу. З точки зору його учнів–монахів, логічнішим було друге рішення, тому що «божественна темрява» («нестворене і те, що творить») приймають у себе назад не свою еманацію, тобто ідеї («створене і те, що творить») та невидимі речі, що наповнюють світ («створене і те, що не творить»), а неупокоєні душі мерців («нестворене і те, що не творить»), тобто просто «неживе», вампірів, яких люди бояться і доля яких – псевдоіснування при злій (щодо людей) активності.

Переводячи цю дилему на мову сучасних понять, можна сказати, що у системі уявлень, що виникла, роль диявола грав вакуум, який, як відомо, при зіткненні з матерією досить активний, хоча без неї позбавлений існування. Але оскільки жива уява людей того часу вимагала персоніфікації і доброго, і злого начал, то диявол і військо демонів – Вельзевул, Астарат, Астарта, Молох були прийняті як робоча гіпотеза. У такому вигляді вони дожили до епохи Відродження, давши початок теоретичному обгрунтуванню Другої інквізиції. Цей напрямок філософської думки, не дивлячись на його очевидну протиприродність, поступово зміцнював позиції і популярність та фігурував поряд з реалізмом і номіналізмом. Попри очевидні канонічні розбіжності послідовників Бл. Августина з церковною позицією, августинці не тільки не піддавалися гонінням (за одним лише винятком – осудженням монаха Готшалька єпископом Кельна Рабаном Мавром), а, навпаки, з X ст. користувались підтримкою влади, тому що автором виправдань гонінь на єретиків був саме Бл. Августин[108]. Його маніхейська нетерпимість випередила історичний час на тисячу років, і тільки Жан Кальвін зумів використати його повністю, але навряд чи на благо своїм послідовникам.

Чи відома була руським шукачам віри вся складність переплетіння символів сповідань і політичних програм в мусульманському світі та суперечки про догмати у світі католицькому? Не могли вони цього не знати. Київські купці та воїни постійно бували у Константинополі, воювали на Кріті й у Малій Азії, торгували з єгиптянами та сирійцями. Це означає, що знання економічної кон'юнктури і політичної ситуації було їм життєво необхідним. А якщо так, то вони бачили, що багдадівський і каїрський правителі жорстоко ворогують між собою через вірування, і тоді вони не могли не помітити різниці сунізму та ісмаїлізму, тому що слов'янських рабів купували і в Багдаді, і в Каїрі.

Постійно спілкувались русичі з Польщею, де проповідували німецькі ченці. Вони знали також, що греки переклали Священне письмо на доступну слов'янам мову, і те, що папа Іоан III (965–972 рр.) в 967 р. заборонив богослужіння «руською чи слов'янською мовою».[109] В цій забороні важко було побачити доброзичливість до русичів.

Але навіть не це могло бути вирішальною обставиною. Приймаючи чужу релігію, необхідно довіритись місіонеру: муллі чи прелату. Але ісмаїлітські тлумачі запросто могли зіграти роль мулли та нав'язати чужій країні згубну антисистему. Так вони вчинили з берберами, використавши їхній героїзм для підкорення Єгипту та вторгнення в Сирію, а потім позбулися їх, відіславши поріділі загони назад, у Туніс. Згадані події відбувалися в 70–х роках X ст., одночасно з пошуком віри на Русі. Треба вважати, що русичам було б неприємно виявитись так само обманутими, як бербери, і навіть ще прикріше, тому що халіф Ібейдуллах був євреєм, а оголосив себе нащадком сестри пророка. Але якщо бербери зневажили невідповідність слів фактам і не стали з'ясовувати справжню генеалогію свого махдія, то тільки тому, що їхні інтереси збігалися: антипатія до арабів у вождя і маси була спільною. Русичів абсолютно не турбували внутрішньохаліфатські суперечки, але обманутими і використаними вони бути не бажали. А на Заході таємні вчення теж стали не просто явними, а й настирливими. До X ст. єресь, за чітким висловом одного протестантського історика, була подібна на скромну рослину, сховану від поглядів людей. Але в X ст. вона підвела голову і відкрито заявила про свою внутрішню силу та енергію[110]. Отримавши від слов'янських маніхеїв, що гніздилися в Македонії і Далмації, чітку організа-

цію, єресь вирушила з Італії у Францію та Фландрію, де схоластика підготувала єретикам шлях до сердець католиків[111].

Звичайно, можна задуматися над тим, чому руські посли самі не захопилися маніхейством, але нормальній людині з ясною головою неможливо було уявити, що диявол, або Чорнобог, якого вони боялися, просто бідний ангел, озлоблений жорсткою карою за непослух, адже м'ясо їсти не можна, а одружуватись – тим більше, а весь прекрасний світ, з лісами, синіми морями, чистими ріками, тваринами для полювання і прекрасними жінками – матерями богатирів, – усе це мерзота, створена дияволом на погибель людям. Однак Європа була просякнута маніхейством, і відрізнити правовір'я від єресі було неможливо, тим більше, що сама церква була не завжди послідовною, навіть в істотних питаннях повсякденної моралі.

Не могли руські люди, що були в Греції та Італії, не знати, що зрозуміле їм вчення про спасіння праведників і посмертне покарання злих, вчення, на якому будується повсякденна етика, в монастирських школах Європи витісняється вченням про приречення, згідно з яким від волі людей нічого не залежить, тому що є щасливці, призначені для райського блаженства, недоступного для інших, нехай навіть доброзичливих людей. Звичайно, католицька церква офіційно не погоджувалась з тезою Бл. Августина, а й не заперечувала її, а магістри богослов'я надавали перевагу наслідувати у своїй діяльності Августину, тому що це знімало з людей відповідальність за їхні вчинки і давало в руки папам владу над долею грішників і після їхньої смерті. Папам це було дуже зручно, але руським людям здавалося протиприродним. В обох випадках вони не могли сперечатися з теологами, які вивчали Коран і Біблію, але вони відчували, що їх хочуть не просвітити, а використати. Така сутність антисистеми – її неможливо заперечити логічно, але вона відчувається, і кожен має право її не прийняти.

Русичі так і вчинили. Вони зупинили свій вибір на грецькій ортодоксії, тому що в ній не було подвійного дна. Візантія прагнула мати від Русі тільки дружбу та припинення безглуздих набігів на узбережжя Чорного моря. І вона не удобрювала проповідь православ'я хитросплетіннями, нехай навіть ненавмисними.

Власне захворювання несприйняття світу – павлікіанство – візантійці перебороли ще в IX ст., а слов'янську антисистему – богумільство – локалізували у самій Болгарії, не допустивши релігійної війни. Занепокоєний появою незвичної єресі, цар Болгарії Петро звернувся до патріарха Феофілакта (933–956 рр.) за порадою і закрив у тюрми багато богумілів[112]. Захід цей, звичайно, жорстокий, але загроза масового кровопролиття була попереджена.

Східна церква ніколи не поділяла ідеї Бл. Августіна про приречення і тим самим не знімала зі своїх парафіян відповідальності за гріхи, що їх вони творили, з її точки зору, за своєю власною волею. Язичникам це було зрозуміло і прийнятно для них. Безумовно, позитивне ставлення до Старого заповіту не поширювалось на талмудичний іудаїзм, внаслідок чого виключалися компроміси з гностико–маніхейськими доктринами.

Вчення про природу зла і злого начала було порівняно з католицьким визнанням диявола слугою бога, виконуючим особливі завдання, аморфним, але внаслідок цього еластичним. Поваги до диявола зовсім не рекомендувалося, а, отже, не було і насильства над психологічною структурою новообернених, які звикли до елементарного протистояння добра злу.

Виходячи з усього описаного, зрозуміло, чому руські посли рекомендували Володимиру грецьке православ'я. А оскільки в X ст. князь залежав від дружини більше, ніж дружина від князя, то рішення послів було князем прийняте й виконане.

А тепер я нагадаю, що після визволення Русі від іудо–хазарської залежності в 965 р. у Києві виникли дві партії: православна, на чолі якої стала Ольга та її онук Ярополк, і неоязичницька, вождем якої був Святослав. Поки тривали переможні війни на Волзі та Дунаї, ці партії ***уживались*** між собою, але поразка в Болгарії викликала ексцеси, загибель князя і міжусобну війну, де Володимир виступив як глава язичницької партії. Та нав'язування ним культу Перуна з його людськими жертвоприносеннями не додавало йому популярності. І тому повернення князя в православ'я мало величезне значення для всіх киян. Загроза безглуздої смерті, що висіла над кожним з них, відпала. Володимир здійснив вчинок, що перетворився в «діяння», і за це йому віддячили церква та народ. Значення зробленого кроку було настільки великим, що в світлі його потьмяніли особисті якості князя, гріхи, за які він повинен був відповісти на Страшному суді як людина, але не як правитель. Хрестившись у 987 р.[113], Володимир примирив із собою своїх воїнів–дружинників та за їхньою допомогою врятував від загибелі Василія II, хрестив киян у Дніпрі у 988 р. і новгородців у Волхові в 989 р., причому повалений Перун нібито кричав: «О, горе! Ох, мені! Достахся немилостевим цим рукам»[114]. Обставини хрещення Володимира вкрай заплутані, що пов'язано як з внутрішньою, так і з зовнішньою політикою. До цього додавалася ще й морально–етична поведінка самого князя. Іншими словами, за своїми особистими якостями Володимир не міг претендувати не тільки на святість, а й на повагу. Він публічно згвалтував полонену княжну Рогнеду, зрадницьки вбив свого брата Ярополка, заманивши його для переговорів у намет, де ховалися вбивці–варяги, встановив у Києві обряд людських жертвоприносень Перуну, тримав для задоволення своєї хтивої нестриманості сотні слов'янських та іноземних дівчат у заміських палацах, а його каральні походи на слов'янські племена, що відпали від Києва під час смути, описані в літопису настільки лаконічно, що, видно, навіть літописцю ці спогади були неприємними. Тоді ж чому не тільки церква, а й народ зберігали пам'ять про князя в билинах? Без достатніх обгрунтувань посмертна любов до правителя не виникає. А хрещення слов'ян за міськими стінами Києва відбувалось украй повільно.

Повалення ідола Перуна не було неприємним новгородським слов'янам, тому що вони мало симпатизували цьому богу, а й християнство тут сприймалося досить повільно. Щодо інших міст, навіть великих, то там прийняття нової віри відбувалося ще повільніше. Близький до Києва Чернігів був хрещений тільки в 992 р., а Смоленськ, що лежав на шляху «з варяг у греки», – в 1013 р. Інші ж слов'янські племена, як підкорені київському князю (кривичі, радимичі), так і ті, що зберегли незалежність (в'ятичі), ще довго утримували звичний світогляд.

Але для переможного, хоч і повільного, наступу православ'я опір древніх культів був не страшний. Древні вірування стійкі, але пасивні, вони можуть тільки захищатися, що й прирікає їх на щезнення. Тому перемога над Перуном стала переломним моментом, який вирішив долю православ'я на Русі. Але час незаперечної переваги християнства над язичницькими культами настав тільки в XII ст., внаслідок чого дане питання не закінчене. Поки що можна зазначити чергову політичну перемогу Києва та киян над слов'янськими й балтськими племенами і те, що здійснилася вона завдяки продовженню лінії святої Ольги та союзу з могутньою Візантією.

Здавалося б, відбулася зміна віх, але вона виявилась коротким епізодом. У 989 р. Володимир , уже як християнин, повернувся до політичної лінії свого батька, і як результат – нова війна з Візантією.

Щодо Візантії, то починаючи з 990 р. вона перейшла від оборони до контрнаступу, підкоривши Грузію, частину Вірменії та відновивши війну проти болгарського царя Самуїла. Союзниками Візантії були печеніги, які у відповідь на напади Володимира на візантійські землі завдавали русичам відчутних ударів. Війна тривала з 989 по 997 р. І тоді Русь втратила причорноморські степи, а кордон лісостепу довелося зміцнити валами й частоколом.

При поверненні до політичного курсу минулого, здавалося б, була природною відмова від прийнятого сповідання, але тут проявилася подібність історичних доль Візантії та Стародавньої Русі: процес, який почали Костянтин і Володимир, виявився незворотним й пішов подібно лавині. Місто за містом приймали православ'я як державну релігію, що давала розраду і надію на вічне життя. Це захоплювало людей, які отримали разом з релігією досягнення візантійської культури через писемність і образотворче мистецтво. Вирішальним моментом складного процесу зміни віри було становище Києва, який за багатством і значенням вважався третім в Європі після Константинополя та Кордови. Виразний і лаконічний опис Києва зроблено істориком Тітмаром зі слів поляків, що побували в Києві у 1117 р.: «У великому місті, яке було столицею держави, було понад 400 церков, вісім торгових площ і незвичайне скупчення народу, який, як і вся ця область, складається із збіглих рабів, що стеклися сюди звідусіль, і данів (датчан. – М.Ю.). Київ чинив постійний опір печенігам, які завдавали багато шкоди, і підпорядковував собі інших»[115].

У результаті напружених стосунків з Візантією Русь зав'язала відносини з Болгарською патріархією в Охриді. Оскільки з 976 р. Західна Болгарія була охоплена антигрецьким повстанням, яким керували комітопули – сини коміта Миколи – Давид, Мойсей, Аарон і Самуїл, то звідти можна було отримувати книги, ікони та освічених священиків–учителів. Болгарське духовенство було досить освіченим, тому що маніхейська й маркіонітська пропаганда не могла не зачепити тих, хто був з нею поряд. Для того, щоб вступати в диспут з маніхеями, потрібно було знати їхнє вчення, а воно захоплювало своєю бездоганною логікою. І не кожен священик настільки геніальний, щоб знайти заперечення досить талановитій аргументації. Тому в контактах з Болгарією крилася для Русі велика небезпека, в результаті чого пагони маніхейства просякали в руське православ'я.

Взагалі болгарський вплив на давньоруську церкву був досить значним і глибоким. Це виразилося передусім у розвитку давньоруської книжності, південно–слов'янські витоки якої незаперечні. О.О.Шахматов навіть ототожнював давньоруську літературну мову з давньоболгарською. Цьому ж досліднику належить гіпотеза про болгарське походження літописного Сказання про хрещення Володимира (зокрема, «Мови філософа»). Інший російський дослідник М.Д.Присєлков, відштовхуючись від припущень Шахматова, вказував на Західну Болгарію (про що вже згадувалося вище) (Охридське архієпископство) як головне джерело давньоруського християнства[116]. Він спирався як на непрямі дані (хронологічне зіставлення: у 1037 р. помирає останній охридський архієпископ – болгарин Іван Дебринський, того ж року засновується грецька митрополича кафедра в Києві), так і на відомості в пізніших літописних традиціях. Центральне місце тут займає згадка Іоакимівського літопису про хрещення Володимира і «всієї землі Руської», яке пов'язується з похо-

дом київського князя на болгар. А болгарський цар Симеон «посла иерей учены и книги довольны»[117]. Протиріччя з фактом різночасовості життя Симеона та Володимира М.Присєлков пояснює можливою помилкою літописця, що назвав Симеоном реального охридського правителя Самуїла. Той же Іоакимівський літопис називає легендарного київського митрополита Михайла Болгарином (правда, Никонівський літопис іменує його Сирином)[118]. М.Грушевський обережніше говорить про визначальний характер болгарської лінії у давньоруському християнстві. А й він погоджується з можливістю активних русько–болгарських церковних зв'язків як альтернативи константинопольському диктату. Цей висновок видається досить справедливим. Болгарія у X ст. з погляду культури випереджувала інші слов'янські країни, що обумовлювалося передусім її сусідством з Візантією. На час правління Симеона (898–927 рр.) і Петра (927–970 рр.) припадає становлення церковнослов'янської (кирило–мефодіївської) літературної ідейно–філософської традиції. Вже ствердження власне кирилицької писемності та значне поширення південно–слов'янської книжності на Русі в XI ст. підтверджує переважаючий вплив болгарської лінії у християнізації східних слов'ян.

Другий аспект балканського впливу на давньоруську свідомість бачиться в наявних богульських слідах у вітчизняних джерелах. Увагу дослідників давно було звернуто на очевидний дуалізм уявлень волхвів, близьких до богумільської системи світогляду. За їхніми уявленнями людське тіло було створене сатаною, а Бог вдихнув у нього душу. Доречно буде нагадати, що богульська єресь (антисистема) розвивається в X ст. у Болгарії на ґрунті різних дуалістичних концепцій – маніхейства, мессаліанства та павлікіанства. Значна кількість павлікіан на початку IX ст. була переселена візантійською владою з Малої Азії і Вірменії у Фракію (на околиці сучасного Пловдива). Павлікіанські традиції, песимістичні світоглядні принципи наклалися на серйозну економічну та суспільну кризу в Болгарській державі. В результаті виник широкий антицерковний рух[119]. Богумілів характеризувало вороже ставлення до церкви, крайній аскетизм і заперечення будь–яких матеріальних благ та задоволень, заперечення шлюбу. В їхньому середовищі було поширене добровільне оскоплення. В ідейно–світоглядному відношенні богуміли були врешті–решт нащадками ранньохристиянського гностицизму. Вони заперечували святоотцівські твори, не визнавали священність більшості книг Старого заповіту. В Новому заповіті перевага надавалася Євангелію від Іоанна та Апокаліпсису. Спасіння душі, за вченням богулів, досягалося шляхом поступового звільнення людини від матеріальної залежності через максимальне утримання й аскетизм.

Але даним сюжетом богумільська проблема в давньоруському християнстві не вичерпується. Видно, вже з середини XI ст. на Русі отримує поширення різного роду апокрифічна література. Значна її частина, запозичена з Болгарії, несла в собі наявні ознаки богульського впливу. До таких творів належать «Тиваріадське море», «Питання Іоанна Богослова», численні розповіді про Адама, зокрема – «Розмова трьох святителів» тощо. Російський історик Ю.К.Бігунов висловив точку зору, згідно з якою подібні книги сприймалися на Русі безвідносно до їхнього догматичного змісту у складі комплексу болгарського перекладного матеріалу[120]. До такого висновку спонукає відсутність достовірних свідчень про богумільство на давньоруському ґрунті в джерелах. З другого боку, добре відомо про поширення в Київській Русі вже у другій половині XI ст. антибогумільських болгарських творів (зокрема «Бесіди» Козьми Пресвітера). Тому Бігунов вважає природною наявність цікавості

до богумільства в окремих освічених представників давньоруського суспільства[121]. Необхідно додати, що є й чимало інших непрямих доказів існування елементів богумільського віровчення на Русі. Це, наприклад, дані Никонівського літопису за 1004 р. про ув'язнення митрополитом Леонтом монаха Андріяна. «Укоряше бо сей церковныя законы, и епископы, и пресвитеры, и иноки...»[122]. Цікава особиста безадресність критики Андріяна, тобто він «дорікав» церкву як таку. Крім того, в літописі сказано, що цей інок був скопцем. Можна припустити болгарське походження Андріяна чи вірогідність його перебування коли–небудь в Болгарії, де він міг прийняти богумільство. Той же літопис за 1123 р. згадує про «злого єретика Дмитра», який теж потрапив до в'зниці при митрополиті Микиті[123]. Літописна згадка не дає можливості охарактеризувати єресь Дмитра, але богумільський слід і тут досить вірогідний.

Швидше за все, елементи богумільського вчення мали місце в середовищі духовенства і чернецтва, знайомого з апокрифічною літературою, але не отримали там значного поширення. В іншому випадку в давньоруській духовній писемності повинні були з'явитися власні протибогумільські пам'ятки. Богумільські уявлення могли знайти придатний грунт в деяких язичницьких уявленнях східних слов'ян і фінських племен, що розселялися на території Київської держави.

Таким чином, досить вірогідно був можливий стихійний синтез богумільських і традиційних язичницьких рис, тим більше, що слов'янське язичництво теж певною мірою дуалістичне.

Важливий і той факт, що переклади антиіранських творів святих отців церкви прийшли на Русь саме з Болгарії. Очевидно, що в цій слов'янській країні в X ст. була необхідність у подібній літературі. Тому буде логічно припустити й вірогідні болгарські витоки аріанства в Стародавній Русі.

Повертаючись до аріанської проблематики на давньоруському ґрунті, необхідно знову звернутися до моравського аспекту. При врахуванні зв'язків Русі з Моравією «аріанська шалевість», виявлена святим Кирилом, стає надзвичайно важливим фактором. Аріанські ідеї могли бути занесені в руське християнство в ході літературного обміну зі слов'янами Середнього Подунав'я. Висновки про серйозність подібного західнослов'янського впливу були зроблені ще О.О.Шахматовим, а потім розвинуті Н.К.Нікольським[124]. На користь цих поглядів свідчить безпосереднє великоморавське походження «Заповідей святих Отців», «Закону судного людям»[125]. По–друге, сюди ж можна віднести й характерний тип намогильних хрестів, що поширилися в Руській землі. Можливо, мав прямий стосунок до ірландської традиції і святий Антоній Римлянин, засновник Антонієвого монастиря у Новгороді[126].

З ідейного погляду ірландська церква в ранньому середньовіччі була носієм передусім пелагіанських установок[127]. Єресь ірландця Пелагія виникла в IV ст. як реакція на посилення аскетичних тенденцій в церкві[128]. Центральна ідея пелагіанства – початкова досконалість людської природи та заперечення первородного гріха, оскільки Бог створив людину для здійснення вільного вибору. Первородний гріх, на думку Пелагія та його послідовників, обумовлює провину людини перед своїм Творцем і ставить у несправедливу залежність від Бога. На перший план виводиться абсолютизація людської волі. Людина повинна була своїми силами досягти спасіння. Роль Бога в даному процесі обмежується лише створенням зовнішніх сприятливих умов. При цьому фактично заперечується зміст спокутуючої жертви Ісуса Христа. Значення земного втілення Сина Божого зводиться лише до наглядного зразка жит-

тєвого шляху, правильного вибору. Людський гріх є наслідком свідомого неправильного вибору та порушенням міри дозволеного.

Подібні уявлення мають і деякі давньоруські пам'ятки XI–XII ст. Так, Володимир Мономах у своєму Повчанні хоч і вказує на гріховність людини, все ж головну увагу акцентує на можливості спасіння шляхом поступового привчання себе до благочестивих вчинків і добрих справ. Роздуми про свободу людської волі й своєрідні трактування поняття «гріх» притаманні Кирилу Туровському та ігумену Антонієвого монастиря Мойсею. Наприклад, останній впевнений, що гріх народжується в результаті «бажання без міри і часу»[129].

Подібні ідеї навряд чи змогли б зародитися в межах грецького богослов'я. Вірогідно, русько–візантійські політичні суперечності проектувалися на церковну сферу відносин і могли зачепити їхню догматичну сторону. Тому особливий інтерес представляють кілька непрямих свідчень про можливі суперечності в давньоруській церкві XI ст. За свідченням ПМЛ, при Ярославі Мудрому в 1037 р. у Києві засновується грецька митрополія[130]. Видно, до цього в столиці Руської держави не було архієрея, підпорядкованого Константинополю. З першим грецьким митрополитом в Києві, Феопонтом, пов'язане й повторне освячення Десятинної церкви[131]. Схоже, це було викликано неортодоксальністю її засновників і священнослужителів. У літописі містяться також відомості про два русько–візантійських конфлікти в 1037 та 1043 рр.[132]

Всі ці дані дозволяють припустити, що при Володимирі Святославовичі та в першій половині правління його сина Ярослава руська церква не мала ієрархічного зв'язку з Константинопольською патріархією. Можливо, були серйозні розбіжності і в ідейному плані. Церковна ієрархія на Русі була швидше болгарського (охридського) походження.

Не пізніше XI ст. у богослужбовій практиці східних слов'ян утверджуються елементи церковної термінології, близькі до латинських форм («пастир», «піскуп», «хрест» тощо), а також такі, що мають сербо–хорватські витоки. Головний храм Києва – Десятинна церква – при Володимирі утримувався на десяту частину князівських доходів. Подібного інституту десятини у Візантії не було. Я.М.Щапов зробив висновок про накладення в даному разі римського церковного права на язичницькі культові традиції слов'ян[133]. Це ще один аргумент на користь початкової незалежності руської церкви від Царгорода.

На початку розповіді про заснування Києво–Печерського монастиря літописець сповіщає, що святому Антонію Печерському, який повернувся з Афона, не сподобався жоден з руських монастирів[134]. З цього епізоду можна зробити висновок про існування неортодоксальних течій у вітчизняній церкві XI ст.

Очевидно, саме відсутність догматичної однаковості й зумовило те, що Ярослав заснував грецьку митрополичу кафедру. Тобто його дії можна прирівняти до звернення моравського князя Ростислава до папи Миколи I, а потім до імператора Михайла і Фотія (мета цього кроку полягала в досягненні віронавчальної єдності в Моравії). Греко–руські зіткнення при Ярославі відобразили опір давньоруської держави, що продовжувався, диктату Візантії, оскільки Константинополь намагався поширити церковне підпорядкування Києва й на політичні відносини. Таке трактування робить зрозумілим і сміливість вчинку Ярослава при самовільному поставленні митрополитом у 1051 р. руського священика Іларіона. Діяльність Ярослава та Іларіона була свого роду спробою створити ортодоксальну, канонічно повну руську

церкву і звести її залежність від патріаршого престолу до мінімуму. При цьому митрополит Іларіон прагнув примирити традиції Десятинної церкви та кирило–мефодіївський спадок, що склалися, з одного боку, і візантійську ортодоксію, з другого (послідовним прибічником грецької лінії на Русі була братія Києво–Печерського монастиря).

Заснування київської митрополичої кафедри в 1037 р. було результатом подібного компромісу, ідеологом якого і був Іларіон. Тому не можна без певної поваги поставитися до комплексу тез, закладених у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона. Головна думка тут – недосконалість іудаїзму перед християнством, відміна Закону новим станом – Благодаттю, необхідність вірності неперекрученому християнству. Очевидний кирило–мефодіївський стрижень поглядів київського митрополита. Він відстоює ідею всесвітності церкви: «Всі країни, міста та народи пам'ятають і славлять кожні свого вчителя, яким навчені православної віри»[135]. Наводяться ті ж вислови з псалмів Давида і навіть в аналогічній послідовності, що й у житті Кирила[136]. Крім Буття та Псалтирі Іларіон часто звертається до книг пророків Ісайї. При всьому тому він однаково прославляє Руську і Грецьку землі, доводячи право руських зайняти достойне місце в ряду християнських народів. Намагання примирити традиції церкви Володимира з грецькою лінією відрізняє ще одного давньоруського автора XI ст. – Іакова Мніха. Ідейним нащадком першого митрополита–русина не без підстав вважають і Климента Смолятича, відомого церковного діяча XII ст. Як і Іларіон, він був прибічником незалежності руської церкви. Йому також притаманне алегоричне трактування книг Старого та Нового заповітів. Характерне поважне ставлення Климента до античної філософії (до речі, він згадує Платона й Аристотеля) і взагалі його пристрасне ставлення до науки[137]. Припустимо, що філософський багаж Климента Смолятича міг зумовлюватись потребами боротьби з різними єретичними течіями в руській церкві. А літературна діяльність молодшого сучасника Климента, святого Кирила Туровського, має очевидний антиаріанський полемічний характер.

За неможливості на сьогоднішній день виявити очевидні єретичні риси на рівні правлячих кіл Русі, джерела дозволяють зробити висновок про наявність значних непорозумінь догматичного характеру в середовищі духовенства. Ідейні пошуки не замикалися на візантійській ортодоксії. Можна з впевненістю сказати, що одним з головних завдань політичної влади Київської держави в перші десятиліття вітчизняного християнства було створення національної церкви, мінімально залежної від іноземного центру. При цьому руські князі (Володимир і Ярослав) врешті–решт застосовували ту ж стратегію, яку можна спостерігати в інших слов'янських країнах на початковому етапі християнізації (Борис у Болгарії, Ростислав і Святополк у Моравії тощо). Намагання уникнути церковної та політичної залежності від Константинополя спонукало руських правителів до контактів з іншими християнськими центрами (Рим, Корсунь, Охрид). Ця обставина, в свою чергу, відкривала шлях на Русь різним неортодоксальним віровченням. Вона ж зумовлювала відсутність догматичної єдності в церковних колах, що доводиться передусім протистоянням лінії Десятинної церкви та прогрецької Києво–Печерської традиції.

Ідеологічні та доктринерські суперечності могли відображати внутрішньополітичну ситуацію в Київській державі. Зокрема, Святополк Окаянний підтримувався духовенством Десятинної церкви. Перший київський архієрей Анастас Корсунянин змушений був покинути Русь після політичної поразки цього князя. Очевидно, Ярославу, який зайняв великокнязівський престол, довелося виправляти багато відхилень від ортодоксальної догматики, що прижилася в давньоруській церкві його бать-

ка. В цій галузі він був більш компетентним, тому що за свідченням ПМЛ захоплювався книжним вченням, любив церковні статути й духовенство[138]. Політичне протистояння Ярослава та його брата, тмутараканського князя Мстислава, також могло мати релігійно–ідеологічний відтінок.

5.4. Русь – Україна в системі відносин західного і східного християнських світів у XIII – на початку XIV ст.

Добре відомо, що приблизно з середини XI ст. антагонізм двох головних християнських конфесій, поступово загострюючись, накладав все сильніший негативний відбиток на розвиток відносин між різними частинами середньовічного християнського світу. Особливо довчасним і трагічним за своїми наслідками виявився цей антагонізм для слов'янського світу, поставивши по різні боки чітко окресленого бар'єра раніше близькі між собою за мовою та культурою народи, які, крім того, розвивалися в подібних історичних умовах. Не дивно, що ця тема так чи інакше зачіпалася в цілому ряді досліджень, результати яких чітко вказують на XIII ст. як переломний період, коли у сфері конфесійних відносин між слов'янськими народами відбувся рішучий перехід від мирного співіснування до загостреної конфронтації. Разом з тим в науковій літературі розвиток цього антагонізму розглядався до цього часу в локальному плані, стосовно окремих країн, а з другого боку, досить узагальнено, без урахування відмінностей в уявленнях і позиціях окремих частин суспільства. Дослідники справедливо приділяли велику увагу тому, як посилення релігійної конфронтації відбивалося на розвиткові політичних відносин між сусідніми країнами, але при цьому на задньому плані залишалось питання про те, як наростаючий антагонізм усвідомлювався суспільною свідомістю, який відбиток це накладало на існуючий у суспільній свідомості «образ світу», і які фактори впливали на розвиток взаємної відчуженості.

При розгляді даної теми дослідники закономірно приділяли найсерйознішу увагу політиці папства. У світлі тих досліджень, що є, величезна роль, яку зіграло папство в поглибленні та загостренні релігійного антагонізму в слов'янському світі, не підлягає сумніву. При цьому, однак (сказане далі стосується передусім радянської історіографії), папство неодноразово виступало як сила, завдання, методи та уявлення якої залишалися практично незмінними протягом всього XIII ст. Крім того, немає чіткої відповіді на запитання, чому політика папства виявилась настільки ефективною, чому суспільна свідомість католицьких країн саме в цьому столітті підкорилася ідейному впливу, що йшов з Риму.

Важливим досягненням дослідників є усвідомлення складнощів розвитку міжконфесійних відносин в XIII ст., коли поряд із взаємним відштовхуванням проявилися тенденції до взаємного зближення, що знаходило своє вираження у спробах укладення церковної унії з Римом з боку цілого ряду слов'янських православних країн, в тому числі і Галицько–Волинського князівства. Якщо мотиви, які викликали до життя подібні проекти, уявляються в теперішній час достатньо чіткими, то поглибленого дослідження заслуговує питання про причини їхніх невдач і росту ворожості в слов'янському православному світі відносно латинського світу.

1204 р., час взяття Царміста хрестоносцями, для Стародавньої Русі, як і в цілому для всіх слов'ян, що сповідували православ'я, не може розглядатись як час якогось

рішучого перелому в історії її взаємовідносин з латинським світом. Про реакцію давньоруського суспільства на взяття Константинополя можна судити з детальної розповіді про цю подію, розміщеної в Новгородському першому літописі[139]. Давши яскраву картину розгрому Царміста хрестоносцями і говорячи зі смутком про те, як «погибе царство богохранимаго Константиняграда», автор розповіді покладав всю вину на фрягів, які діяли «цесарева веленья забывша и папина», «но тако бо бе казал им цесарь немечьский и папа римсьский, еще зло учиниша Цесарюгороду». Тим більше не було підстав у Русі змінювати в будь–чому стосунки з її католицькими західними сусідами, які не брали участі в захопленні візантійської столиці. Оскільки руським князівствам ніколи не загрожувала серйозна небезпека з боку Візантійської імперії, у руських князів ні напередодні, ні після взяття Царміста не було серйозних стимулів для встановлення контактів з Римом (на відміну від південнослов'янських правителів). Навпаки, римська курія повинна була рано чи пізно звернути увагу на Русь як на одну з частин церковного спадку Візантійської імперії. Зручний для цього момент настав у 1207 р., коли після смерті влітку 1206 р. Константинопольського патріарха Іоанна, якого грецьке духовенство одностайно визнавало своїм духовним пастирем, Грецька церква тимчасово опинилась без єдиного верховного поводиря, і греки Константинополя звернулись до папи за дозволом обрати нового патріарха[140]. В цей час Григорію, кардиналу Сан Віталі, відправленому папським легатом в Угорщину, було передано звернення Інокентія III до духовенства та населення Русі.

Посилаючись на те, що «майже вся» Грецька імперія і Грецька церква підпорядковувалась папському престолу та покірно приймала його вказівки, папа, вважаючи, що частина не може відокремитись від цілого, пропонував прийняти його легата, якому дані всі повноваження, щоб привести до «єдиної матері» всі її частини[141]. Невідомо, чи було звернення передано за адресою, нічого не відомо й про можливу реакцію на нього. Є всі підстави вважати, що після поставлення в Нікеї навесні 1208 р. патріарха Михайла Авторіана руські князівства без будь–яких ускладнень визнали його владу.

В численному листуванні Інокентія III це єдиний документ, що стосується Русі, написаний за ініціативою самого папи, який чітко вказує, наскільки мало на початку XIII ст. притягувала увагу Ватікана Русь, яка перебувала на периферії конфлікту у Середземномор'ї. Правда, наприкінці цього конфлікту була зроблена спроба поширити владу католицької церкви на Галицьку землю, що викликало, поза сумнівом, достатньо широкий резонанс на Русі. Про цю спробу відомо з двох листів угорського короля Ендре II Інокентію III. У першому з них король повідомляв папу: «Правителі (principes) і народ Галиції... принизливо просять нас, щоб нашого сина Коломана ми посадовили королем над ними». Тут же вказувалось, що ці люди бажають бути в майбутньому «в єдності зі святою Римською церквою», зберігаючи свої обряди. У зв'язку з цим Ендре II просив дати повноваження архієпископу Естергомському для вінчання Коломана королівською короною. В іншому листі, повідомляючи про виступи місцевого населення, що розпочалися проти коронованого з санкції папи Коломана, він обіцяв, що у разі придушення заворушень візьме на себе обов'язок доставити руських єпископів на Латеранський собор[142], який повинен був відкритися 1 листопада 1215 р. Одночасно він просив, щоб папа прислав Коломану золоту корону (що піднесло б його престиж в очах сусідів) і пропонував, щоб малопольський князь Лешко Білого виступив з військом для придушення опору галичан. Останнє прохання обгрунтовувалось тим, що мова йде про інтереси не тільки угорсь-

кого короля, а й католицької церкви. Обидва листи складають враження, що спроба церковної унії була плодом ініціативи угорського короля, який розраховував таким чином забезпечити підтримку кірією своєї східної політики. Не випадково у своїх листах на перший план він висував питання про отримання його сином королівської корони та про польську допомогу для зміцнення його влади над Галичиною. Унія повинна була сприяти досягненню цієї політичної мети.

Оскільки в першому з листів говорилося про бажання галичан бути в єдності з Римською церквою, це дало підстави нашому земляку, українському історику М.Губатому стверджувати, що постановка питання про унію була результатом ініціативи з боку місцевого населення[143]. Однак не можуть викликати довір'я ні об'єктивність Ендре II в зображенні ситуації, що була, ні добровільність рішень, які були прийняті в умовах іноземної окупації і в прийнятті яких окупант був надзвичайно зацікавлений[144]. Тезі, висунутій М.Губатим, прямо суперечить свідчення іншого, незалежного джерела – давньоруського літопису, де під 1214 р. вказано: «Король угорскыа посади сына своэго в Галиче, а епископа и папы прогна, а свое попы приведе латинские на службу»[145]. Значення цього свідчення М.Чубатий намагався послабити посиланням на те, що про такі релігійні переслідування нічого не знає місцеве джерело – Іпатіївський літопис[146]. Слід, однак, враховувати, що літопис Данила Галицького був не зібранням щорічних записів, а цілісним твором, що писався в період політичного зближення Данила Галицького з римською курією. Свідчення літопису у будь–якому разі говорить про те, що православне духовенство виступало проти церковної унії з Римом. Разом з тим, обмовка в листі Ендре II, що галичани, які бажали підкоритися Римській церкві та хотіли зберегти свої особливі обряди, вказує на те, що і для тих, хто був готовий піти на укладення унії, суто релігійні інтереси стояли не на першому плані(при характерній для середньовічної людини тенденції ототожнювати релігію з сумою певних обрядів. Очевидно, до прибічників такої унії, як припускав М.Чубатий, належала та частина галицького боярства, яка була зацікавлена у перебуванні на галицькому престолі нащадків угорської королівської сім'ї[147], і ця політична зацікавленість спонукала її до позитивної реакції на пропозицію Ендре II. Міцною підтримкою місцевого населення це угрупування, як показали наступні події, не користувалося. Листи Ендре II дозволяють судити і про те, як реагувала на угорську ініціативу папська курія. У другому з його листів говориться про те, що через повстання був змушений відіслати назад папського посланця, який приїхав до нього. Саме в цьому зв'язку король обіцяв папі, що він сам постарається доставити руських єпископів на Латеранський собор. Очевидно, що саме забезпечення приїзду руських єпископів на Латеранський собор і був метою місії, спрямованої Інокентієм III до двору Ендре II. Ця обставина краще, ніж будь–яка інша, говорить про те, наскільки серйозно ставилися в Римі до перспективи поширення сфери його юрисдикції на землі Південно–Західної Русі.

Як з'ясував О.Н.Насонов, літописний запис про події в Галицькій землі починається з літописного зібрання, складеного при дворі великого князя володимирського Юрія Всеволодовича, що говорить про широкий резонанс, який викликали ці події у староруському суспільстві. Роль цих подій не можна недооцінювати. Вперше у відносинах зі східним сусідом католицька держава застосовувала релігійну мотивацію своєї політики, щоб забезпечити собі підтримку курії та інших католицьких правителів. Не дивно, що цією державою виявилась Угорщина, втягнута у конфлікти на Балканах з моменту падіння Константинополя. Однак слід враховувати, що

події ці залишились епізодом без наслідків. Хоч боротьба за Галич продовжувалась з великою силою ще кілька років, ні король більше не намагався підпорядкувати Православну церкву Риму, ні курія не спонукала його до нових дій у цьому напрямку. Не можна не бачити в останньому ще одну обставину того, як мало в цілому цікавив курію стан справ на Русі в перші десятиліття XIII ст. Ріст уваги Ватикану до східноєвропейських подій виник у зв'язку з експансією хрестоносців, що розгорнулася в Прибалтиці, які з самого початку перебували під особливим заступництвом папської курії. Хоча дії хрестоносців набули достатньо широкого розмаху вже в перші роки XIII ст., далеко не одразу для них, а потім і для курії стала мати значення позиція руських князівств[148]. Адже підкорюючи язичницькі племена леттів, курів, лівів, хрестоносці стикалися з руськими князівствами постільки, поскільки вони проникали в сферу їхнього впливу. Перший такий конфлікт виник між хрестоносцями і Полоцьким князівством, яке збирало данину з ряду племен у басейні Західної Двіни. Конфлікт, однак, виявився швидкоплинним, тому що Полоцьке князівство було доволі слабким і не проявило зацікавленості до співробітництва з хрестоносцями. Коли у 1212 р. відбулася зустріч полоцького князя Володимира з римським єпископом Альбертом, князь «... говорив з ним з повагою, називаючи отцем духовним», і був укладений «вічний мир проти литовців та інших язичників»[149]. Інша ситуація склалася, коли хрестоносці вторглися у сферу впливу могутнього Новгорода. Почалась уперта боротьба, що затяглася на довгий час. Про сприйняття цього конфлікту двома сторонами дозволяють судити два джерела – Хроніка Генріха Латвійського і Новгородський перший літопис. У хроніці можна знайти ряд різних випадів на адресу руських, які «...хотіли б розчавити тевтонів і знищити Лівонську церкву»[150]. Як вороги хрестоносців, що виступали проти них спільно з язичниками, руські, звичайно постійно засуджуються хроністом. Однак, хоч автор Хроніки, поза сумнівом, знає про різницю між «латинською» вірою хрестоносців та іншою вірою руських[151], ця віра ніде не піддається засудженню, термін «схизматики» на сторінках Хроніки жодного разу не зустрічається. Можливо, найцікавіше те, що, протиставляючи істинній матері – Лівонській церкві «руську церкву завжди безплідну й бездітну», Генріх Латвійський дорікав їй за те, що вона підкоряла «країни не для відродження до віри христової, а заради податків і здобичі»[152], тобто Руська церква звинувачувалась в тому, що не прикладала старань, щоб навернути язичників у свою віру. Такі випадки, як на адресу руських, робляться в Хроніці й на адресу датчан[153]. У 1220 р. єпископ ризький вирушив до Італії просити допомоги тих і інших[154]. Таким чином, в очах хроніста конфлікт у Прибалтиці був конфліктом через те, хто владарюватиме над язичниками. Автор вважав, що хрестоносці, які змушували язичників прийняти хрещення, мали право на владу над ними більшу, ніж новгородці, які цього не робили, але конфлікт не мав у його сприйнятті рис конфесійного протистояння. Про це свідчить і повідомлення хроніста про захоплення хрестоносцями в руських поселеннях ікон та інших предметів культу, які, можна думати, були для них цінними[155]. До подібних висновків приводить і розгляд записів Новгородського першого літопису за першу третину XIII ст. Хрестоносці на сторінках цього джерела жодного разу не називаються ні «хрестоносцями», ні «латинянами», а тільки як «німці», і розповіді про конфлікти з ними нічим не відрізняються від розповідей про сутички новгородців з іншими руськими князівствами. Не призводили ці конфлікти і до виникнення в Новгороді ворожого ставлення до «німців» взагалі. Під час війни з хрестоносцями в 1217 р. в ньому продовжували торгувати німецькі купці[156], а в 1231 р., коли там тра-

пився голод, «прибегоша немьци изамория с житом и мукою и створиша много добра»[157]. У 1237 р., коли «німці» організували великий похід на «безбожну Литву», то й «пльсковичи от себе послаша помощь муж 200». Прикро, зазначає літописець, учасники походу «грех ради наших безбожными погаными побещени быша»[158].

Слід підкреслити, що небагато документів папської курії 20–х років XIII ст., які стосуються Русі й руських у зв'язку з подіями в Прибалтиці, не були присвячені конфлікту між хрестоносцями і Новгородом. У першому з них, буллі Гонорія III 1222 р., висловлювалося занепокоєння у зв'язку з тим, що «руські», які проживають у Лівонії, дотримуються грецьких обрядів і не бажають дотримуватись латинських[159]. В іншій буллі, 1224 р., адресованій «univers Christi Sidelibus per Russian constitutis», папа просив захистити похрещених лівонськими єпископами «неофітів» від нападів язичників[160]. Третя згадка Русі в документах Гонорія III пов'язана з наступним епізодом. Коли до Прибалтики прибув папський легат Вільгельм, єпископ Моденський, то, за свідченням Генріха Латвійського, руські «з Новгорода та інших міст відправили до нього своїх послів, просячи затвердити мир, укладений ними з хрестоносцями»[161].

Наслідком цього звернення стала булла, написана в січні 1227 р. і «адресована» всім руським князям. В ній Гонорій III виражав свою радість у зв'язку з тим, що руські князі нібито «покірливо просили» папського легата відвідати їхні володіння, виражаючи готовність відректися від усіх своїх хибних поглядів (omnes errores... abnegere). У зв'язку з цим папа закликав їх визнати владу Римської церкви і зберігати мир з християнами в Лівонії та Естонії. Всі ці документи показують, що в Римі нечітко уявляли собі характер відносин між державами хрестоносців і руськими князівствами[162]. Проблема відносин між католицьким і православним світом на грунті Прибалтики, вочевидь, в перші десятиліття XIII ст. не була для курії скільки–небудь важливою.

Там, де руські князівства межували з Угорським королівством, у першій третині XIII ст. зберігалися традиційні відносини, характерні і для попередніх часів. Хоча походи угорських військ на Галич, що почалися в першому десятиріччі XIII ст., тривали, вони не супроводжувались ні спробами поширення католицизму, ні пожвавленням на цьому ґрунті контактів з папською курією. Збереглися й різнобічні зв'язки між руськими князями та угорським двором. Данило Галицький відігравав видну роль на урочистостях, пов'язаних з коронацією Бели IV в 1235 р.[163].

Особливо тісними та різнобічними були зв'язки руських і польських земель. У перші десятиріччя XIII ст. між руськими та польськими князівськими сім'ями неодноразово укладались шлюбні союзи, руські й польські князі активно підтримували своїх союзників на іншому боці, неодноразово посилаючи їм на допомогу свої війська[164]. На початку XIII ст. руські війська брали участь у військових діях польських князів проти пруссів. На розвиток русько–польських відносин у ці роки польська курія не здійснювала скільки–небудь помітного впливу. Про жваві культурні контакти Стародавньої Русі з латинським світом у перші десятиріччя XIII ст. говорить і спостереження В.П.Даркевича, що вказує на те, що саме до цього часу належить більша частина знайдених на староруській території пам'яток католицького сакрального мистецтва[165]. Деякі свідчення про міжконфесійні контакти можна витягти з папських булл пізнішого часу. З них видно, що на Русі було багато «латинських» церков, які мали свою паству. «Латиняни», що жили в руському середовищі, багато в чому відступали від норм, прийнятих у католицькому світі. Серед них зустрічалися, до речі, одружені священики; звичайним явищем були й шлюби між православ-

ними та католиками[166]. На межі 20–х – 30–х років XIII ст. охарактеризована вище система відносин Русі із західним світом почала змінюватись. Зміни ці були пов'язані частково з тим, що політика папства стосовно православного світу ставала все більш жорсткою і категоричною. Прояв цієї нової лінії був багатогранним. Передусім слід зазначити посилення унітарних тенденцій в політиці папства стосовно територій, на які поширювалась його влада. Ця політика торкнулась і населення Південної Італії, яке давно перебувала під папською владою. У 1231 р. папа Григорій IX прийняв рішення змінити кілька грецьких обрядів, що здавна практикувались тут; зокрема, була визнана недійсною грецька форма хрещення, і папа запропонував повторно перехрещувати людей, хрещених з її використанням. Від грецького духовенства у володіннях хрестоносців тепер вимагали не тільки присяги, а й публічного засудження всіх обвинувачень, що висувались греками на адресу латинян. Мало місце й ув'язнення в тюрму грецьких священиків за відмову «поминати» папу під час служби[167]. За прикладом деяких своїх попередників, Григорій IX вів переговори з грецьким імператором в Нікеї про унію церков, але коли переговори закінчилися безрезультатно, він запропонував у 1237 р. нікейському імператорові Іоану Ватацу підкоритись Римській церкві. Іншим разом папа загрожував оголосити проти нього хрестовий похід[168]. У 1240 р. він запропонував протягом трьох років проповідувати в Угорському королівстві хрестовий похід проти «ворога Бога і церкви» імператора Нікеї[169]. Оголошення хрестового походу проти болгар було частиною тієї ж політики.

Посилення ворожості папства до православного світу знайшло своє вираження і в політиці, яку проводило папство в Прибалтиці. З кінця 20–х років різко посилилась увага курії до взаємовідносин Новгорода з його католицькими сусідами (не тільки з хрестоносцями в Прибалтиці, а й зі Швецією, яка вторгнулась у сферу новгородського впливу у Фінляндії). Наявною стала готовність курії підтримувати цих сусідів проти Русі.

Передусім тут повинна бути названа серія булл, спрямованих в січні 1229 р. на Готланд і в Любек, які відображали реакцію курії на скарги фінляндського єпископа Томаса[170]. Кажучи про успіхи, досягнуті католицькою церквою в наверненні фінів, папа констатував, що «руські, які проживають з ними по сусідству, відчувають до них величезну ненависть, тому що вони прийняли католицьку віру, часто у гніві нападають на них». Папа рекомендував перервати торгівлю з цими «ворогами Бога і католицької віри», поки вони не припинять «переслідувати новообернених»[171]. Ще виразніший інший документ – повідомлення, адресоване Григорієм IX лівонським рицарям , в якому папа закликав їх вирушити у Фінляндію воювати проти «невірних руських»[172]. Віднайдених документів, що стосуються становища в Лівонії, більше немає, але й тут курія намагалась бути в курсі, що відбувалося. У 1232 р. папа дає вказівку єпископу Земгалії без згоди його легата Болдуїна Альнського не укладати миру ні з руськими, ні з язичниками[173]. Практичне значення цих документів, вірогідно, не слід перебільшувати. Важливо, однак, зазначити, що вперше у посланнях, направлених з Ватикану католицьким сусідам Новгорода, його жителі – руські були названі «невірними», «ворогами Бога і католицької віри», а самі ці сусіди були покликані здійснити проти Новгорода ворожі дії[174].

Разом з тим, оскільки ці булли були написані, звичайно, після надходження інформації і прохань з відповідних країн, очевидно, що в цих країнах до 30–х років XIII ст. з'явились сили, готові надати своїм суперечкам зі східним сусідом конфесійного забарвлення, звертаючись за підтримкою до Риму.

До початку 30–х рр. XIII ст. відноситься й кілька булл Григорія IX, що стосуються Русі, адресованих польському духовенству. В них містяться не менш жорсткі вислови на адресу руських, ніж у документах, які виходили від нього і були розглянуті вище. В одній з булл говориться про «сарацинів, руських та інших ворогів католицької віри»[175]. В іншій, вказуючи на небажаність контактів православних і схизматиків, папа заявляв, що не може бути нічого спільного між «прибічниками Христа Спасителя» і «прихильниками сатани, що загинули»[176]. Такі жорсткі висловлювання тим більше справляють враження, що в той час між руськими та польськими князівствами не було будь–яких великих і тривалих конфліктів. Одне із завдань розглянутих булл полягало в тому, щоб обмежити контакти між православними й католиками. В зв'язку з цим папа забороняв шлюби між ними[177], а також вимагав, щоб польські князі не використовували руську допомогу в конфліктах між собою[178]. До цих вимог у XIII ст. світська частина польського суспільства вже не могла ставитись з такою неувагою, як раніше. Перші десятиліття XIII ст. були часом, коли польська церква посилено звільнялась від опіки світської влади, зростав її політичний вплив та зміцнювались зв'язки з Римом. Папа, спираючись на підтримку польського єпископату, дедалі частіше виступав як верховний суддя у суперечках між польськими князями.

Вивчення папських булл, що направлялись у Польщу в 30–х роках XIII ст., дозволяє говорити і про появу нових акцентів у традиційному (недоброзичливому, але пасивному) ставленні польського духовенства до православного світу. В кількох з цих документів віднаходиться бажання усунути різного роду безладдя в житті «латинян» на Русі, притягти до відповідальності неслухняних священиків та ченців, що жили в цій країні[179]. З чиєї ініціативи і з якою метою була привернута увага курії до цього питання, дозволяє визначити текст булли Григорія IX від 12 травня 1232 р[180]. В її початковій частині викладається звернення до папи глави польської церкви – гнезненського архієпископа. Повідомляючи про різні безпорядки в житті «латинян» на Русі, архієпископ з гіркотою зазначає, що все це робить в очах місцевого населення «життя латинян огидним... і заважає... прийти до покори апостольському престолу». Він пропонує поставити на Русі єпископа, який, викорінивши пороки, поширював би там католицькі обряди. В цьому документі глава Польської церкви виступає як прибічник активної місіонерської діяльності Католицької церкви на давньоруських землях, опорними пунктами для якої повинні були стати поселення «латинян», що знаходились на них. Прибічники таких активних дій серед польського духовенства зовсім не обмежувались коло вищих церковних ієрархів. Показово, що булла адресована провінціалу та братам ордену домініканців у Польщі. Вони повинні були вивчити становище на місці й дати свої пропозиції курії. Саме домініканцям папа надавав повноваження стежити за поведінкою «латинян» на Русі, домагатись виконання ними церковних обрядів, накладати на неслухняних церковні санкції і давати відпущення гріхів[181]. Є й інші дані, які говорять про те, що в діяльності польської провінції ордену домініканців, утвореної в 1228 р., з самого початку відводилось велике місце поширенню католицизму на Русі. В записаному у XIII ст. напівлегендарному житії св. Яцка (Гіацинта), одного із засновників ордену, зберігся переказ про подорож його з групою братів у Київ, де він заснував конвент, присвячений Богородиці[182].

Таким чином, 30–ті роки XIII ст. – час початку активної діяльності на землях Русі католицьких місіонерів, які належали до ордену, створеного незадовго до цього

саме для того, щоб повертати тих, хто заблукав, в лоно церкви. Ця місіонерська діяльність розвивалась, однак, не в умовах зближення та пошуку взаєморозуміння двох світів, а в умовах зростання в католицькому середовищі ворожого ставлення до «схизматиків», їхніх обрядів і вірувань. Така місіонерська діяльність могла сприяти лише загостренню відносин між католицьким і православним світами[183].

Свідчення про ускладнення цих відносин можна взяти з булли Григорія IX за 24 лютого 1233 р. В ній говориться, що руські, беручи в дружини католичок, хрестять їх повторно за своїм обрядом[184]. Таким чином, поширившись на грецькому Сході, очевидно, після падіння Константинополя, практика перехрещування «латинян» [185] набула на той час поширення і на Русі. Якщо в даному разі всі ці факти є відлунням релігійного конфлікту у Середземномор'ї, то інші свідчення чітко говорять про реакцію руського суспільства на діяльність католицьких місіонерів. Так, за 1233 р. в Анналах польського хроніста XII ст. Яна Длугоша є запис про вигнання з Києва князем Володимиром Рюриковичем домініканців – пріора Мартина з Сандомира з братами, які намагались навертати у католицьку віру місцеве населення[186]. Хоча для Длугоша притаманні помилки у хронології, але в цього разу ця дата підкріплюється буллою Григорія IX від 15 червня 1234 р. Цим документом папа брав під свою опіку «concivibus Latin Kiew», які переслідувались через їхні намагання поширити католицьку віру[187]. Таким чином, ускладнились відносини не тільки з латинським духовенством, а й з іншим населенням латинської колонії в Києві. Кінцем 30–х років датується також звістка про вигнання католицьких місіонерів великим князем володимирським Юрієм Всеволодовичем[188]. До того ж часу відноситься й звістка про перші контакти руських князів з Римом. Збереглася булла Григорія IX від серпня 1231 р., адресована невідомому руському князеві[189]. Посилаючись на повідомлення, отримане від прусського єпископа, папа виражав радість з приводу бажання князя підкоритись апостольському престолу. Кілька узагальнень вказують на те, що цим князем був Данило Галицький[190]. Саме Данило Галицький у 1229–1230 рр. був найближчим союзником патрона єпископа – Конрада Мазовецького. Папа обіцяв прийняти руського правителя як «улюбленого сина» (filum specialem), і тим самим міг бути покладений кінець угорським походам на Галич. В цьому кроці Данила Галицького, хоч би якими мотивами він був продиктований, відобразилося уявлення про те, що будувати свої відносини із західними сусідами в нових умовах XIII ст., не беручи до уваги інтереси курії, стає вже неможливим. Булла 1231 р. привернула до себе особливу увагу дослідників політики папства в XIII ст., тому що в ній папа, не задовольняючись висловом «покора» з боку князя, вимагав прийняти «обряди і звичаї християн латинян». У цьому знайшли своє вираження уніфікаційні тенденції в політиці папства того часу, про які вже говорилося.

Наприкінці 30–х років XIII ст. відбулися події, яким традиційно (і не без обґрунтування) відводиться важливе місце в історії відносин Новгорода з його західними сусідами. Мається на увазі вторгнення в Новгородську землю шведських військ, а потім і військ ліванського ордену, які завершилися розгромом загарбників на річці Неві, а потім на льоду Чудського озера. За розмахом військових дій, за явно окресленими в ході їх задумами завоювання Новгородської землі, конфлікти, що відбулися, різко виділяються з усіх інших військових конфліктів попередніх років. В історичній науці, як російській, так і українській, склалася досить стійка думка про те, що названі виступи шведів і хрестоносців були хрестовим походом проти Русі, організованим папською курією, і що саме ці події означали конфесійний розрив між

Руссю і латинським світом. Насправді, як недавно зазначив російський дослідник І.Шаскольський, немає будь–яких прямих свідчень про оголошення курією хрестового походу проти Русі.[191] Разом з тим він висловив думку, що участь курії в організації нападу на Русь може бути встановлено за непрямими даними. Слідом за фінським дослідником Г.Доннером І.Шаскольський звернув увагу на участь папського легата Вільгельма кардинала Сабинського у так званому Стейбійському договорі, згідно з яким був укладений союз між лівонським орденом і Данією. За домовленістю датський король Вольдемар у разі здійснення походів на «язичницькі» землі на сході отримував право на двадцять відсотків завойованих земель[192]. Оскільки на схід від датських володінь в Естонії знаходились володіння Новгорода, дослідник дійшов висновку, що датсько–лівонський союз, укладений за участю папського легата, був спрямований передусім проти Русі[193]. Висновок здається правильним, але його прийняття викликає ряд запитань: чому в договорі Русь не згадується, а мова йде про землі «acquirendis a paganis»; чому, якщо папська курія організувала цей союз, спрямований проти Русі, вона не оголосила ні економічної блокади руських земель, ні хрестового походу проти «схизматиків» і не передала руські землі католицьким правителям, як вчинила в ті роки з Другим Болгарським царством? Стейбійський договір – не єдиний документ, що викликає подібні запитання. Так, відома булла Григорія IX від 3 січня 1230 р., в якій папа закликав шведських рицарів вирушити у похід проти «жорстоких язичників», що жили в Карелії, Іжорі (Інгрії) і Вотській землі (Watlandie)[194]. Хоч ці території становили важливу частину Новгородської держави, Русь тут не була прямо названа, а відправлення булли не супроводжувалось прийняттям якихось заходів, спрямованих проти Русі.

Як уявляється, відповідь на поставлене запитання можна дати, враховуючи попередню традицію відносин між Новгородом, його латинськими сусідами й Римом, з одного боку, та особливостями загальних взаємовідносин між католиками і православними наприкінці першої третини XIII ст. – з другого. Попередні десятиліття були заповнені походами німецьких і шведських рицарів на «язичників» на території Прибалтики та Фінляндії, які визнавали політичне верховенство Новгорода й шукали у нього захисту. Допомога, яку Новгород надавав «язичникам», вела до військових конфліктів і спроб економічної блокади руських земель, але все ж психологічно головним ворогом німецьких і шведських хрестоносців, як і для римської курії, були язичники, а не Новгород. Наприкінці першої третини XIII ст. об'єктом експансії західних сусідів Новгорода стали вже окраїни самої Новгородської держави, заселені угро–фінськими племенами (водью, іжорою, карелами), до того часу лише частково християнізованими[195].

У таких умовах не може викликати здивування, що західні сусіди Новгорода і курія, яка виступила в ролі патрона в їхній священній війні з язичницьким світом, розглядали претензії на ці новгородські території як продовження своєї попередньої війни з язичниками. Слід також враховувати, що для оголошення хрестового походу проти язичників не було будь–яких ідейно–психологічних перешкод – існувала вже давно традиція священної війни з ними, і для ведення такої війни було достатньо, що язичники відмовлялися прийняти хрещення. Інакше було зі схизматиками, практика оголошення хрестових походів проти яких в 30–ті роки XIII ст. лише зароджувалась. Так, вивчення булли, в якій йшлося про оголошення хрестового походу проти Івана Асеня II, показує, що для прийняття такого рішення було недостатньо того, що Іван Асень II вів військові дії проти латинян в Константинополі у

союзі з нікейським імператором, необхідним виявився додатковий аргумент: болгарський правитель давав у своїх володіннях притулок єретикам–богумілам. Подібні обгрунтування стосовно Русі не годилися: вона не загрожувала католицькому світу і тут не було єретиків. Хоч би як там було, хрестовий похід проти Русі не був оголошений, а офіційною метою війни було чергове підкорення язичників, а не навернення новгородців у католицьку віру, і великий політичний конфлікт між Новгородом та його західними сусідами на початку 40–х років XIII ст. не набув рис відкритого релігійного протистояння[196].

Результати досліджень дозволяють зробити висновок про те, що з 30–х років XIII ст. в традиційній системі відносин між Стародавньою Руссю та її західними сусідами намітились важливі зміни. По–перше, різко зросла дія на ці відносини римської курії і пов'язаних з нею кіл польського духовенства. Позиція обох сил, спрямованих на будь–яке обмеження контактів між православними і католиками, була традиційною, але з ростом впливу папства на політичне життя країн Центральної Європи і з ростом політичної могутності та ідейного впливу місцевого духовенства для дій у такому дусі відкривалося набагато більше можливостей, ніж раніше. XIII ст. було часом не тільки посилення ролі папства і звільнення місцевих церков від світської опіки, а й різкого зростання впливу Риму на них, що знайшло своє відображення як у діяльності папських легатів, які настирливо зближували місцеві порядки з порядками в іншому католицькому світі, так і в діяльності організацій нового типу – жебракуючих орденів, коронованих з єдиного центру, що перебували під особливою увагою папського престолу. З рядів однієї з таких організацій – ордена домініканців – виходили люди, повні ворожості до «схизматиків» і одночасно пристрасного бажання обернути їх у свою віру. Місіонерська діяльність, що визначалася таким напрямом, призводила до загострення відносин між сторонами і перших релігійних переслідувань католиків на території Східної Європи. Нарешті, важливим дестабілізуючим фактором стала експансія католицьких держав півночі Європи в традиційну зону руського впливу на східному узбережжі Балтійського моря, яка здійснювалась за прямої підтримки римської курії. Хоч ця експансія була спрямована не безпосередньо проти Русі, а проти язичників, що жили на узбережжі Балтійського моря і визнавали верховенство давньоруських князівств, вона не могла не призводити до конфліктів, що поступово набували смаку міжконфесійних суперечностей.

Вивчення документів, що з'явилися наприкінці 20–х – на початку 30–х років XIII ст. в ході контактів між католицькими державами півночі Європи і папським престолом, показує, що в колах, які організовували та спрямовували експансію, спроби Новгорода відстоювати свої інтереси сприймалися як допомога й сприяння язичникам, що, в свою чергу, служило ідейним виправданням репресивних заходів, спрямованих проти цієї держави. Саме в документах, що обгрунтовували такі дії, з'явилися вперше ворожі характеристики руських як «невірних», «ворогів Бога і католицької віри». Хоч вирішального зрушення в бік глибокої та всебічної конфронтації між прибічниками двох конфесій в розглядуваний період ще не відбулося – важливіші передумови для такого зрушення були вже підготовлені ходом подій. У наступні роки розвиток відносин між Руссю і латинським світом, однак, помітно відхилився від схеми, що намітилась. Причиною, яка викликала до життя важливі зміни у відносинах сторін, стало татарське нашестя й утворення могутньої кочової держави – Золотої Орди у безпосередній близькості від католицької Європи.

З приходом татар, як відомо, із західних сусідів Русі найсильніше постраждали польські князівства та Угорщина. Особливий неспокій латинського світу викликало те, що завойовники не повернулися знову в азіатські степи, а обгрунтувались на території Східної Європи, де в безпосередній близькості від її кордонів утворилася могутня й агресивна кочова держава. З подібною ситуацією справ католицька Європа не стикалася з X ст. – часу поселення кочівників–угорців у Панонії. У цій ситуації у політично роздробленій католицькій Європі, світський правитель якої імператор Фрідріх II не приділяв уваги небезпеці, яка не зачіпала італійські володіння, папство, саме в XIII ст. досягнувши апогею своєї могутності, виступило як сила, що намагалася відстоювати найзагальніші інтереси католицької Європи (як воно їх розуміло). З середини 40–х років XIII ст. увага до подій, що відбувалися у Східній Європі, в Римі різко зросла. Основні завдання, здійснити які у другій половині 40–х – на початку 50–х рр. XIII ст. намагалося папство, добре відомі. По–перше, здійснювалися різні кроки, щоб вступити у контакт з татарами та домагатися їхнього повернення в католицизм. У разі успіху татарська держава могла стати союзником (і знаряддям) папства в боротьбі як з мусульманським світом, так і зі схизматичною Нікейською імперією[197]. По–друге, оскільки надії на успіх на цьому ґрунті не було, а результати перших контактів виявились негативними, потрібно було одночасно докласти зусиль для того, щоб поставити будь–який бар'єр на шляху просування татар у Європу[198]. З цієї точки зору руські князівства, які були безпосередніми сусідами Орди, мали для курії подвійний інтерес: і як держави, де можна було отримати інформацію про плани та дії татар, і як можливі члени антитатарської коаліції. Крім того, договір з руськими князями проти татар створював сприятливі умови для підпорядкування Руської Православної Церкви владі папського престолу. В той же час і в руських князів з'явився інтерес до встановлення контактів з Римом. Якщо вони бажали позбутися залежності від татар, то в умовах, що склалися, це було можливим лише при отриманні допомоги із Заходу, а про ріст впливу курії на їхню політику вони могли вже до цього часу скласти достатнє уявлення.

Результатом стала нечувана інтенсифікація контактів між руськими князівствами та папством у другій половині 40–х – початку 50–х рр. XIII ст. Одним з перших руських князів, що вступили у контакти з папською курією, був Михайло Чернігівський, який відправив на Ліонський собор, що зібрався в 1245 р., свого кандидата на київську митрополичу кафедру – ігумена Петра Акеровича[199]. В тому ж 1245 р. ще до свого від'їзду в Орду вступив у контакти з Римом Данило Галицький[200], який висловив (як видно з відповідного листа папи Інокентія IV) готовність визнати «Римську Церкву матір'ю всіх церков»[201]. Обговорення цього питання отримало свого продовження восени 1245 р., коли територію Галицької Русі відвідав на шляху в Орду папський посланець францисканець Джованні дель Плано Карпіні. За його свідченням, брат Данила Василько Романович зібрав тоді єпископів, і їм була зачитана грамота папи, «в якій той вказував їм, що вони повинні вернутися до єдності святої матері церкви»[202]. Наступного, 1246 р., у Каракорумі Дж.Плано Карпіні обговорював це питання з великим князем Володимирським Ярославом Всеволодовичем, який також висловив бажання вступити в контакти з Римом[203].

Переговори Данила Галицького з Римом, що тривали тим часом, призвели, як відомо, в 1246 р. до формального поширення влади папського престолу на Галицько–Волинську землю, а в 1248 р. папа двічі звертався з пропозицією прийняти заступництво Римської Церкви до сина Ярослава Всеволодовича, новгородського кня-

зя Олександра[204]. Документи, що збереглися, дозволяють судити про завдання, які переслідували Данило Галицький і курія, вступаючи у згоду, а також про характер церковної унії між Південно–Західною Руссю і Римом, хоч джерел, які висвітлюють це питання, не так уже й багато (збереглися папські булли, але немає листів з руської сторони)[205]. Всі дослідники теми сходяться на тому, що, виражаючи готовність підкоритись Римській церкві, Данило Галицький переслідував з самого початку політичні цілі. Не випадково вже в одній з папських булл за травень 1246 р. можна зустріти обіцянку «поради і допомоги» проти татар[206]. Ряд булл, спрямованих папою у Галицько–Волинську Русь в наступному, 1247 р., також задовольняли суто політичні побажання галицько–волинських князів. Так, папа прийняв їхні володіння (як ті, якими вони володіли, так і ті, якими змогли б заволодіти в майбутньому, під свій захист[207], схвалив їхні наміри повернути собі володіння, які «проти справедливості» зайняли інші князі, «qui in Ecelesie devotione non permanent» (православні князі, які не підкорилися Риму?)[208], нарешті заборонив хрестоносцям і «aliorum Religiosorum» будь–яким чином придбавати землі у володіннях галицько–волинських князів[209]. Таким чином, зближенням з Римом галицько–волинські князі скористалися, до речі, для того, щоб зміцнити своє становище стосовно західних сусідів (у тому числі тевтонського ордену в Пруссії) – у таких кроках відбивалося розуміння того, що в нових умовах середини XIII ст. нормалізувати відносини з цими сусідами було можливо лише при доброзичливій позиції папського престолу.

При розгляді власне церковних аспектів унії важливе питання про участь у переговорах з Римом православного духовенства і його позиції. Свідчення Плано Карпіні не залишають сумнівів в тому, що духовенство Галицької Русі було в курсі переговорів, що велися. Питання про унію галицько–волинські князі обговорювали зі своїми єпископами не тільки тоді, коли Плано Карпіні їхав в Орду. На зворотному його шляху з Орди влітку 1247 р. обговорення питання з «єпископами та іншими достойними людьми» тривало, і вони повідомили папського посланця, «що бажають мати правителя папу своїм переважним правителем і батьком», підтверджуючи те, про що раніше повідомляли папу через свого абата[210]. Ім'я цього «абата» – Григорій «De Moneti Saneti», тобто ігумен монастиря святої Гори під Володимиром–Волинським[211], згадується в одному з папських розпоряджень за вересень 1247 р. як ім'я князівського посла.

Хоч послом Данило до папи була достатньо високопоставлена духовна особа, серія папських булл за травень 1246 р. і вересень 1247 р. не містить жодних вказівок на отримання папою листів від православного духовенства, подібних до листів, направлених Інокентію III архієпископом Тирновським Василем та деякими іншими ієрархами. Навіть в інструкції своєму легату (про неї – далі) папа Інокентій IV говорив лише про повідомлення, отримане від Данила Галицького, про те, що «він сам і весь народ» бажають воз'єднання з Римською Церквою[212]. Таким чином, роль духовенства Галицької Русі у переговорах з Римом була досить пасивною. Цим, вірогідно, слід пояснити те, що, на відміну від Інокентія III, Інокентій IV не посилав листів православним єпископам у володіннях Данила. Єдина пропозиція, що стосувалась конкретного характеру унії, – дозволити єпископам і пресвітерам здійснювати службу на заквашених просторах і зберегти всі попередні звичаї, які не йшли в розріз з вченням Римської Церкви, – виходила від князя (див. вираз «tuis supplicationis inclinati» у відповіді Інокентія IV Данилу)[213]. Він говорить про те, що для руського князя унія повинна була обмежитись формальним підпорядкуванням духовенства

його володінь папському престолу. Вирішення цього завдання було покладено на архієпископа прусського Альберта, якого вже в буллі за травень 1246 р. Інокентій IV рекомендував Данилу Романовичу як свого легата[214]. Офіційне доручення такого роду було дано архієпископу Альберту навесні наступного, 1247 р. Він був уповноважений домогтися від правителя, духовних ієрархів та магнатів урочистого відречення від схизми і принесення присяги, що вони перебуватимуть в єдності віри з Римською Церквою і підкорятимуться її владі[215]. Однак жодних даних про поїздку архієпископа на землі Південно–Західної Русі немає, а свідчення, що є про місцеперебування цього ієрарха в 1247–1248 рр., змушують дослідників дотримуватись думки, що ця поїздка навряд чи мала місце[216]. Таким чином, не можна бути впевненим у встановленні навіть формальної залежності Галицької церкви від Риму.

У науковій літературі неодноразово піднімалося питання про співвідношення між переговорами Данила Галицького з Римом і переговорами про унію церков між Римом та Нікеєю. Такий дослідник, як В.Норден, категорично заперечував зв'язок між цими двома явищами[217]. Подібному висновку, однак, як уже неодноразово зазначалося, явно суперечить відомий запис, розміщений в Іпатіївському літопису за 1253 р.: «некентии бо кльняже тех, хоулящим вероу Грецкоую правоверноую, и хотящоу емоу сбор творити о правой вере о воединеньи црькви»[218]. Цей запис чітко показує, що в Галицькій Русі були в курсі переговорів, що велися. До цього слід додати, що перші кроки для відновлення початих раніше переговорів з Нікеєю Інокентій IV здійснював саме в середині 40–х років XIII ст. У березні 1245 р. він направив листа болгарському царю Коломаху Асеню, в якому висловлював згоду скликати для вирішення всіх спірних питань Вселенський Собор за участю грецького і болгарського духовенства[219]. При тісних контактах між угорським та галицьким дворами про все це, звичайно, повинно було бути відомо Данилу Галицькому.

Можна вважати досить вірогідним, що, за уявленнями галицьких політиків, саме в таких переговорах повинні були вирішуватись всі спірні, власне, церковні питання. У цьому зв'язку заслуговують уваги свідчення про діяльність у 1246 р. Кирила, що збереглися в Іпатіївському літописі, висунутого Данилом кандидатом на Київську митрополичу кафедру. Хоч переговори з Римом почалися, судячи з усього, ще в 1245 р., це не зашкодило Кирилу рушити в наступному, 1246 р. на поставлення у Нікею[220]. Після повернення він, очевидно, знаходився у Південній Русі. Запис Лаврентіївського літопису за 1250 р.: «Прииде митрополит Кирил на Суждальскую землю»[221], поза сумнівом, має на увазі його першу появу там. Митрополит виступив у Суздальській землі як політик, пов'язаний з галицьким двором. Він особисто брав участь в укладенні шлюбу між донькою Данила Романовича і великим князем володимирським Андрієм Ярославовичем: шлюб, який відповідав інтересам галицького двору, був укладений навіть з порушенням норм канонічного права між близькими родичами – двоюрідними братом і сестрою[222]. Такий спосіб дій митрополита не залишає сумнівів у тому, що між ним і галицьким князем були відносини тісного співробітництва і що єпископства на землях Південно–Східної Русі підпорядковувались його верховній владі як главі загальноруської митрополії. Між іншим, цей митрополит був поставлений в Нікеї і не мав жодних відносин з папським престолом. І в листуванні галицького князя з Римом взагалі не зачіпалося питання про підпорядкування Риму Київській митрополії. Все це дозволяє говорити про церковну унію між Галицькою Руссю і Римом досить умовно. Таке невизначене та дво-

значне становище могло зберігатись, як видається, лише в умовах переговорів про унію церков, що продовжувалися, коли всі приватні моменти могли бути урегульовані з вирішенням головного, загального питання.

Незабаром після досягнення згоди у відносинах між Галицькою Руссю і Римом почала наростати напруга. Причини її стають ясними при розборі свідчень при надісланні Данилу королівської корони з Риму.

У відомих листах Інокентія IV за 1246–1247 рр. з цього приводу нічого не згадувалось: очевидно, галицький князь не торкався цього питання. Пізніше, як видно із записів Іпатіївського літопису, не Данило домагався корони, а папа настирливо пропонував її Данилові. Перше посольство на чолі з єпископами Каменя Поморського та Верони не мало успіху. Посилаючись на війну з татарами, Данило заявив: «Како могоу прияти венець бес помощи твоеи». Лише новому папському легату Опізо, абату монастиря святого Павла в Міццано, в другій половині 1253 р. вдалося досягти мети після того, як польські князі обіцяли допомогу проти татар[223]. Чому папа Інокентій IV так настирливо нав'язував Данилові королівську корону, стане ясно, якщо звернутись до матеріалів, пов'язаних з коронацією болгарського царя Калояна в 1204 р. Така коронація супроводжувалась присягою на вірність папському престолу з боку правителя і глави Болгарської церкви[224]. Тим самим з коронацією Данила було б здійснено нарешті те формальне підпорядкування Галицької церкви Риму, якого не зумів досягти легат Альберт. Цієї мети курії, судячи з усього, досягти вдалося, і 1253 р. можна вважати датою встановлення церковної унії між Галицькою Руссю та Римом.

Зрозуміло також, чому Данило відмовлявся прийняти корону, поки йому не була надана допомога у війні з татарами. Дослідники різних напрямків сходяться на тому, що головним мотивом, який спонукав руських князів до зближення з Римом, було бажання отримати від латинських держав допомогу проти татар і таким чином звільнитись від їхньої влади[225]. Не дивно, що саме ця тема знайшла видне місце в перших посланнях, які направлялись з папської курії руським князям. Так, у листі Данилу за травень 1246 р., рекомендуючи галицькому князю свого легата архієпископа прусського Альберта, Інокентій IV обіцяв з боку останнього «consilium et auxilium» проти татар, а в листі Олександру Невському за січень 1248 р. він пропонував новгородському князю у разі появи небезпеки з боку татар повідомити про це «братів тевтонського ордену, що в Лівонії перебувають»[226]. Ці документи є, поза сумнівом, відповіддю на відповідні звернення руських князів, які чітко показують, що допомога проти татар була, можливо, і не головною, але важливою умовою при укладенні угоди між Данилом Галицьким і папським престолом. Виконати вказану умову курія, однак, була неспроможна. Вірогідно, папа Інокентій IV в серії своїх булл 1247 р. з таким задоволенням пішов на задоволення побажань Данила стосовно його західних сусідів, що не міг надати Галицькій Русі реальної допомоги проти татар. Це, однак, лише тимчасово задовольнило галицьких князів, що стало ясно на початку 50–х років XIII ст., коли папа за допомогою королівської корони намагався утримати Галицьку Русь в орбіті свого впливу, а Данило Галицький, який перебував в цей час в стані відкритого конфлікту з Ордою, відмовився її прийняти, поки його західні сусіди не нададуть йому реальної допомоги. Коронацією Данила в Дрогочині непорозуміння були залагоджені, але лише завдяки обіцянці польських князів виступити проти татар. За таких умов формальна унія між Галицькою Руссю і Римом не могла наповнитись реальним змістом (ситуація, що склалась, виключала для

папського престолу можливість здійснювати тиск на галицького князя і вимагати від нього будь–яких церковних реформ), а саме майбутнє цієї унії ставилось у залежність від того, чи зможуть папська унія та західні сусіди Галицької Русі виконати свої обіцянки.

Однак у 40–х – на початку 50–х рр. XIII ст. пожвавлені контакти руських князів з Римом та угода Данила Галицького з папою сприяли спаду напруги в міжконфесійних відносинах, яка чітко намітилась в 30–ті роки XIII ст. Можливо, якоюсь мірою зіграли свою роль переговори про унію церков між Римом та Нікеєю, що розгорнулися в першій половині 50–х років і які до 1254 р. завершилися виробленням умов попередньої згоди. В 1254 р., виступаючи на Ліонському соборі із закликом до боротьби з Ордою, Інокентій IV називав Русь разом з Угорщиною і Польщею в ряду «християнських» країн, спустошених татарами[227]. Все це стосувалось передусім взаємовідносин Галицько–Волинської Русі та її західних сусідів. Зв'язки з Угорщиною були зміцнені шлюбним союзом старшого сина Данила, Лева, й доньки угорського короля Констанції. В літопису, який вівся при дворі Данила Галицького, можливість такого союзу прямо обгрунтовувалась тим, що угорський король – християнин («яко крестьян есть»), а при укладенні шлюбу присутній був сам митрополит Кирило[228]. Другий син Данила, Роман, одружившись на племінниці австрійського герцога Фрідріха Бабенберга, Гертруді, намагався за допомогою угорського короля зайняти австрійський престол[229]. Кінець 40–х і 50–ті роки були відзначені також зближенням галицько–волинських князів з мазовецькими князями Болеславом і Земовітом (одружившись на доньці Данила), а потім і з малопольським князем Болеславом Сором'язливим. Спільно польські та руські князі здійснили цілий ряд походів на землі ятвягів[230].

Судячи з того, що в одній з булл, адресованих галицько–волинським князям, папа заборонив хрестоносцям набувати землі на території їхніх володінь, Романовичі в той час не відносили німецькі держави у Прибалтиці до числа дружніх сусідів. Однак і з ними намічалося політичне співробітництво на ґрунті спільних дій проти «поганих». Із записів Ліпатіївського літопису видно, що Данило й «німці» разом підтримували супротивника великого князя Литовського Міндовга – Товтивила, родича галицько–волинських князів, який прийняв хрещення в Ризі у 1254 р[231]. Тевтонський орден уклав договір про розподіл ятвязьких земель із Земовітом Мазовецьким і Данилом, названим у договорі «primus rex Ruthernorum»[232].

Однак відносини Русі з латинським світом в ті роки мали й інший бік. Слід враховувати, що інші руські землі не пішли за Галицькою Руссю: не вступили у відносини з Римом наприкінці 40–х – 50–х років XIII ст. ні смоленські, ні чернігівські князі. Перервав переговори з Римом найбільш сильний і впливовий з князів Північно–Східної Русі Олександр Невський. Вже це змушує розглядати питання про відносини з латинським світом тих земель, якими володіли ці князі. Результати вивчення відомих матеріалів про відносини Новгорода з його західними сусідами показують, що напередодні 50–х років XIII ст. ці сусіди повернулися стосовно Новгорода до тієї політики, яка проводилась наприкінці 30–х років XIII ст. та до ідейної мотивації цієї політики. Офіційною метою такої політики знову стало повернення в католицизм «язичників», що жили на західних окраїнах Новгородської держави – у Водській та Іжорській землях і в Карелії. Ця політика, як і раніше, отримала підтримку з боку папської курії: за санкцією папи для язичників, які проживали на цих землях, був поставлений католицький єпископ, а в 1256 р. спадкоємець Інокентія IV

Олександр II оголосив хрестовий похід проти карел[233]. У цих документах відобразилося вже традиційне для того часу уявлення про право папської курії розпоряджатись землями язичників, оголошуючи проти них хрестовий похід і роздаючи їхні землі католицьким правителям[234]. Новим є те, що в 50–х роках XIII ст. починають визначатись претензії курії на землі, заселені схизматиками. Деякі натяки на претензії такого чину неважко знайти вже у тексті булли Інокентія IV галицько–волинським князям за вересень 1247 р. У документі вказується, що, йдучи назустріч проханням цих князів, папа своєю владою передав їм землі та інші види майна, які належали їм за правом і які вони повернули з–під влади інших князів, «qui Ecelesia devotione non permaneat»[235]. Розпорядження це було приємним для Данила Галицького, але в ньому проявилися претензії папи на роль свого роду вищого арбітра у міжкнязівських сутичках, який може відбирати землі у князів, котрі не визнають авторитету Римської церкви, і передавати їх тим, хто цей авторитет визнає. Ще більш показова в цьому плані булла папи Інокентія IV, направлена в березні 1255 р. литовському великому князю Міндовгу. Правитель цього нового політично активного утворення, що недавно виникло у Східній Європі, прийняв хрещення за католицьким обрядом (1251 р.), а потім був увінчаний доставленою з Риму королівською короною. Міндовг сповістив папу, що, воюючи проти «Regnum Russie» та її жителів, які перебувають у «невір'ї», він зумів підкорити собі деякі руські землі. У своїй відповіді папа висловив надію, що, володіючи цими землями, Міндовг зможе звільнити й інші, сусідні, від влади «язичників» і «невірних», а також, що своєю апостольською владою він передає ці землі Міндовгу та його нащадкам і бере їх під свій захист[236]. Річ не тільки в тому, що в цьому документі руські знову названі «невірними», як у деяких документах 30–х років. Ця булла є першим документом, який стосується Русі, документом, в якому стверджується право курії розпоряджатись землями «схизматиків», віддавати їх своєю волею католицьким правителям. Таким чином, 40 – 50–ті роки XIII ст. були часом, коли в розвитку відносин між Руссю та латинським світом почали проявлятись дві, по суті, протилежні тенденції – до зближення і, навпаки, до дуже глибокої конфронтації.

Повертаючись до Данила Галицького, який, як я вже вказував, розраховуючи на допомогу латинських країн у боротьбі проти татар, пішов на формальне підпорядкування місцевої церкви верховній владі Римського папи. Але реальної допомоги, однак, не надходило, що призвело, в свою чергу, до відходу від галицького князя частини тих церковних кіл, які раніше його підтримували. Симтоматичними в цьому відношенні можна вважати зміни у поведінці колишнього канцлера Данила, зведеного ним на Київську кафедру, – митрополита Кирила. Ще в 1250 р. митрополит прибув у Північно–Східну Русь, щоб сприяти укладанню явно спрямованого проти татар союзу між Данилом Галицьким і великим князем Володимирським Андрієм Ярославовичем. Однак, коли в 1252 р. Андрій Ярославович був зігнаний з володимирського престолу татарами[237], митрополит затримався на Північному Сході, зблизившись зі спадкоємцем Андрія Олександром Невським, який не розділяв політичної орієнтації свого попередника[238]. Митрополит Кирил, звичайно, не був прибічником збереження влади татар над руськими землями, просто у нього, очевидно, закралися серйозні сумніви щодо правильності політики свого попереднього патрона.

До того часу, коли Данило прийняв з рук папського легата королівську корону, ці сумніви, здавалося, були значною мірою розсіяні. Польські князі і знать, як зазначено в Іпатіївському літописі, обіцяли Данилові після прийняття королівської

корони надати допомогу у боротьбі проти татар[239]. Мабуть, аналогічні запевнення дав йому ще раніше угорський король[240]. Ще до коронації Данила у травні 1253 р. Інокентій IV оголосив хрестовий похід проти татар на території Чехії і Польщі[241], у травні наступного, 1254 р. хрестовий похід був проголошений і на території Пруссії[242].

Однак, коли справа дійшла до здійснення цих обіцянок на практиці, стало ясно, що ніякої допомоги з боку латинського світу не буде. У Польщі – сусіда Галицької Русі – в XIII ст. феодальна роздробленість досягла найвищої межі: вся країна розпалася на дрібні слабкі князівства, які нездатні були протистояти не тільки Орді, а й набігам литовців і пруссів, для боротьби з якими був запрошений з Палестини Тевтонський орден. Угорщина продовжувала залишатись єдиною великою державою, але і в ній поступово розвивалася внутрішня криза, що призвела наприкінці століття до розпаду країни на ряд великих володінь. Не покладаючись на свої сили, угорські правителі самі намагались шукати допомоги в католицькій Європі. В 1254 р. король Бела IV писав папі Інокентію IV, що готовий підпорядкувати королівство владі імператора, якщо таким шляхом йому вдасться отримати підтримку[243]. Усунути небезпеку угорські правителі намагались і шляхом союзу і навіть згодою з Ордою. В 1259 р. Бела IV поставив до відома папу Олександра IV, що змушений укласти мир і союз з татарами і обіцяти участь свого сина з четвертою частиною війська в поході татар на Європу[244]. За таких умов сподіватись можна було лише на допомогу хрестоносців і на країни, що розміщувались далі на захід Європи. Мабуть, на це розраховував Данило, повідомивши на початку 1253 р. курію про ворожі задуми татар[245]. Однак допомога із західних країн не прийшла. Бела IV, який також просив допомоги проти татар, в наступному, 1254 р. ставив до відома Інокентія IV про те, що жителі Німеччини замість надати допомогу, нападають на його землі, а з Франції він не отримав нічого, «крім слів»[246]. Мабуть, не випадково з цього часу в джерелах не зустрічаються свідчення про контакти Данила з курією. Вірогідно, галицький князь перервав ці контакти, не бачачи в їх продовженні будь–якого сенсу[247].

Минув, однак, певний час, перш ніж курія спробувала закликати галицького князя до порядку. Це відбулося в 1257 р. і, можливо, не випадково ця подія збіглася в часі з розривом переговорів про унію між Римом і Нікеєю. У будь–якому разі саме з 1257 р. на сторінках папських булл з'являється згадка про «схизматиків» на території Східної Європи, що були об'єктом ворожих дій з боку курії. До перших місяців 1257 р. відноситься ціла група таких документів. 5 січня 1257 р. Олександр IV звернувся до князя Казимира куявського та інших, що прийняли хрест, закликаючи їх виступити «contra scismaticos», які нападали на землі християн[248]. Того ж числа аналогічна булла була направлена єпископам Кракова і Вроцлава[249]. 1 лютого слідом була відправлена ще одна булла на ім'я архієпископа Гнезненського та єпископа Краківського про створення в Лукові «in confinio Letwanorum» єпископства, де єпископом повинен був стати Бартоломей, францисканець з Чехії[250]. У квітні 1257 р. папа зобов'язав і Бартоломея проповідувати хрестовий похід «contra Litwanos, Jatuenzones et Ruthenos ac alios paganos et Sehismaticos»[251]. До цих документів слід додати ще один: 5 березня того ж року папа звільнив духовенство головного міста Мазовії – Плоцька від сплати платежів у папську казну, тому що в недавні часи Плоцьк був розорений, «a Pruthenis et aliis paganis et schismaticis[252]».

Розгляд цієї групи документів дозволяє вважати, що обгрунтуванням для їхньої появи були скарги зі східних областей Польщі на набіги «схизматиків» разом з литовцями та явтвягами, що розоряли країну. Очевидно, що «схизматики» не могли бути підданими галицько–волинських князів, які в той час вели напружену бороть-

бу з татарами й намагалися жити в мирі з польськими сусідами. У «схизматиках», що діяли разом з литовцями, є всі підстави бачити, підданих Міндовга, католицького володаря, якому незадовго до цього Олександр IV подарував зайняті ним руські землі. Тим самим перед нами відкривався новий, раніше не існуючий фактор у системі відносин, який склався у Східній Європі, – втягнення західноруських земель та їхнього населення в експансію Литовської держави стосовно західних сусідів.

Зрозуміло, звертаючись до Ватикану, укладачі скарг замовчували, що мова йде про підданих коронованого папою короля, а курія тим легше могла повірити їхнім проханням оголосити хрестовий похід, тому що їй було відомо про те, що не всі литовці підпорядковуються владі Міндовга. Більше того, є підстави думати, що в «схизматиках», які нападали на Польщу, бачили підданих Данила Галицького. Цим можна пояснити, що в лютому 1257 р. Олександр IV звернувся і до цього князя, констатувавши, що князь не виконує взятих на себе зобов'язань, папа вимагав, щоб Данило Романович повернувся до підпорядкування Римській церкві. У разі відмови він доручив єпископам Олопоуца та Вроцлава накласти на князя церковні санкції[253]. В листі, відправленому одночасно вказаним єпископам, папа уповноважував їх у разі, якщо князь не підпорядкується церковним санкціям, звернутися за сприянням проти нього до світської влади[254]. Все це можна було б вважати простим непорозумінням, однак та обставина, що скарги на напади «руських» спонукали папу звернутися з докорами до галицького князя, показує, що до цього часу жодних дружніх відносин між папською курією та Галицькою Руссю не було. Привертають увагу слова папського послання, що Данило Романович не виконав обіцянок, які стосувалися «підпорядкування» Римській церкві і «збереження» віри. Вочевидь, переговори між Нікеєю та Римом закінчилися невдачею. В Римі знайшли за потрібне поставити питання про більш тісне підпорядкування Галицької церкви папському престолу, але Данило, не отримавши допомоги проти татар, не мав наміру йти назустріч цим побажанням. Церковні санкції єпископів Олопоуца та Вроцлава (як до їхніх установлень і дійшла справа) не могли вплинути на його позицію. Церковний зв'язок між Галицько–Волинською Руссю і Римом виявився розірваним, і це могло лише посилити вороже ставлення папської курії до православного світу.

На рубежі 50–60–х років XIII ст. відбулися дві різних, але подібних за своїм впливом на позицію папства події. Після того, як Орда направила в 1259 р. на землі Галицької Русі велике військо на чолі з Бурундаєм, галицько–волинські князі були змушені підкоритися татарам і взяти участь у поході ординських військ на Польщу. З цього часу участь руських у походах ординських військ на Польщу та Угорщину стала правилом. Діючи таким чином, Орда, поза сумнівом, намагалась розірвати дружні стосунки між давньоруськими князівствами та їхніми західними сусідами. Другою подією став у 1260 р. розрив Міндовга з Тевтонським орденом та папською курією і реставрація язичництва в Литві. Підпорядковані Міндовгу західноруські землі стали частиною ворожої католицькому світу язичницької держави.

Таким чином, частина «схизматиків», опинившись у підпорядкуванні у татар, взяла участь в їхніх походах на католицькі країни, а інша залучалась в походах на католицькі країни разом з литовськими язичниками. Всі ці події не тільки зміцнювали негативну позицію курії стосовно «схизматичної» Русі, а й давали їй нові аргументи для обгрунтування цієї позиції. Русь виявилась частиною ворожого, не християнського світу, що загрожував католицькій Європі і який нападав на неї, і, відповідно, до Русі повинні були використані всі правила, які діяли у боротьбі католицького світу з нехристиянами.

Відповідні установки отримали своє вираження у двох документах папської курії 60–х років XIII ст. Першим з них є булла Олександра IV Тевтонському ордену за 25 січня 1260 р.[255]. Цим документом папа стверджував права ордену на землі, подаровані йому руськими князями, а також на ті руські землі, які «до цього часу займають погані татари», якщо орден зуміє вирвати ці землі з їхніх рук. Ці землі передавалися ордену у вічне володіння і ставилися під особливий захист папського престолу. При цьому обумовлювалося лише, що ««схизматики»» які проживають на цих землях, повинні бути приведені до єдиної віри й покори Римській церкві. Уявлення про те, що Русь – частина володінь «нечестивих» татар, якими апостольський престол може розпоряджатись на свій розсуд, виражено у цьому документі з усією відвертістю.

Ще цікавіший у цьому плані інший документ – булла Урбана IV за 4 червня 1264 р., звернена до чеського короля Пржемисла II[256]. Урбан IV повідомляв чеському правителю, що «руські схизматики і литовці, як і інші жителі, які проживають з ними по сусідству і не шанують Бога, а лихословлять іменем Його, разом з якими вони з'єднані проклятим союзом», часто здійснюють напади на Польщу, яка не спроможена здійснити їм опір. Закликаючи Пржемисла II виступити на захист Польщі, папа запевняв його, що зайняті ним землі руських і литовців належатимуть йому та його спадкоємцям вічно. Руських (названих на першому місці), литовців і татар він об'єднував в одну загальну групу ворогів християнського світу, з якими можлива лише «священна» війна, і землями яких Римський престол має повне право розпоряджатись.

Оголошення хрестового походу проти «схизматиків», роздача їхніх земель сусіднім католицьким державам – далі цього йти в політиці конфесійної конфронтації було нікуди, і наступні папські акти нічого принципово нового не додають. Яку відповідність знаходять ці зміни в політиці курії, спрямованої на еволюцію відносин західних сусідів щодо Русі? Повну відповідь можна відзначити між політикою курії та політикою Тевтонського ордену, дії якого, можливо, сприяли повороту в політиці пап стосовно «схизматиків». Не випадково згадувана булла від 25 січня 1260 р. була видана у відповідь на прохання влади ордену (vestis supplicationibus inelinati). В 1268 р. прецептор Лівонського ордену Конрад фон Мандерн звернувся до купців Любека та інших з проханням перервати торгівлю з «ворогами віри, тобто руськими Новгорода». В наступному тексті документа зазначалося два можливих варіанти розвитку подій. Один – укладення миру «inter dictos Rutenos et Latinos», який буде поширений і на купців; інший – війна «universitas Chzistianorum» проти руських[257]. Ототожнення «християнського світу» зі світом латинським і протиставлення цього світу Русі тут абсолютно очевидне. На більш «низькому» рівні це протиставлення присутнє у листі, направленому в Любек восени 1268 р., в якому влада ордену сповіщала про розорення ними Пскова, сховища «уявних прихильників» християнського закону[258].

Складнішим було співвідношення між політикою курії і формуванням ставлення до Русі в країнах Центральної Європи в середині – другій половині XIII ст. Цікавий матеріал для розгляду цього питання дають адресовані курії послання кількох правителів та політичних діячів того часу.

Найбільш ранній серед цих документів – послання Бели IV Інокентію IV в 1254 р.[259]. В посланні Угорське королівство показане як країна, розорена татарами й оточена «невірними» народами: зі сходу – руськими, куманами і бродниками, з півдня – болгарами і боснійськими єретиками. Небезпека, що загрожує цій країні, тим

більша, що сусідні з Угорщиною країни – Русь, Куманія, Болгарія – підкорилися владі татар, які мають намір вислати незчисленне військо для завоювання всієї Європи.

Причиною для створення цього документа стала не стільки загроза татарського нашестя, скільки зовсім інша подія, яка не мала прямого відношення ні до Золотої Орди, ні до Русі, – конфлікт, що розігрався в ці роки між Белою IV та чеським королем Пржемислом II через заволодіння герцогством Австрійським. В цій боротьбі Бела IV широко використовував допомогу куманів–половців, що оселилися на його землях. Використання язичників у війні з християнами викликало нарікання[260]. Послання повинно було заперечити їх і привернути симпатії курії в названому конфлікті на бік Угорщини. Цій меті служив образ ворожого світу (його частиною була й Русь), від якого Угорське королівство захищало західне християнство. Справжня мета послання стає прозорою після вивчення тих пасажів, в яких підкреслювалось, що оточена ворожими «невірними» народами зі сходу й півдня країна сподівалась отримати допомогу від межуючої з нею на заході та півночі «єдиновірної» Аламанії (Священної Римської імперії, князями якої були Пржемисл II і його німецькі союзники), але замість цього на неї звідти здійснювались напади. Тут же пояснювалось, що, не отримуючи допомоги від християнських держав, король з великою прикрістю змушений для захисту країни використовувати язичників–куманів.

В тому, що стосується Русі, зображений образ досить мало відповідав дійсності. З галицько–волинськими князями Белу IV з'єднували родинні стосунки й політичне співробітництво. Данило і Василько підтримували його у війні зі Пржемислом. Справжня картина відносин отримала все ж своє вираження в одному з місць даного послання, де в повній суперечності із загальними твердженнями, наведеними вище, Бела IV сповіщав папі, що видав двох своїх доньок за руських князів, щоб за допомогою цих правителів отримувати свідчення про задуми татар. І в інших проявах картина ця мало відповідала дійсності: у боротьбі з Пржемислом II і Бела IV, і його син Стефан V звертались по допомогу й інших до правителів – «схизматиків». У мирному договорі 1271 р., який завершив один з етапів боротьби за Австрію, в числі союзників угорської сторони фігурували, крім галицько–волинських князів, візантійський імператор Михайло VIII, сербський «краль» Ірош, Святослав, «імператор Болгарії»[261].

В історії відносин Бели IV з папською курією послання 1254 р. виявилось епізодом без продовження. Піднята в ньому тема в подальшому не обговорювалася. Однак є підстава думати, що саме цей документ, коли його зміст став відомий у Празі, відкрив очі чеським політикам на ті можливості, які давав зображений у посланні «образ світу», якщо на місце Угорщини можна було поставити в ньому як борця проти «невірних» народів, що загрожували Європі, – Чехію. Це давало чеському королю нові вагомі аргументи для обгрунтування тієї ролі «заступника» польських князів, в якій він намагався виступати як правитель сусіднього й близько–родинного народу. В написаному у 1255 р. посланні краківському єпископу Прандоте Пржемисл II, висловлюючи побажання, щоб польські князі з'єдналися з ним нерозривними зв'язками союзу та дружби, обіцяв захищати їхні землі від нападів «язичників і схизматиків»[262].

Для виступів проти «схизматиків» у чеського правителя був і інший важливий мотив. Після участі Пржемисла II в 1253–1254 рр. в хрестовому поході проти пруссів, коли на його честь отримала назву закладена на завойованій землі форте-

ця Кенігсберг, в Празі виникли плани придбання нових володінь на балтійському узбережжі. Вже згадуваний вище заклик папи Урбана IV виступити проти «литовців і схизматиків» та приєднати їхні землі до Чеського королівства зустрів у Празі схвальний відгук. У 1267 р. Пржемисл II уклав договір про союз з Тевтонським орденом. Чеський король зобов'язався надати допомогу ордену в установленні його влади над пруссами, а орден повинен був допомогти Пржемислу II завоювати Литву, де було б уведене католицьке віросповідання[263]. Плани Пржемисла II не обмежувались лише територією язичників–литовців. У буллі Климента IV, виданій за проханням чеського короля 20 січня 1268 р.[264], йому надавалося право володіти землями, які він вирве «з рук литовців та інших невірних», пов'язаних «проклятим союзом з татарами й іншими ворогами християнського імені». Ці вирази з булл Урбана IV не залишають сумнівів у тому, що «невірні», землі яких розраховував зайняти чеський король разом із землями литовців, – це «схизматики».

Нарешті, було політично вигідно у конфлікті, що тривав з Угорщиною, зображати угорську сторону як організатора загрожуючих Європі ворожих сил «єретиків» та «схизматиків», які загрожували Європі, від яких захищало християн чеське військо. В записах, що робилися при соборі святого Віта у Празі, які збереглися в складі так званого «Другого продовження Козьми», угорське військо, яке почало війну з Чехією в 1260 р., охарактеризоване як «невірні та інші, які були з ними», що протистояли «християнському війську» чеського короля[265]. В посланні папі Олександру IV, написаному після поразки угорського війська під Крейсенбруном в 1260 р., чеський король писав, що отримав перемогу над угорською армією, до складу якої входили руські й татари, «схизматики» з Греції, Болгарії, Рашки (Сербії) та боснійські єретики[266].

Така, спрямована проти «схизматиків», пропаганда могла здобути й підтримку папської курії великодержавної політики Пржемисла II. Не випадково тому найбільш детальна характеристика «образу світу», створеного в Празі, може бути віднайдена у написаному в 1273 р. посланні одного з найближчих радників чеського короля, олопоуцького єпископа Бруно папі Григорію X[267]. Відповідно до інтересів празького двору у посланні найбільше говорилося про небезпеку, яка загрожує християнському світу з боку Угорщини, про те, що в цій державі господарюють язичники–кумани, що в ньому знаходять притулок єретики та «схизматики». В цьому зв'язку у посланні вказувалось, що дві доньки угорського короля видані за руських князів, а руські «схизматики» – слуги татар. Польща розорена язичниками–литовцями, а німецькі князі безплідно витрачають силу в суперечках один з одним, лише одне Чеське королівство виступає в цих краях як захисник християнської віри.

Є підстави сумніватися, чи вірили радники Пржемисла II у все те, що вони писали, бажаючи пристосуватись до позиції курії, що виступала проти «схизматиків». У війні з Рудольфом Габсбургом у 1277–1278 рр. Пржемисл II сам намагався отримати допомогу від сина Данила Галицького, Лева, а в 1289 р. відбулася зустріч Лева Даниловича з сином Пржемисла II Вацлавом II, коли чеський король «одарив Льва дарами всякими дорогими»[268].

Між діями курії та центральноєвропейськими правителями виникла певна взаємозалежність. Створена курією ситуація релігійної нетерпимості спонукала правителів надавати своїм конкретним політичним планам, спрямованим проти сусідів, характеру боротьби проти зовнішніх ворожих сил, які загрожували католицькій Європі, а, в свою чергу, їхні послання переконували курію у правильності зайнятої

нею позиції. Образ ворожого нелатинського світу, що виник у ході цих контактів, проникав потім у суспільну свідомість, створював неблагодійну атмосферу для відносин давньоруських князівств з їхніми західними сусідами. Адже листування це не залишалось службовою таємницею, а тією чи іншою мірою ставала надбанням суспільства (так, послання Пржемисла II Олександру IV потрапило на сторінки однієї з чеських хронік). Не освічене в хитросплетіннях європейської політики рицарство поступово проникалося переконаннями, що православні сусіди на сході й півночі належать до ворожого християнській Європі світу, який слід завоювати і навернути в істинну віру. В написаному саме для цього перекладі–додатку рицарського роману про Олександра було розміщене побажання, щоб чеським королем став правитель, подібний до Олександра. Тоді литовці, татари, басурмани, прусси і руські будуть змушені прийняти хрест й відмовитись від своїх переконань[269]. «Руські» фігурують тут у спільному ряді язичницьких народів, яких необхідно силою привести до пізнання істинної віри.

Подібні тексти, що направлялися з Чехії чи Угорщини до папського двору, для Польщі XIII ст. були невідомі. Щоправда, зміст написаних булл дозволяє вважати, що з Польщі йшли скарги на напади литовців і «схизматиків». Однак є всі підстави вважати, що ***князі, які у східних областях Польщі чітко відрізняли*** «схизматиків», підпорядкованих литовцям, від «схизматиків», що жили у володіннях галицько–волинських князів. З останніми кілька правителів цієї частини Польщі були пов'язані тісними дружніми стосунками. Мало місце й укладення нових шлюбних союзів не тільки в XIII ст., а й на початку XIV ст.

Однак за межами цього арсеналу безпосередніх зв'язків свідчення, що проникали звідти в інші райони Польщі, переоцінювались у дусі поширених у Центральній Європі неблагодійних для руських уявлень, і складалася картина світу, яка багато в чому нагадувала ту, про яку було сказано вище.

Досить показовими можуть бути два оповідання «Великопольської хроніки» – головного джерела, яке зберігло польську історичну традицію XIII ст., про події 60–х років цього століття. Перше з них – оповідання про похід татар на Польщу в 1259–1260 рр. і взяття Сандомира[270]. Спочатку повідомляється про те, що татари вторглися в Польщу разом з пруссами, руськими і куманами, а потім з обуренням розповідається, як Василько і сини Данила «задумали обманути жителів Сандомира здати місто татарам, обіцяючи збереження життя». Жителі, «обмануті порадою вказаних князів», відчинили ворота і були перебиті.

У другому оповіданні йдеться про напад литовців на Мазовію, під час якого був убитий князь Земовіт[271]. У «Великопольській Хроніці» говориться про напад «руських і литовців», які все «спустошили... вогнем і мечем». Головний керівник походу Шварн, син Данила Галицького, власноруч відрізав голову взятому у полон князю Земовіту. Для людей, що орієнтувалися на родинні зв'язки між князями, цей вчинок руського князя повинен був сприйматись як особливе злодійство, тому що Земовіт був одружений на рідній сестрі Шварна.

Справжня роль руських в обох випадках була зовсім іншою. Як видно з великого оповідання Іпатіївського літопису, князі були змушені взяти участь у поході татар з примусу, а саме оповідання сповнене глибокого співчуття до жителів Сандомира, що загинули[272]. Щодо подій, які відбулися в Мазовії у 1262 р., то з того ж джерела видно, що напад був здійснений литовськими та руськими підданими Міндовга і що Шварн Данилович не мав до нього жодного відношення[273]. Поява імені Шварн у

цьому контексті не була, однак, абсолютно випадковою. З того ж літопису можна дізнатись, що слуги Шварна разом з литовцями нападали на землі краківського князя Болеслава Сором'язливого, а потім, після смерті сина Міндовга Вайшелка, Шварн , як зять Міндовга, зайняв на кілька років литовський великокнязівський престол[274]. Вірогідно, хроніст знав, що Шварн воював з Польщею і правив литовцями, звідси контамінація фактів. Звертає на себе увагу, однак, що і зміщення фактів, і трактування подій дані таким чином, щоб створити про руських найнеприємніше враження, як про лицемірних та жорстоких посібників татар і язичників. Хоч в обох оповіданнях термін «схизматики» жодного разу не вживається і про релігійні відмінності не згадується, їх дослідження не залишає сумнівів у тому, що створюваний загальними зусиллями чеського правителя і курії образ Русі як частини ворожого християнській Європі світу, де панували «схизматики», набув у великій Польщі, де писалася хроніка, помітного поширення, і через його призму там сприймалися та обгрунтовувались повідомлення про події, що відбувалися.

Таким чином, хоч між сусідніми давньоруськими та польськими землями включно до межі XIII – XIV ст. зберігались дружні відносини, але їхній розвиток відбувався в умовах суспільної атмосфери, що погіршувалась. У свідомості, що формувалася у світських і церковних верхів європейського суспільства, Польща та її латинські сусіди перебували по один бік бар'єра, який відділяв християнський світ від нехристиянського, а Русь опинилась по другий.

Оскільки конфесійний розкол, як і будь–який інший, є за своєю природою двостороннім актом, слід розглянути тепер, яку відповідальність цим конфесійно–світоглядним та політичним зрушенням можна знайти в руських джерелах другої половини XIII ст.

Джерелом, яке містить найбільшу кількість свідчень про дану проблему, є Галицько–Волинський літопис XIII ст. Він, щоправда, охоплює хронологічний період від початку і майже до кінця XIII ст., однак кілька переконливих доказів говорять про те, що літописний текст про правління Данила Галицького, що охоплює події 1205–1250 рр., є суцільним текстом, написаним одним автором і, очевидно, в один час.[275] Тим самим текст Галицько–Волинського літопису в цілому можна розглядати як джерело, що відображало погляди і уявлення людей середини – другої половини XIII ст. Питання про те, в якому середовищі був створений і чиї погляди відбивав Галицько–Волинський літопис, було предметом дискусій[276]. Як видається, правильною є точка зору такого дослідника, як М.М.Тихомиров[277], який підкреслював, що це світська пам'ятка. Про це переконливо свідчить рідкість і несистематичність свідчень про життя місцевої церкви. Це твір, який відображає інтереси та уявлення передусім князівського двору і пов'язаного з ним середовища. Вже загальне знайомство з джерелом показує відсутність у ньому будь–яких нападів на адресу «латинян» та їхньої віри (сам термін «латиняни» в тексті жодного разу не згадується). Зрозуміло, в літописі зустрічаються не раз різкі вислови проти угорців і поляків, які намагалися встановити свою владу над руськими землями, але ці загарбники для літописця – «іноплемінники», а не «іновірці», що бажають нав'язати руським свою віру. Чи не єдине висловлювання, що критикує ставлення угорців до православної церкви, – це відоме місце літопису, де говориться, що Богоматір їх покарала, «яже не стерпевши осквернения храма своего», – вказує на спроби завойовників поставити «град на церкви пречистое»[278] і лише з великою умовністю могло би бути витлумачено як засудження «чужої» віри[279].

Навпаки, в кількох місцях літопису підкреслюється близькість руських не тільки з угорцями і (особливо) з поляками, а й з німцями, як з «християнами» на противагу «поганим» – литовцям і ятвягам[280]. Пропозиція укласти шлюб між Левом Даниловичем і донькою угорського короля мотивувалась у літописі словами, зверненими до галицького князя: «Иди к нему, яко крестьян есть»[281]. Кілька яскравих висловлювань про єдність інтересів християн є в оповіданнях про спільні походи руських і поляків. Одне з таких оповідань починається повідомленням про те, що Данило «посла в Ляхи ко князем Лядьским, река, яко время есть христьяном на поганее»[282], а інше оповідання про похід завершувалось словами: «и стретимся им и бысть радость велика о погибели поганьской»[283].

Великий інтерес викликають висловлювання та оцінки літописця, пов'язані з відносинами Галицької Русі, німецьких держав Прибалтики та Литви. В літописі зі схваленням розповідається про спроби Данила укласти з німцями союз проти Міндовга. Літописець засуджує хрестоносців, які, повіривши нещирому хрещенню Міндовга, припинили ворожі дії проти нього, і солідаризується з протилежною позицією рижан. Рижани знали, зазначає літописець, що якби війна продовжувалась, «Литовьская земля в роукоу бе их и крещение неволею прияли быша, си же вся некрестьяне Литвоу створи Андреи» – глава Лівонського ордену[284]. В цьому зв'язку не може викликати здивування, що літописець зі схваленням пише про запрошення Данилом до своєї нової резиденції Холм «німців» і «ляхів»[285], і що в більш пізнішій, волинській частині літопису є повідомлення про те, що князі були на обіді у Володимирі–Волинському, у «німчина» Маркольта[286]. Характерні для певної кількості регіонів домонгольської Русі сприйнятливість до художніх досягнень романського мистецтва і практика використання церковному житті предметів католицького сакрального мистецтва мали, як неодноразово зазначалося дослідниками історії мистецтва, своє продовження в Галицькій Русі середини – другої половини XIII ст[287]. Справді, в літописному оповіданні про церкву святого Іоанна, побудованій Данилом у Холмі, згадуються й характерні для храмів романського кола капітелі з людськими головами і вікна, прикрашені «стеклы римьскими» – вітражами, і небесне склепіння «украшено звездами златыми на лазоуре»[288]. В іншому місці розповідається про мармурову чашу із зміїними головами, яку Данило привіз з Угорщини: вона була поставлена в церкві Пресвятої Богородиці у Холмі, і в ній освячували воду на Богоявлення[289]. До цього необхідно додати, що католицький храм у літописі позначається словом «церква», наприклад, у розміщенному у волинській частині літопису некролозі краківському князю Болеславу Сором'язливому: «положиша во церкви у святого Франьцишка в городе Кракове»[290]. Про одну таку церкву – Святої Трійці у Сандомирі – укладач волинської частини літопису написав: «церкви бяше в городе том камена велика и предивна сияюще красотою»[291].

Вище вже наводився запис того ж літопису, де «святим» названий Франциск Ассізький, канонанізований у XIII ст., православною церквою не шанований. Це не єдиний приклад. За 1206 р. у Галицько–Волинському літопису розповідалось про наміри угорського короля Ендре II видати за малолітнього Данила свою маленьку доньку. Далі літописець повідомляє, що цю доньку на ім'я Єлизавета видали заміж за ландграфа Людовика, і вона «много бе послужи Богови по муже своемь и святоу нарекають»[292]. Запис зроблений не раніше 1235 р., коли Григорій IX канонізував Єлизавету Тюрингську за милосердя стосовно вбогих та нужденних[293].

Слід зазначити і таку важливу в плані, що нас цікавить, рису літописної розповіді, як позначення представників католицького духовенства термінами, що вживаються для позначення православних духовних осіб. Так, укладач волинської частини літопису говорить про «ігуменів» і «попів», які пригощали жителів Сандромира перед здачею міста татарам, про «єпископів» та «ігуменів», які проводжали в останню дорогу краківського князя Лешка Чорного[294]. Лише та обставина, що набагато частіше католицькі духовні особи називаються літописцем «біскуп» (або «піскуп»), або «пребошь»[295], та й цитоване вище місце про те, що папа «порицалъ хулящих вероу грецкоую правоверноую»[296], дозволяє вважати, що факт існування певних церковних відмінностей між Галицькою Руссю та її західними сусідами все ж укладачами галицько–волинських літописів усвідомлювався. Суттєво, що в цілому доброзичливе ставлення до представників латинського світу характерне не тільки для літопису Данила Галицького, який створювався в період підпорядкування Галицької церкви Риму і зближення із західними сусідами, а й для волинської літописної частини, що створювалась пізніше, за зовсім інших історичних умов.

Таким чином, в найоб'ємнішому давньоруському тексті XIII ст., як видно, містяться лише дуже слабкі відлуння того процесу конфесійного розмежування між католиками та православними сусідами, про яке детально вказувалось вище. Уявлення про Галицьку Русь як область мирного співіснування двох конфесій можна підкріпити свідченнями про діяльність польських домініканців на території Галицької Русі. У другій половині XIII ст. вони вже не обмежувались одним конвентом у Галичі, заснованим, за свідченням Длугоша, в 1238 р.[297]. У 1277 р. генеральний капітул домініканського ордену дав дозвіл його польській провінції ще на два будинки «versus Russiam». У Львові під патронатом дружини сина Данила Галицького Лева Даниловича, Констанції, був заснований домініканцями храм на честь Іоанна Предтечі, 1297 р. датуються свідчення й про існування тут домініканського монастиря «in curia principis», тобто на князівському дворі[298].

Результати викладених матеріалів підтверджують вірність поглядів тих вчених, які вважали, що, не дивлячись на розкол церков у 1054 р., відносини православних з їхніми католицькими слов'янськими (і неслов'янськими) сусідами в цілому визначалися взаємною терпимістю. Однак можна зазначити, що вже в той час релігійна нетерпимість до представників іншої конфесії отримала досить чітке визначення, хоча у другій половині XI – XII ст. така орієнтація ще не могла підкорити собі все суспільство і серйозно вплинути на розвиток відносин між сусідніми державами. Перешкоджало цьому, до речі, усвідомлення загальнохристиянської солідарності перед язичництвом та мусульманським світом.

Аналіз наявних даних про спроби укладення церковної унії з Римом підтверджує висновок ряду дослідників про те, що в унії були зацікавлені передусім правителі, які розраховували за сприяння Риму вирішити політичні завдання, які стояли перед ними. Для Данила Галицького – це було однією з необхідних умов отримати додаткові військові сили з країн латинської Європи у боротьбі проти татар. Щодо православного духовенства, то в контактах з Римом воно відігравало пасивну роль.

Розглядаючи процес загострення міжконфесійних відносин протягом XIII ст., необхідно констатувати, що його головною причиною була експансія католицького світу, яка спрямовувалась папством і здійснювалась у вигляді то прямого збройного наступу, то місіонерською діяльністю, що призводило в умовах зростання нетерпимості до нових зіткнень. Перехід до такої політики був визначений, як вважається,

поширенням, починаючи з 30–х років XIII ст. унітаристських тенденцій у політиці папства, спрямованої не тільки на обмеження автономії місцевих церков, а й на уніфікацію обрядів, що вело до посилення нетерпимості до всіх можливих відхилень від бажаного зразка. Ефективність папської політики була пов'язана з тим, що, з одного боку, могутнім угрупуванням світських феодалів на території латинського світу вона давала зручне ідейне обґрунтування для експансії, з другого – вона могла обпертися на підтримку церкви, зацікавленої у зміцненні контактів з Римом, і протягом XIII ст. повсюдно зміцнивши, таким чином, своє становище. Саме у зовнішньополітичних актах, що виходили від пап у другій половині XIII – на початку XIV ст., вороже ставлення до православного світу досягло крайньої гостроти (оголошення хрестових походів, роздача православних земель католицьким правителям, підбурювання католицьких підданих до повстання проти православного правителя). Вороже ставлення до латинян на православному ґрунті формувалося як відповідь на таке ж ставлення з боку католицького світу.

Дуже важливим фактором, який впливав на ситуацію у Східній Європі, була литовська експансія. Її діяння мали різний характер на різних етапах розвитку. Спочатку спільна боротьба проти язичників, які здійснювали набіги, сприяла розвиткові загальнохристиянської солідарності у відносинах давньоруських земель не тільки з польськими князівствами, а й хрестоносцями. Становище змінилося, коли землі пізнішої Білорусі опинились під владою литовських князів і їхнє населення почало брати участь у походах язичників на володіння хрестоносців та землі Східної Польщі. Це сприяло не тільки розриву існуючих зв'язків між західноруськими землями та католицьким світом, а й формуванню в польському суспільстві уявлення про Русь як про частину ворожого, не християнського світу.

Зміцненню подібних уявлень на західнослов'янському ґрунті сприяло й підкорення руських земель татарам. Тут можна спостерігати еволюцію, подібну еволюції з литовською проблемою. Початкове пожвавлення почуття християнської солідарності поступалося місцем ворожому ставленню до Русі в міру того, як татари зміцнювали свою владу та змушували руських князів до походів на Польщу й Угорщину у другій половині XIII ст. Цьому сприяла діяльність правителів–сусідів Русі, які, бажаючи заручитись підтримкою Риму для здійснення своїх планів, підкреслювали роль своїх країн як бар'єра, що відгороджує латинський світ від ворожих зовнішніх сил, до числа яких вони відносили й Русь.

У другій половині XIII ст. ці декларації ще не відбивалися на конкретних відносинах між Галицько–Волинською Руссю та її західними сусідами. Між світськими верхами сусідніх держав зберігалися відносини взаємної терпимості та взаємного інтересу, характерні для попереднього періоду. Однак формування у суспільній свідомості західних слов'ян негативного образу Русі та її віри не залишилося без наслідників. Саме під впливом цих уявлень слід пояснити негативні риси тієї релігійної політики, яку почали проводити польські правителі на території Галичини з середини XIV ст.

Важливим конкретним результатом загострення релігійного антагонізму стали послаблення включно до прямого припинення культурного спілкування між православним і латинським світами, тенденції до зведення спілкування між ними до мінімуму необхідних політичних та економічних контактів. Послаблення і розрив зв'язків мали місце саме в ту епоху, коли територія латинського світу перетворилась на арену проведення великих прогресивних соціальних перетворень, які дуже змінили традиційне обличчя латинського світу, що сприяло різкому прискоренню його розвитку.

Важливим негативним результатом загострення релігійних суперечностей стало те, що вплив цих прогресивних змін, які відбувалися у латинському світі, майже не відобразилися на розвиткові православних слов'янських країн у XIII – XIV ст. Іронія історії полягає в тому, що тягар негативних наслідків розриву ліг зовсім не на ту сторону, завдяки ініціативі та зусиллям якої цей розрив відбувся.

5.5. **Релігійні проблеми українського суспільства у складі Речі Посполитої**

Історія церковного життя України з кінця XIV ст. набуває цілком інакшого забарвлення, ніж за княжої доби, коли церква під опікою влади займала природне для себе місце регулятора духовного життя суспільства.

Після розбору руських земель між сусідами церковні відносини стають, за влучним висловом Михайла Грушевського, *тим фокусом, в якім збираються політичні, національні, а навіть суспільні змагання українсько–руської народності... в основі лежать речі зовсім далекі від суто церковних інтересів.* Церква – символ історичної пам'яті народу; церква – індикатор пробудженої національної свідомості; церква – ідейний лідер опозиції... Такі завдання щабель за щаблем висуватиме руська спільнота перед церквою впродовж XV–XVII ст. Інституція за природою своєю консервативна й малорухлива, церква не завжди встигала реагувати на ці вимоги адекватно. Але суспільство примушувало й підганяло її, і в цьому бачиться визначальна лінія історії церковних відносин тих часів. Щабель перший, найспокійніший, коли від церкви не вимагалося більшого, аніж просте існування в тих самих формах, що й за давнини, припадає на XV – першу половину XVI ст. Відповідно до генерального завдання підсвідомо формулювалися і конкретні постулати – зберегти по можливості незмінними давні церковні структури, плекаючи сакралізовану непорушність усієї церковної будови. Тож зрозуміло, чому саме на це спрямовані головні зусилля і кліру, і вірних у період, про який ідеться.

Відразу після анексії руських земель Польщею Казимир III (безумовно, у злагоді з церковними колами Русі) 1370 р. звернувся до Константинопольського патріарха з проханням про поновлення Галицької митрополії, ліквідованої два десятиліття тому.

Вся земля, – писав король, — тепер гине без Закону, бо пропадає Закон. Від віків Галич відомий по всіх краях яко митрополія і митрополичий стіл з віку віків. Першим митрополитом за благословенням Вашим був Нифонт, другим митрополитом Петро, третім митрополитом – Гавриїл, четвертим митрополитом Теодор; всі вони були на Галицькім столі. Князі руські були нашими свояками, але ці руські князі погинули, і земля стала порожньою, і потім здобув Руську землю я, король Лехії Казимир. І тепер, Святий Отче, патріарх Вселенського собору, просимо собі від тебе архієреєм того, кого з ласки Божої... з нашими князями й боярами собі вибрали... А як на це не буде ласки Божої і Вашого благословення, то потім не жалуйте на нас: доведеться хрестити русинів на латинську віру, як не буде на Русі митрополита, бо земля не може бути без Закону.[299]

У ситуації з поставленням Галицького митрополита вперше помітна та двоїстість розв'язання руської конфесійної проблеми, яка надалі характеризуватиме польську політику впродовж кількох століть – розбіжність позицій, декларованих королівським двором і взагалі світською правлячою елітою, з позиціями вищого католицького духівництва і Риму. Там наприкінці XIV ст. руське церковне питання сприймали як украй просте. Вважалося, що досить на єпископські кафедри, обійняті «схизма-

тиками», посадити католицьких ієрархів, і це автоматично латинізує край. Казимир III, обережний і реалістичний політик, фактично діяв усупереч волі курії, добиваючись від Константинопольського патріархату відновлення Галицької митрополії.

У травні 1371 р. на неї було висвячено запропонованого Казимиром III галицького владику Антонія. Окрім Галицької, його владі підпорядковувалися давні руські єпархії – Перемишльська, Холмська, Володимирська, Луцька і Турівська. Проте цей організаційний варіант проіснував недовго: Галицька митрополія фактично припинила існування вже з 1415 р., після першої спроби проголошення окремої від Москви митрополичої кафедри для литовських і польських земель. Дещо пізніше утвердилося правило, за яким титул Галицького митрополита увійшов до повної титулатури Київського архіпастиря – *митрополит Київський, Галицький і всієї Русі.* Тим часом вірні колишньої Галицької митрополії, а нині єпархії, опинилися в доволі занедбаному стані, спершу підлягаючи намісникові Київського митрополита (який в Галичині не жив), а з початку XVI ст. і взагалі юрисдикції львівського католицького архієпископа як глави християнської спільноти регіону, що рано чи пізно мало призвести до конфліктів. Одним з них стала гостра суперечка середини – другої половини 30–х років XVI ст. між архієпископом і руською спільнотою довкола кандидатури єпархіального намісника. На цей пост претендувало одразу три особи: архієпископський ставленик Яцько Сикора, якийсь невідомий на ім'я «піп гошівський», кандидат митрополита, і обранець громади *земель Руських і Подільських, усіх Закону грецького* Макарій Тучапський. Впродовж 1536 – 1539 рр. справа точилася в сеймових судах і кулуарах королівського двору, відлунюючи загостренням ситуації на Русі, а руська шляхта навіть організувала збройну охорону Тучапського, побоюючись, як тоді писали, *аби архієпископ або котрийсь із лядських панів його не догнав і не звелів убити, бо не раз уже архієпископ наказував його убити.*

Зрештою після втручання короля й королеви, всупереч опору клерикальних кіл, суперечка вирішилася на користь Тучапського, висвяченого на галицьке владицтво. Повторні зіткнення православних з львівським архієпископом в аналогічній ситуації мали місце і після смерті владики Макарія, під час номінації двох його наступників – Арсенія і Гедеона Балабанів. Перипетії боротьби за номінацію добре ілюструють розбіжність тверезого підходу до проблеми, продемонстрованого на королівському дворі і в сеймі, із затятим ригоризмом католицьких ієрархів, готових на максимальне загострення обстановки, аби досягти бажаного. Показовою, зокрема, виглядає реакція львівського архієпископа на звістку 1538 р. про надані Жигмонтом I Старим привілеї Тучапському: *Я цього не лишу, доки живу. Русь мені підвладна, король не міг видати такого привілею без мене.*

Відлуння прихованої опозиції польських володарів Римові спостерігається і при запровадженні католицьких церковних структур на Русі. Після смерті Казимира III (1370) папська курія знову поставила питання про усунення «схизматиків» з владичих кафедр і заміну їх католиками. Тогочасні правителі Русі Людвиг Анжуйський і його намісник Владислав Опольський реалізували іншу, більш реалістичну модель, протегуючи створенню католицьких кафедр, паралельних православним. Так, коли в 1375 р. було видано буллу папи Григорія «Debitum pastoralis officii» (Обов'язок пастирського служіння), що проголошувала Галич, Перемишль, Володимир і Холм кафедральними містами, де належить усунути від богослужіння *схизматиків,* Владислав Опольський надав Галицькій католицькій єпископії кам'яницю у Львові і ряд маєтків на утримання, фактично санкціонувавши їхнє паралельне співіснування.

У такий же спосіб стала реально діючою і Перемишльська католицька кафедра, а Холмська утвердилася з 1417 р. при матеріальній підтримці короля Владислава Ягайла. Таким чином, завдяки діям світських правителів католицькі церковні структури були запроваджені не замість руських, а поруч з ними, що свідчило про тверезий політичний розрахунок та розуміння реалій місцевого життя.

На користь того, що королі і світська правляча еліта сприймали Руську церкву без конфесійних упереджень, свідчить ряд королівських привілеїв, виданих їй впродовж XV ст., як, наприклад, імунітетні листи 1407 і 1469 років Перемишльській владичій кафедрі, привілей Владислава III 1443 р. на зрівняння в правах руського і польського духівництва, привілей 1539 р. галицькому владиці на право юрисдикції над усіма церквами і монастирями єпархії тощо. Однак у щоденній практиці взаємини двох конфесій складалися не так благополучно, як у деклараціях. Зокрема, постійно напруженими залишалися стосунки православних і католиків у великих містах з чисельною перевагою католицького населення, супроводжуючись частими побутовими зіткненнями. Заплющуючи очі на випадки побутової дискримінації, влада ставила Грецьку церкву в нерівноправне становище з Римською. До падіння загального престижу *руської віри* вело й те, що серед її парафіян ставало все менше і менше заможного панства, не кажучи вже про вищу еліту. Наслідком цього стала виразна диспропорція у матеріальному забезпеченні латинських і руських парафій. Пани – католики (у тому числі й родовиті русини) з ревністю оздоблювали і забезпечували приходські костьоли, на що не могли спромогтися малозаможні православні шляхтичі. І хоча руських церков у цілому й надалі було незрівнянно більше, ніж костьолів (наприклад, по селах на середину XVI ст. пропорція перших і других виглядала як 15:1), однак православні храми, зважаючи на незаможність своїх парафіян, безперечно, поступалися католицьким. Як панівна Римська церква мала також істотну матеріальну підтримку коронованих осіб. При цьому протекційні привілеї та дарчі акти не раз мали не тільки душеспасенний, а й ідеологічний підтекст. Це добре видно, наприклад, з мотивації привілею Владислава Ягайла 1430 р. на урівняння прав Львівської архієпископії з правами Гнєзненської кафедри: як зазначено в документі, церква у Львові зазнає особливих труднощів, діючи *поміж схизматиками*[300].

Разом з тим, проблема ідеї релігійного порозуміння постійно проходила червоною стрічкою у відносинах двох конфесій.

Першою спробою досягти порозуміння, як відомо, була ініціатива Київського митрополита – грека Ісидора, котрий на Флорентійському соборі у 1439 р. підписав акт об'єднання Східної і Західної церков. Рішення Флорентійської унії залишилося нереалізованими, однак як прецедент і теологічна основа можливого церковного союзу вони були згадані знову на Тридентському соборі (1544 – 1563 рр.), де опрацьовувалася радикальна програма оновлення католицької спільноти в умовах наступу протестантизму. Йшлося передовсім про зміцнення західного християнства завдяки церковному порозумінню з Московською державою – могутнім потенційним союзником у боротьбі з турецькою загрозою, що нависала над Європою. Проте невдача місії папського легата Антоніо Поссевіно при дворі Івана Грозного (1581) внесла корективи в унійні задуми. До цього особливо прислужився звіт Поссевіно, невдовзі виданий окремою книжкою під назвою «Московія» (1586). Автор пояснює неуспіх своєї місії тим, що справу було розпочато не з Русі, а з Московії. Як писав Поссевіно, *остання за традицією надзвичайно залежить у справах релігії від Русі... Тому*

буде дуже важливо для навернення Московії, якщо єпископи або владики королівської Русі (тобто України та Білорусі) *приєднаються до Католицької церкви.*

У 1582 р. бачимо Поссевіно вже у Варшаві, де він разом з тодішнім нунцієм курії Болоньєтті, спираючись на досвід ордену єзуїтів, до якого належав, розробляє програму заходів, корисних з перспективи досягнення церковного порозуміння – створення місцевих семінарій для підготовки місіонерів; пропаганда серед руської, а особливо княжої еліти; налагодження книговидання руською мовою (з приводу останнього він пише до папи: *Жодними гарматами, жодним іншим щонайбільшим арсеналом Північ і Схід не будуть завойовані швидше).* Впродовж 1583 – 1584 років Поссевіно і Болоньєтті розпочинають переговори з князями Василем–Костянтином Острозьким і Юрієм Слуцьким, не без успіху намагаючись схилити їх до підтримки унійних ініціатив. Зокрема, Острозький ще в 1585 р. писав до папи: *Нічого гарячіше не бажаю, як єдності віри і злагоди всіх християн і, якби справа вимагала за таке велике добро віддати життя, я б не завагався.*

Смерть у 1585 р. папи Григорія XIII, прихильника унійної ідеї, а також від'їзд з Польщі Болоньєтті та Поссевіно спричинили взагалі втрату до неї інтересу Римської курії.

Однак сама ідея вже встигла пустити коріння і навіть оформитися у двох відмінних варіантах можливої реалізації. Перший перегукувався з точкою зору, висловленою ще в 40–х роках XVI ст. не раз згаданим публіцистом Станіславом Оріховським–Роксоланом, який вважав, що обидва відломи християнства як самодостатні мали б з'єднатися *у загальній унії* на рівноправних засадах згідно з домовленостями Флорентійського собору.

Інших позицій дотримувався лідер католицької Польщі кардинал Станіслав Гозій, який тлумачив унію як підпорядкування Східної церкви папі. Під таким же кутом зору розглядається унійна перспектива в книзі одного з найпомітніших церковних письменників кінця XVI — початку XVII ст., єзуїта, першого ректора Віденської академії Петра Скарги, що була видана у Вільні 1577 р. під назвою «Про єдність Божої Церкви». Скарга переконував читача, що істинною є лише одна церква – Римо–католицька, тож найкорисніше для Русі було б відкинути *помилки греків* і об'єднатися зі столицею *істинної віри.* Тобто, пропонувалася концепція *регіональної унії* – між Руською церквою Речі Посполитої та Римом, не беручи до уваги інших церковних спільнот Східного обряду – антіохійської, грецької, московської тощо.

Проте за життя папи Сікста V, який негативно ставився до унійного задуму, справа обмежувалася приватними переговорами та концепційними обмірковуваннями. Ініціатива практичної підготовки вийшла з неочікуваного джерела, збігшись зі смертю папи. 20 червня 1590 р. четверо владик руських єпархій (луцький – Кирило Терлецький, львівський – Гедеон Балабан, пінський – Лев Пелчицький, холмський – Діонісій Збируйський) на синоді в Бересті склали лист–проект, у якому заявляли про готовність визнати верховенство папи за умови збереження церковного устрою і чину богослужіння східного обряду.

Цей крок навряд чи можна розцінити як разюче несподіваний. Ідея унії циркулювала в умах еліти вже мало не півстоліття, обіцяючи сприятливі перспективи для нормалізації розладнаного внутріцерковного життя. Необхідність кардинальних реформ була очевидною для кожного, хто критично дивився на деморалізацію церковних верхів, заклопотаних боротьбою за прибуткові вакансії, а не за душі пастви, та на разючу неосвіченість і принижене становище нижчого кліру, залежного від

примх світських землевласників. Пожвавлення релігійного життя в католицькій церковній спільноті, започатковане Тридентським собором, ставило Східну церкву в особливо програшне становище, виопуклюючи її вади і підкреслюючи симптоми застою. Загрозливим сигналом став, зокрема, помітний відтік вірних з елітарного прошарку до протестантських віровчень (про це детальніше мова піде далі). Щодалі більший дискомфорт для руської ієрархії створювала і діяльність міських братств, з останньої чверті XVI ст. густо замішана на реформаційній практиці. Наприклад, Львівське Успенське братство, отримавши у 1586 р. від Антіохійського патріарха Йоакима право *патріаршої ставропігії,* тобто не підпорядкування місцевим владикам, почало активно втручатися в релігійне життя, претендуючи на контроль за духівництвом. Врешті, несподівано з'явився додатковий політичний стимул, що пришвидшив події. У 1589 р. було проголошено автокефалію Московського патріархату, глава якого отримував титул *патріарха Московського і всієї Русі,* що в підтексті містило претензії на українсько–білоруські землі. Останнє автоматично робило прихильниками унійної ідеї і короля, і політичні верхи Речі Посполитої.

Відтак після першої заяви владик упродовж 1591–1594 р.р. оминається активна підготовка унійного акта, полегшена тим, що 1592 р. папський престол зайняв рішучий прибічник з'єднання церков, новий папа Климент VIII. В Україні позиції проуніатськи налаштованих ієрархів посилювалися тим, що 1593р. володимиро – берестейським владикою став колишній берестейський каштелян і сенатор Іпатій (Адам) Потій, людина освічена, впливова і авторитетна. Але одночасно з'явилися й ускладнення: князь Костянтин Острозький висунув власний проект, зіпертий на принципи згаданої вище *загальної унії,* тобто єднання Східної і Західної церков за згодою усіх патріархів, а також глав Московської та інших автокефалій. Це робило справу нереальною як з огляду на вороже ставлення Москви до «латинства», так і зважаючи на турецькі влади, котрі не дали б згоди на співпрацю християнських верхів своєї держави з Римом.

Контури конфлікту з князем виразно окреслились уже наприкінці 1594 р., коли без його згоди Терлецький і Потій за участю Луцького католицького єпископа Бернарда Мацейовського склали так звані *Торчинські артикули* з викладом умов, за яких могла б бути здійснена унія (цей документ завізували тодішній митрополит Михайло Рагоза і семеро владик). У лютому 1595 р. Кирило Терлецький вручив Торчинський акт папському нунцію в Польщі Маласіні, а той передав його до Рима.

Ось головний зміст цих артикулів, на підставі яких невдовзі буде проголошена унія: 1) форми таїнств, обрядів і свят Руської церкви лишаються незмінними; 2) кандидати на вищі духовні пости обираються, згідно з традицією, духовними особами лише з–поміж людей *руської і грецької нації;* владик посвячує митрополит, а митрополита – владики, однак потвердження він мусить дістати від папи, як раніше діставав з Константинополя; 3) владики отримують обов'язкові місця в сенаті нарівні з католицькими єпископами (всупереч рекомендаціям і навіть наполяганням Рима, цей пункт не був реалізований аж до 1790 р.); 4) усі монастирі, церкви і церковні братства перебувають під контролем владик без втручання світських осіб; 5) людей грецького обряду забороняється вихрещувати в латинство; допускаються мішані шлюби без переходу одного з подружжя до віри іншого (ці пункти так і залишилися декларацією); 6) руська церква нарівні з Римською може закладати школи та *семінарії грецької і слов'янської мови,* а також влаштовувати друкарні під контролем церковних влад; 7) юрисдикція патріархату Східної церкви на території Русі втрачає

чинність, відтак оголошуються недійсними всі посвячення чи домінування, що йтимуть від патріархів[301].

Провівши кілька таємних зустрічей з королівськими урядовцями, католицькими єпископами та папським нунцієм, чотири вищеназваних православних єпископи погодилися у червні 1595 р. укласти між своєю церквою та Римом унію. Наприкінці 1595 р. Терлецький і Потій поїхали до Риму, де папа Клемент VIII проголосив офіційне визнання унії.

Коли розійшлася звістка про унію, православна громада вибухнула від обурення. Найвидатніший її представник князь Острозький був розлючений не самою унією, а тим, в який спосіб її укладено. У поширеному відкритому листі він оголосив чотирьох єпископів «вовками в овечій шкурі», які зрадили свою паству, і закликав віруючих до протесту. Надіславши офіційну скаргу королю, яку було проігноровано, Острозький вступив у антикатолицьку спілку з протестантами, погрожуючи підняти збройне повстання. Водночас по всіх українських та білоруських землях православна знать збирала свої місцеві ради (сеймики), на яких гнівно засуджувала унію. Перелякані такими подіями, ініціатори всієї справи єпископи Балабан і Копистенський зреклися своїх колег та оголосили про свою формальну опозицію унії.

У зв'язку з ситуацією, що склалася, я хотів би детальніше зупинитися на позиції самого К.Острозького з приводу унії, по–скільки ця сторінка його діяльності недостатньо висвітлена в українській історіографії. Тут потрібно зауважити, що як у світському, так і в релігійному житті руського народу, що перебував у складі Речі Посполитої, як слушно зауважує Н.Яковенко, князі відігравали особливу роль і накладали свій відбиток на всі процеси історичного розвитку[302].

Така постать, як князь Костянтин Васильович Острозький – староста володимирський, маршалок землі волинської (1550 р.), воєвода Київський (1559 р.) – займав одне з перших місць у православно–руському суспільстві. Адже завдяки своєму господарському становищу (один з найбагатших можновладців Речі Посполитої) він міг не зважати не те, що на урядову владу, а й на короля, чиї листи він іноді просто ігнорував. Після смерті Стефана Баторія князь був одним з претендентів на королівську корону. Йому завадило тільки те, що він був русином і «схизматиком». Завдячуючи своєму родовому становищу, як нащадок Володимира Великого і Данила Галицького Костянтин Острозький займав виняткове становище у свідомості тогочасного суспільства, що можна побачити з того, яке місце займає ця особа у хвалебних віршах руської літератури XVI ст. Він був найвпливовішою особою не тільки у справах православ'я на території Речі Посполитої, а й поза її межами (наприклад, втручання у молдавські справи), про що, до речі, неодноразово згадують польські історики[303].

Отже, як видно, проблема його участі в генезі та укладенні Берестейської унії є дуже важливою для розуміння цієї неоднозначної події в подальшому історичному розвитку України. Але спочатку необхідно поставити ряд запитань, які потребують подальшої відповіді. По–перше, чому князь Острозький розпочав розмови з польським нунцієм Болоньєті та легатом Поссевіно на рахунок унії і чому саме його обрали для ведення цих переговорів. Чи велися вони для укладення унії, чи були тільки розмовами на цю тему, а також що послужило приводом для їх припинення? По–друге, чому князь Костянтин довгий час (1585–1593 рр.) практично був пасивним щодо укладення унії і тільки в 1593 р. активно повертається до цієї складної проблеми у листі до Ігнатія Потія. Чи мала реальну підоснову програма об'єднання

церков, висунута в цьому листі, які проблеми виникли б при її реалізації та чому вона була відкинута католицьким біскупом. У зв'язку з цим, запитання: чи розумів ці суперечності київський воєвода і яким шляхом прагнув їх подолати. По–третє, чому князь Костянтин Острозький став таким запеклим противником унії, хоча спочатку був ладен пожертвувати своїм життям заради неї. Що послужило основною причиною для такого різкого повороту в протилежний бік і чи був він небезпечним для подальшої справи укладання унії. І ще одне питання, пов'язане з цим, – чому православні владики не хотіли разом з князем Острозьким вести переговори щодо унії, а пізніше мати спільний синод, що ставало на заваді їхній співпраці.

Відштовхуючись від цих основних питань, які постають при вивченні цієї проблеми, я хотів би показати місце князя Острозького в генезі та укладенні Берестейської унії.

Відповідь на перше питання слід почати з того, що князь Острозький був обраний польською курією для ведення діалогу передусім тому, що ситуація яка склалася після Тридентського собору (1544–1563 рр.), значно ускладнювала можливість унійних переговорів між служителями культу з обох сторін, та й ставлення католицьких біскупів, особливо в Речі Посполитій, було зневажливим щодо православного духовенства. Крім того, виняткове становище князя, про що згадувалося вище, сприяло тому, що римська курія намагалася прилучити його до справи з'єднання церков, тому, що католики шукали підтримки у руських можновладців. На нього покладалася основна рушійна роль у здійсненні унії, оскільки він мав повести за собою українсько – білоруську аристократію[304].

Складнішим є питання про причини, що сприяли активному підтриманню дискусій з католицькою стороною князем Костянтином Острозьким. Тут польські історики одностайно називають три основні причини. Перша причина випливає з політичної ситуації в тодішній Європі, тобто загрози з боку Туреччини, а створення антитурецької ліги сприяло б подоланню експансії ісламу[305]. Друга причина – це спроба підняття церкви з огляду на її кризовий стан і втрату вірних на користь протестантизму. Як видно, в даному разі польські дослідники вважають, що унія була потрібна для боротьби з наступом Реформації[306]. Якщо ж говорити про вплив Реформації на генезу унії, то тут я більше погоджуюсь з російським істориком Б.Н.Флорею, який вказує на те, що унія стала можливою тільки завдяки тим новим віянням, що їх принесла Реформація[307]. Знаючи ж про впливи протестантизму на князя Острозького, можна припустити, що саме це спричинило і появу такого самобутнього світогляду, який спостерігається у київського воєводи. Хоча, наприклад, такий польський історик, як М.Мельник, вважає, що вплив протестантизму на князя історики перебільшують, а ці впливи проявляються менше в тому, що більшість листів і полемічних праць написані саме протестантами, які виражали думки князя через призму свого світогляду[308]. Третьою причиною, на мій погляд, є екуменізм князя Костянтина, тобто природне прагнення до об'єднання християнських церков, що випливає з середовища, серед якого зростає князь – часи толерантності під час правління двох останніх Ягелончиків та полірелігійне оточення князя в його родовому маєтку, а також його виховання, що базувалося на цих умовах.

Крім цих трьох основних причин, є ще ряд чинників, які сприяли веденню розмов між князем Костянтином Острозьким і римською курією. Одним із них було те, що Поссевіно, навчений досвідом дискусій, вже не наполягає на винятковому сотеріологічному ексклюзивізмі (термін введений ксьондзом Вацлавом Гриневичем на

означення винятковості Костелу стосовно отримання спасіння на землі) свого Костелу та й обидві сторони вважали, що є можливість поступок з іншої сторони.

Істотним чинником, який також міг впливати на проведення дискусій через Острозького, були його добрі стосунки з патріархом та папою. Його особа була ідеальним посередником між цими двома владиками. Наступним чинником, що сприяв надіям на можливість догматичного діалогу, був брак ясно сформульованої ідеї унії з обох боків, та й співрозмовники звертали більше уваги на спільне для двох церков, тобто на поверхню не виходили складні і суперечливі проблеми, які могли б стати на заваді здійснення унії. Щодо самих розмов, що велися в першій половині 80–х років XVI ст., то на них я зупинюся лише побіжно, оскільки вони мали характер швидше теоретичний. Це можна побачити із жвавого листування, в якому поряд із запевненням про повну підтримку унії висувалися різні проблеми, що турбували українського можновладця, наприклад, запрошення вчених греків до Острозької академії. Початком цих контактів стали розмови князя в липні 1583 р. в Кракові з Альберто Болоньєті та Антоніо Поссевіно, в ході яких князь прихильно ставився до унії. Новою проблемою, яка з'явилася під час дискусії, стало введення григоріанського календаря. Князь Острозький спочатку прихильно поставився до цієї реформи. Проте під впливом патріарха Єремії II, до якого князь мав велику довіру і повагу, він змінює свої погляди. Ця проблема не тільки не завадила жвавій кореспонденції з Апостольською столицею, а й навіть певною мірою спричинилася до виникнення в цей період ідеї паломництва до Рима[309]. В ході цих же розмов з легатом Поссевіно князь в 1583 р. вперше висуває ідею унії, що мала б об'єднати Русь польську і литовську, Царство Московське, Молдавію, Волощину і Грецію, що, до речі, відповідало планам папи Григорія XIII. Тоді ж виникає нереальний проект утворення в Острозі патріархату для православних на теренах Речі Посполитої. Важливим є те, що в ході цих дискусій князь влаштовує колоквіум на тему унії 17 квітня 1584 р. в Острозі. На нього було запрошено двох православних єпископів, одного архімандрита і багато інших осіб. Це є першою згадкою про участь владик у розмовах на тему унії. Проте попри всю насиченість діалогу він перервався в 1584 – 1585 рр. Це пов'язано з від'їздом кардинала Болоньєті до Риму (5.04.1585 р.), а також із смертю Григорія XIII (10.04.1585 р.), коли за його наступника Сікста V (1585 – 1591 рр.) спостерігається певний спад зацікавленості унією. Були ще й інші причини. Серед них такі, як те, що князь розчарувався в папі, котрий давав багато обіцянок щодо допомоги Острозькому, наприклад, присилання вчених греків чи залагодження при цісарському дворі майнових справ стосовно маєтків, що знаходилися на території Габсбургів, але так нічого і не вирішив. Мав претензії київський воєвода і до католиків за те, що вони навернули його сина Костянтина до своєї віри. Негативну роль тут відіграла і львівська розруха 1583 – 1584 рр. пов'язана з прийняттям григоріанського календаря. Проте вирішальну роль у припиненні переговорів Костянтина Острозького і папської курії відіграла позиція патріарха Єремії II, категорично налаштованого проти унії. Після припинення розмов про унію князь Острозький повертається до реформування церкви в Речі Посполитій, тим більше, що вона набуває реальних обрисів після приїзду сюди патріархів (в 1585 – 1586 рр. патріарха Антіохійського, а в 1588 – 1589 рр. Константинопольського патріарха Єремії II).

Унійні проблеми знову постали після подорожі Єремії та призначення ним нового руського єпископату, який був запропонований Костянтином Острозьким, але цього разу ініціатива перейшла до рук владик, котрі таємно почали вести перегово-

ри щодо унії. Як зазначає польський дослідник Т.Кемпа, важко сказати, наскільки ці переговори були таємними, але напевно в 1592 р. про них вже було відомо досить широкому загалу[310].

Проте, князь Острозький, не вважаючи себе сторонньою особою в цій справі, посилає відомий лист 21 червня 1593 р. до Іпатія Потія, в якому викладає свої умови унії. З них найважливішими були: церква православна є православною церквою Християнською, унія повинна обійняти всі церкви.

Для возз'єднання церков на таких умовах князь готовий був вести догматичний діалог. Але чи задумувався князь Острозький, що його постулати будуть викликати труднощі, якщо так, то, очевидно, така дискусія видавалася йому необхідною. Єдиним поясненням, на думку М.Мельника, було те, що князь відкидав посттриденський сотеріологічний ексклюзивізм костелу. Ця дискусія означала б те, що католицька сторона повинна була б визнати можливість спасіння поза її межами, що означало б прийняття універсальної унії. Проте, замість такого возз'єднання, костел міг тільки запропонувати повернення «схизматиків» до правдивої, істинної римської церкви. Причина неможливості порозуміння, як зазначає той же М.Мельник, полягає в тому принципі, що поза Костелом немає спасіння[311]. Напевне, через цю причину Іпатій Потій вважав пропозицію князя за нереальну. Проте тут потрібно зазначити, що серед більшості тогочасних православних така унія теж була неможливою, тому що вони дивилися на католиків як на тих, що втратили автентичність, а отже, істину.

Для того, щоб зрозуміти, чому руські єпископи не долучали князя Костянтина до ведення унійного діалогу в 90–х роках XVI ст., потрібно спочатку з'ясувати причини, що призвели самих владик до цих розмов. Так, уже згадуваний польський історик Т.Кемпа вказує на парадоксальну причину – це реформи Єремії II, які стали поштовхом до підняття єпископами розмов на тему унії[312][312]. Другою важливою причиною було утворення, як вже зазначалося вище, Московського патріархату, який мав претензії на руські землі під Польщею і Литвою. Крім того унія з Римом мала посилити роль і вплив єпископів, а князь, який був репрезентатором світської влади і мав визначальний вплив на духовних владик, не хотів його втрачати, що стало однією з причин ворожого ставлення до унії з боку Острозького пізніше. Інший, також згадуваний польський історик Б.Кумор, вважає, що єпископи взяли унію в свої руки через сильний вплив кальвінізму на князя і через це ж його не долучали до розмов стосовно унії[313]. Наступною причиною було те, що присутність князя могла значно ускладнити переговори. Серед інших, що спричинили перехід князя Острозького в антиунійний табір, як польські історики так і російський Б.Флоря вказують на те, що єпископи не втаємничили його в справи укладання унії[314] .

Перехід князя Острозького в антиунійний табір не тільки значно ускладнив процеси укладання унії, а міг призвести до громадянської війни, адже практично від нього залежав спосіб боротьби з прихильниками унії. Ті ж польські історики відзначають, що саме завдяки йому всі пізніші поунійні змагання проводилися політично і відносно мирно[315].

Щоб розв'язати конфлікт, у 1596 р. в м.Бересті (Бресті) був скликаний церковний собор. Ніколи не бачили Україна і Білорусія таких величезних зборів духовенства. Противників унії представляли два вищезгаданих єпископи, православні ієрархи з–за кордону, десятки виборних представників знаті, понад 200 священиків та численні миряни. Водночас у таборі її прибічників була жменька католицьких сановників, королівських урядовців і четверо православних єпископів. Із самого почат-

ку стало очевидним, що сторони не можуть знайти спільної мови. Зрозумівши, що переговори не мали ніякого сенсу, прибічники унії публічно підтвердили свої наміри укласти її.

Незважаючи на протести та погрози, православній стороні не вдалося змусити їх відступити або домогтися того, щоб король позбавив їх посад. Так українське суспільство розкололося навпіл: з одного боку – православні магнати, більшість духовенства та народні маси, в той час як з другого – колишні ієрархи, підтримувані королем та купкою прибічників. Унаслідок цього виникла ситуація, коли існувала церковна ієрархія без віруючих і віруючі без своїх ієрархів. Те, що почалося як спроба об'єднати християнські церкви, закінчилося їхнім подальшим роздрібненням, бо тепер замість двох існувало три церкви: католицька, православна та уніатська або греко–католицька як її згодом стали називати.

Суперечки навколо Берестейської унії породили небачену зливу полемічних писань. Перший і цілком сподіваний постріл у затятій словесній війні зробив невтомний єзуїт Скарга своїм твором «На захист Брестської унії» (1597 р.). Осередки православної науки дали на нього негайну відповідь. Того ж року опублікував польською (а у 1598 р. українською) мовою свій «Апокрисис» острозький шляхтич Марцін Бронєвський, що писав під псевдонімом Христофор Філалет. У цьому полемічному творі викривалося відступництво греко–католицьких єпископів, підтверджувалася законність проведеного у Бересті собору православної церкви. З типовою для шляхти підозріливістю до вищої влади, перемежованою з протестантськими ідеями, Бронєвський відкинув посягання цих єпископів на виключне право приймати рішення щодо життя церкви. Дошкульній сатирі піддав греко–католиків у своїх памфлетах інший представник острозького гуртка – Клірик Острозький. Трохи згодом, у 1605 р., у вогневому натиску православної полеміки взяв участь і Львів. Не підписаний автором трактат під назвою «Пересторога» зосередився на викритті тих егоїстичних мотивів, які керували греко–католицькими єпископами. З боку греко–католиків виступав лише один вартий уваги автор – Іпатій Потій. У 1599 р., користуючись добре розвинутими прийомами єзуїтів, він опублікував українською мовою свій «Антиапокрисис» – пристрасну відповідь на полемічний виступ Бронєвського.

Чи не найяскравішим православним письменником того періоду був Іван Вишенський, галичанин, який провів більшу частину свого життя (жив він десь між 1550 та 1620 рр.) як чернець–відлюдник у Греції на горі Афон. Вишенський був фанатичним оборонцем православних традицій. У своїх простих і яскравих прозових творах, таких як «Послання єпископам – відступникам від православ'я» та «Короткослівна відповідь Пйотру Скарзі», він безжально таврує греко–католиків. Проте він також критикує православних, підкреслюючи егоїзм, любов до розкошів та розтлінність їхньої знаті, заможних міщан та духовенства, відповідальних за сумне становище церкви. Щиро вболіваючи за свій народ, Вишенський був єдиним, хто оплакував закріпачення селян і безстрашно викривав їхніх визискувачів. Проти всіх вад українського суспільства він бачив лише один засіб: цілком відкинути всі нові віяння, включаючи такі «язичницькі хитрощі, як граматика, риторика, діалектика та інші ганебні спокуси», і повернутися до давньої православної віри.

Літературна продукція полемістів була невеликою за обсягом. Протягом кількох десятків років дискусій представники обох ворогуючих таборів разом узяті написали всього 20 – 30 творів. Та вони ретельно читалися і палко обговорювалися при дворах тих небагатьох магнатів, які ще трималися православ'я, в тісних при-

міщеннях братств по всій Україні. Утягнувши суспільство в цю першу для нього справжню ідеологічну полеміку, вони сприяли піднесенню рівня його усвідомлення самого себе і свого місця в навколишньому світі.

Релігійна полеміка кінця XVI – початку XVII ст. висвітлила ряд наболілих проблем українського суспільства. Вона піднесла дедалі зростаючу напруженість між Польщею та Україною на високоемоційний ідеологічний рівень. Католицька Польща тепер поставала як цілковита протилежність українському суспільству. Та українцям дорого коштувала культурна конфронтація з поляками: вона змусила українську верхівку вибирати між власною застиглою та зубожілою культурною спадщиною й привабливою польсько–католицькою культурою. Тому не дивно, що величезна більшість приймала католицтво й згодом неодмінно полонізувалася. Внаслідок цього українці втратили свою еліту – шляхту. Ці явища мали епохальне значення в їхній подальшій історії.

Іншим побічним продуктом конфронтації між православними й католиками, що мав далекосяжні наслідки, став, зокрема, поділ українців на дві конфесії. Це поклало початок багатьом різким відмінностям, які пізніше розвинулися між східними та західними українцями. Проте цей період ніс не лише невдачі для українського суспільства: релігійна полеміка спричинилася до культурного піднесення, а ворожнеча з поляками сприяла чіткішому усвідомленню українцями своєї самобутності.

Говорячи про Брестську унію, не можна звичайно обійти і питання про Реформацію, яка, як уже зазначалося, і була однією з причин укладання унії. Звичайно, я не буду повторюватися з приводу Реформації, про що вже говорилось, коли піднімалося питання про війну Б.Хмельницького як продовження релігійних європейських війн XVII ст., але все таки на деяких моментах хотів би зупинитися.

Початок Реформації, як відомо, поклав професор Віттенбергського університету доктор богослів'я Мартин Лютер (1483 – 1546 рр.). З жовтня 1517 р. він прибив до дверей церкви свої «дев'яносто п'ять» тез протесту проти продажу індульгенції. В наступних диспутах непорозуміння з Римом призвели до нового розриву з ним. Опираючись на святе письмо, Лютер доказував, що вся ієрархія католицької церкви, чернецтво, більшість обрядів і служб не засновані на «справжньому слові Божім», «істинному Євангелії». Всупереч вченню католицизму про необхідність здійснювати для спасіння душі різні обряди, Лютер, посилаючись на послання апостола Павла, стверджував, що «людина виправдовується однією вірою». Те, що відноситься до релігії, – справа совісті християнина: джерело віри – священне писання, «чисте слово Боже». Все, що знаходило підтвердження в текстах Біблії, вважалося незаперечним і священним; все інше розглядалося як людська установка, яка підлягала раціональній оцінці і критиці. В результаті заперечувались «церковна легенда» і сама католицька церква.

Ставлення Лютера до світської влади засновано на уяві, що людина живе в двох сферах: сфері «Євангелія» (релігійна сфера, ставлення до царства небесного) і в сфері «закону» (царство земне, держава). У творі «Про світську владу» (1523 р.) Лютер писав, що якби весь світ був з справжніх християн (тобто із істинно віруючих), то не було б необхідності ні в князях, ні в королях, ні в мечі, ні в законі. Однак тільки менша частина людей веде себе згідно з християнськими заповідями: злих завжди більше, ніж благочестивих. Тому Бог запровадив два правління – духовне (для справжніх віруючих) і світське (яке стримує злих і заставляюче їх зберігати зовнішній світ і спокій). Справжній християнин не потребується ні в праві, ні в мечі,

але він турбується про інших людей, тому, якщо меч корисний і необхідний для охорони миру, християнин платить податки, поважає начальство, служить, робить все, що йде на користь світській владі. «Якщо ти бачиш, – писав Лютер, – що не вистачає катів, воїнів, суддів, панів чи правителів, а ти будеш вважати себе здатним (до цього зайняття), то запропонуй свої послуги і займися цим, щоб не зневажали владу, без якої не можна обійтися»[316]. Головне в тому, щоби християнин не використовував меч у своїх інтересах; при дотриманні цієї умови «воїн, кати, адвокати тощо, – писав Лютер, – можуть бути християнами, поскільки влада і меч – служба Божа; тому вони повинні бути тими, хто б розшукував, звинувачував, мучив і вбивав злих, захищав, прощав добрих, відповідав за них і рятував їх»[317].

Виступаючи проти привілеїв католицького духовенства, Лютер захищав самостійність держави стосовно церкви. Служба священиків – поширення Божого слова, повчання християн, у всіх зовнішніх справах вони повинні підкорятися державі: «світська християнська влада повинна виконувати свою службу безперешкодно, не боятись зачепити папу, єпископа, священика; хто винуватий, той і відповідає»[318]. Одним з основних положень лютеранства є незалежність світської влади від папства. Людина вільно шукає істину, покладаючи надію на релігійність: у питаннях віри неможливий примус.

Реформація в Німеччині послужила сигналом до загального руху селянства і міських низів, які не бачили виправдання становій нерівності, феодальній ієрархії, численним повинностям і здирствам; вони вимагали повернення до практики християнської рівності не тільки в церковному, а й у суспільному житті (саме цей момент я хотів би зафіксувати з подальшим розглядом питання).

Поширення лютеранства в його боротьбі з католицизмом стало ідейною передумовою виникнення більш радикальних релігійно–політичних течій Реформації. Такою течією став кальвінізм. Жан Кальвін (1509 – 1564 рр.) заснував у Женеві нову церкву. Громада віруючих керувалась виборною консисторією, яка складалася з пресвітерів (старійшин), проповідників і дяків. Спочатку в кальвінізмі були сильними теократичні тенденції (спроби поставити консисторії вище державних органів); у кінцевому підсумку утвердилася ідея незалежності кальвіністської церкви від держави, право церкви судити про ряд дій державної влади. У кальвінізмі послідовно і чітко виражені головні положення протестантської етики, яка склала, за визначенням відомого соціолога Макса Вебера, «дух капіталізму» (про що нижче).

Я повертаюсь до ідей Лютера. Жорстокість влади і визначеність його позицій щодо селянства, яке повстало, мали глибоке обґрунтування. Своїм вченням про два мечі Христові, про дві імперії – земну і небесну – Лютер створив основи розуміння свободи і невідчуженості особистості в межах існуючих соціальних інститутів. Радикальні рухи як селян, так і дворян, були спрямовані проти інститутів і проти свободи особистості.

У цьому основна відмінність лютеранства як провісника нового часу від середньовічних релігійних поглядів (включаючи і єретичні) які, по суті, мають один і той же набір ознак. Серед них замкненість, відчуття обраності, різний ступінь агресивності. Головну ж, сутнісну ознаку на прикладі ще гностицизму визначив протопресвітер Олександр Шмеман: « замість драми гріха, прощення, спасіння – драми особистої: між Богом і людиною, тут пропонувалася певна психологічна схема»[319]. З таким же успіхом може бути запропонована і схема соціальна чи есхатологічна. Річ не в тому, що пропонується, а що заміщується запропонованим, суть справи в запереченні осо-

бистої драми, «творчої трагедії людського життя», що є, за словами Георгія Флоровського[320], змістом історії. Природно, що Лютер як автор трактату «Про свободу християнина», як великий мислитель свого часу розгледів небезпеку «плотського», як він сам висловлювався, тлумачення свого вчення і своїх реформ, і проявив відповідальність, закликавши до рішучого і послідовного придушення селянських виступів.

Треба сказати, що основні реформаційні вчення тільки почали оформлятися в ту пору. В містах південно–західної Німеччини йшла інституалізація реформістського руху, в князівствах робилися перші кроки до територіальної церкви. Дворяни, які повстали з їхнім агресивним традиціоналізмом, з їхнім неприйняттям публічно–правових інститутів, усього того, що було пов'язано з писаним правом, виявилися близькими до радикальних рухів, які прийнято називати низовими.

Низам була чужа Лютерова доктрина про дві імперії, про початковий розподіл земного і божественного, на якому засновувалась концепція християнської свободи, внутрішньої і зовнішньої людини. Общинна людина думала, сприймала навколишній світ по–іншому. І людина корпоративна, зокрема дворяни, – також. Те, що не за класовою ознакою об'єднуються ті чи інші напрямки в Реформації, на мій погляд, очевидно. Більш широкий соціальний критерій, безперечно, допустимий. Асоціальний характер мали рухи прошарків, які утворили системну цілісність Середньовіччя – тієї частини селян і тієї частини дворян, які опиралися змінам, що відбувалися. Подвійний характер мала міська Реформація. Але стосовно тієї епохи саме поняття «соціальний» є багатозначним. Тому слід говорити про класифікацію рухів за тлумаченням особистості як суб'єкта віри (вислів В.Соловйова) або члена корпорації, общини, підданого імперії. Адже всі ці соціальні спільноти не були в розумінні сучасників виключно соціальними. В повній назві імперії – Священна Римська – перший член був досить істотним. У ході Реформації проявилася єдність локального і універсального, хоч з якої точки зору оцінювати те, що відбувалося, – політично чи конфесіонально. Влада потребувала імперської легітимації, а міська християнська община визнавала тільки авторитет християнського собору, навіть не імперських зборів.

У зв'язку з цим треба сказати кілька слів про знамениту Гельбронську програму. Звичайно, це джерело, як і інші програмні документи епохи Реформації, оцінювалося за принципом « здійснення такої–то вимоги об'єктивно відповідало інтересам бюргерства», хоча потрібно було ще довести наявність певного інтересу. А питання про здійснення взагалі не піднімалося. Говорячи ж про Гельбронську програму, слід визнати, що, власне, мови про бюргерство там не йде. Там є «міста, комуни й общини», є намагання реформувати їх «за божим і природним правом». Є і все інше, що міститься також у різних міських петиціях і скаргах, – реформа імперського суду, впорядкування податків, скасування монополій. На кінець, вести себе по–божому, по–християнськи, по–братськи чесно, щоби ніхто не терпів від них несправедливих обтяжень». І, звичайно, є загальна для всіх традиціоналістських програм вимога обмежити діяльність «докторів права» – носіїв нового порядку, заснованого на писаному праві[321].

Останнє набагато важливіше, ніж усе, інше, що міститься в документі. Автору Гельбронської програми вдалося висловити тут те, що, по суті, було змістом конфліктів між імперськими органами, що проявилося і в листах Екка. Міста протистояли князівському абсолютизму, який формувався і який заперечував усе те, на чому будувався міський устрій – середньовічний, статичний, становий.

Гельбронська програма загалом здійснювалася містами в тій її частині, яка стосувалася реформування громад, хоча магістрати не сподівалися на християнську поведінку інших станів. Але відмовитись від послуг докторів права ради не могли.

В сучасній науці, причому не тільки в історичній, існує поняття модернізації як процесу передусім соціокультурного, змістом якого було, по–перше, утвердження нового розуміння відносин між Богом, і людиною, і суспільством і, по–друге, перехід від домінування усної культури до суспільства, де відносини будуються на основі писемної культури, в межах якої виробляються норми і цінності, передається інформація.

Модернізація здійснювалася передусім носіями писемної культури, прото– і просто бюрократією. Функціонально вона відбувалася у формі комунікативного перевороту, в принциповій зміні методів спілкування і зв'язків між об'єктами суспільства. При такому тлумаченні і книгодрукування, і монетаризм, і становлення публічного правового порядку постають як частини єдиного процесу. Але, повторюю, комунікації функціональні, а сутнісні зміни відбуваються в ціннісній орієнтації суспільства, передусім у тому, що принципово змінюються відносин між Богом і людиною, а християнський персоналізм, хоча і в такій формі побутування, як ринковий індивідуалізм, стає основою суспільного устрою.

Реформація була першим кроком на довгому еволюційному шляху модернізації. Непідготовленість суспільства до сприйняття ідеї Лютера видбилась в революційних рухах. Це було попередженням, адже те що прийнято називати революцією, було реакцією середньовіччя, що відходило в минуле. Реакційний (не консервативний, а саме – реакційний) характер майбутніх революцій проявився в Німеччині повною мірою.

Необхідно відзначити ще одну досить істотну деталь. Той «інтелектуальний середній прошарок», ядро якого складали проповідники, печатники, книгодрукарні, митці, а також міські писарі, освічені люди, які працювали у магістратах, юристи, зовсім не був носієм новоєвропейської свідомості. Традиціоналістські рухи схильні були до сакралізації суспільного життя і до демонізації нової культури та її носіїв. Але й самі ці носії ще тривалий час схильні були до магічного, жрецького, деміургічного тлумачення своєї діяльності. XVI ст. та, власне, і вся епоха Відродження – це період чаклунів, алхіміків, шукачів таємного знання.

Щодо «революційності–реакційності», то двозначність лексики в даному разі неминуча – змістовний апарат історичної науки складався в межах лівої традиції. Так само, як не уникнути терміна «феодально–сеньйориальна реакція». Селянська війна була спрямована саме проти цієї «реакції», яка була наслідком монетаризації суспільного життя, пристосування феодального господарства до принципово нових феноменів, тобто була вже не настільки реакційною. Аналогічні процеси простежуються і в зв'язку з селянською війною 1514 р. в Угорщині.[322] Користуючись нагодою, хотів би наголосити, що термін «селянська війна» в даному разі не актуальний стосовно того, що відбувалося в Німеччині. Історики протягом майже п'ятисот років користуються терміном Bomernkrig, який вживали сучасники подій, прекрасно розуміючи небезпеку, що йшла від руйнівних, асоціальних, по суті, антицивілізаційних рухів і єресей. Ці рухи і єресі були наслідком якісного стрибка в комунікаціях, пов'язаного з книгодрукуванням; якісного інтелектуального розвитку в середньовічній, а отже, не достатньо християнізованій країні. В результаті поширення Священного Письма сам його текст, усупереч змісту і духу, набув магічного характеру,

почав тлумачитись тілесно, матеріально, соціально. Відбулася руйнівна соціальна об'єктивація фундаментальних принципів іудео–християнської цивілізації. І насамперед тому, що читачем виявилася людина общинна, яка не оперувала в своїх тлумачення Біблії категоріями пов'язаними з особистістю, з її трансцендентним достоїнством з свободою волі. Мова йде про масове сприйняття Священного Письма. Але це не знімає відповідальності з проповідників – підбурювачів, що належали до інтелектуально активної частини суспільства.

У перші роки Реформації не можна говорити про конфесіоналізм як про політичний фактор. І взагалі, давно вже очевидно, що слід вести мову про епоху Реформації і Контрреформації, не пов'язуючи якісні, модернізаційні зміни з однією з конфесій. Для когось ім'я Лютера асоціювалось із розбратом, для когось навпаки – з порядком, який встановлювався в общинах, або ж з можливостями посилення публічно–правової влади. Безглузді і роздуми в категоріях класової боротьби – католики і лютерани об'єднувалися і проти селян, і проти дворян, точніше сказати, проти асоціальних сил всередині обох станів. Лідерами опору руйнівним рухам були князі. Вони ж являли собою єдину модернізаційну силу.

І тому проти князів, зокрема проти бюрократів, що зароджувалися під їхньою егідою, проти публічно правового порядку були спрямовані протести традиціоналістських середньовічних сил. Іншими словами, спільним ворогом всіх традиціоналістських сил були ті групи і прошарки, які можуть бути названі суб'єктами волі. Це вже і згадувана бюрократія, яка народжувалася і яка керувалася писаним правом, а не звичаєм; і купці–монополісти, що ігнорували церковний устрій; і князі; і об'єднання князів, яким був Швабський союз. Саме князівська влада у Габсбургів, яка поєднувалася ще і з імператорською, була головним суб'єктом модернізації. Саме вона зміцнювала публічно–правовий порядок і пов'язані з ним нові соціальні прошарки. Саме вона нав'язувала суспільству монетаризацію всіх сторін його життя. Саме вона попередила соціальну катастрофу під час Селянської війни. І тільки при підтримці князівської влади інституціалізувалося нове вчення.

У зв'язку з вищесказаним може виникнути запитання: яке відношення має все те, що відбувалося в Німеччині в період Реформації, до подій в Україні. Як на мою думку, найбезпосередніше. Навіть більше того, можна простежити певні аналогії в соціальному житті Німеччини і України, які спричинила Реформація.

Вище я вже зупинявся на проблемі поширення реформаційних рухів в Україні. Але потрібне деяке уточнення. Спочатку про Реформацію у Польщі.

Як відомо, правління Сигизмунда І (1506–1548 рр.) ознаменувалося в Європі початком реформації, яка проникла в 20–х р. спочатку в Польщу, а в 30–х р. і в Литву з Пруссії. Західна Пруссія була частиною польської корони, а східна була в ленній залежності від Польщі. Провідниками реформації були юнаки з Польщі і Литви, які навчалися в багатьох німецьких університетах, особливо в Лейпцизькому. В Кенігсберзі був заснований університет спеціально для впливу протестантства на Польщу. Гросмейстер Тевтонського ордену, Альберт, заснував там кілька кафедр польською і литовською мовами з стипендіями для поляків і литовців. В Кенігсберзі ж друкувалася протестантська література для Польщі і Литви. Разом з тим, католицька ієрархія і клір були на досить низькому рівні богословської підготовки. Всі були з людей, які шляхом підлабузництва добивалися підгодовування у різних світських патронів. Усіх їх реформація застала несподівано. Сигизмунд І вжив певних заборонних заходів: 1) заборону їздити вчитися в протестантські університети, 2) заборону ввози-

ти книги, 3) всіх хто спокусився, піддавати дії закону про єретиків. Закони загрожували смертною карою, але їх неможливо було втілити в життя, поскільки тих, які захопилися протестантизмом, було дуже багато. Крім того його власний син Сигизмунд II Август (великий князь Литовський з 1548 р. по 1572 р.) сам захопився протестантизмом. Коли в 1518 р. прибула до Польщі донька міланського герцога Бона Сфорца (1493–1557 рр.), яка стала дружиною Сигизмунда I Старого, в її оточенні було багато італійських протестантів, які під охороною самої Бони відкрито проповідували своє вчення. Син Сигизмунда I і Бони Сигизмунд II виростав в оточенні протестантів, відповідно критично сприймаючи католицизм. До речі, збирав протестантську бібліотеку і своїм придворним проповідникам дозволяв проповідувати в протестантському дусі. Для вищого суспільства це було знаком заразної людини. Настала фактично повна свобода протестантського віросповідання. Серед німецького населення Польщі поширилося лютеранство, а серед поляків, литовських і українських прізвищ інша, не німецька форма протестантизму, а саме кальвінізм. Лютеранство, як уже вище зазначалося, несло ідею панування правителя. А польське суспільство жило ідеями аристократичної олігархії. Йому ближчий був кальвінізм, як схильний до теократичного самоуправління громад і до республіканізму. З Сигизмундом Августом були в особистому листуванні самі засновники Реформації. Король листувався з Лютером, Меланхтоном і Кальвіном. Лютер відкрито присвятив йому всій знаменитий переклад на німецьку мову всієї Біблії. Кальвін присвятив своє тлумачення послання до євреїв. Але король грав у ліберальність, залишаючись за повинністю своєї корони католиком. Інші аристократи не були настільки пов'язані і масами переходили на бік реформації, тягнули за собою залежних від них слуг і населення. Таким був, наприклад, Віленський воєвода і Литовський канцлер, князь Микола Радзивіл Чорний, двоюрідний брат самої королеви Варвари. Він навчався за кордоном в там прийняв в 1553 р. кальвінізм всією своєю сім'єю. Величезний магнат, він все своє кріпосне населення буквально заганяв у кальвінізм, разом з ксьондзами, з новим протестантським переконанням cujus regio, ejus religio. В самому Вільно на Бернардинській площі він збудував кам'яний кальвіністський храм. Подібні храми він звів і в інших своїх володіннях: в Клецьку, Несвіже, Девалтоні, Орші, Шилянах, Кейданах, Бресті–Литовському тощо. Він викликав з–за кордону і вчених богословів і пасторів, яким був, наприклад, Симон Будний. Зброєю протестантської місії була загальна освіта і облаштування шкіл. В самій столиці Вільно М.Радзивіл Чорний відкрив середній навчальний заклад – Колегіум з наміром перетворити його в університет. Колегіуми також були відкриті у Слуцьку, Несвіжі, Ковно, Вітебську і на Волині, а також нижчі школи в інших містах. Польські літератори у своїй більшості пішли в кальвінізм. Цій моді польський протестантизм зобов'язаний перекладом на польську мову всієї Біблії, катехезіса Кальвіна тощо. Литовська і українська аристократія також була знайомою з цією літературою. В Несвіжі і Бресті–Литовському Микола Чорний заснував друкарні, де і була надрукована перша польська Біблія в 1563 р., присвячена самому Сигизмунду Августу. М.Радзивіл Чорний помер в 1565 р., і справу його продовжував його двоюрідний брат Микола Радзивіл Рудий, рідний брат королеви Варвари. Наскільки велика була мода на протестантизм у литовській аристократії, видно вже з кого, що в протестантизм перейшов навіть Київський латинський біскуп Микола Пац. Як я вже зазначавав вище, із семисот латинських парафій, що налічувалося в Литві в 1566 р., уціліло близько однієї тисячі католиків. Пропаганда поширилася і на українську православну знать. Пра-

вославні родини Ходкевичів, Воловичів, Горських, Вишневецьких прийняли протестантизм. Уся ця мода майже не стосувалася простого православного народу, там, де не записували його в протестантизм насильницьки. Тому для пропаганди і вербування простого українського народу був направлений відступник від православ'я, пастор Симон Будний, який навчався в Краківському університеті. В 1562 р. у Несвіжі він видав кальвінів катехізи «для простих людей мови руської». Він же видав «Про виправдання грішної людини перед Богом». Не без прийнятого тоді насильства обертали і католицькі, і православні церкви в кірхи. В одному Новогрудському воєводстві, як вже підкреслювалося, в такому порядку Симон Будний розорив шістсот п'ятдесят православних церков. Згодом, через два–три десятиліття, майже всі ці аристократи–кальвіністи перейшли в католицизм і, відповідно, втрачені були для православ'я. Така деяка загадкова схильність, до речі, православних родин до переходу в протестантизм пояснюється інстинктом опору католицизму, як знаряддю полонізації і дерусифікації. «Станемо протестантами, щоби не бути католиками і не ополячитись».

Але цей протестантський стан у подальшій історії цих українських родин втягнув їх на шлях римо–католицької релігії, а не до повернення у православ'я. Вони були поглинуті могутньою римо–католицькою реакцією, що посилилась. Політика Сигизмунда Августа вільного змагання вір запліднювало і саме латинство в бік глибоких реформ. Там, в Європі, відбувалося поновлення римської церкви на довгому Тридентському соборі, а тут Польща прославилася у всій Європі як країна свободи. Сюди тікали всі гнані, в тому числі й нові протестантські єретики, насамперед так звані антитринітарії, що виступали проти основних догм християнства. Основоположником цієї течії був іспанський лікар М.Сервет, яки й не визнавав догмату про триіпостасність Божу (звідси і назва антитринітарство). Сервет завзято поширював свої погляди, поки не був спалений в 1553 р. Великим прихильником Сервета був італієць Лелій Соцін (1525–1562 рр.). В 1551 р. і 1558 р. Соцін бував у Польщі, проповідуючи свої погляди. Племінник Лілея Фауст Соцін (1539–1604 рр.) прибув до Польщі у 1579 р., постійно пропагуючи ідеї дядька польським антитринітаріям (або унітаріям).Звідси і назва цієї течії – соціанство. Соцін знайшов собі прихильників і серед оточення королеви Бони, що давало змогу цій сектантській течії безборонно поширюватися. Соцініани проповідували існування тільки одного Бога, а Христос, за їхнім твердженням, був звичайною людиною, ідею кальвінізму про попереднє призначення вони не визнавали; відкидали соцініани також пошану до святих та образів, а також всі таїнства; хрещення здійснювали тільки над дорослими, визнавали суботу, проповідували пацифізм, не вірили в силу молитви за померлих тощо.

Але протестантизм проникав в Польщу не тільки із Заходу, а й зі Сходу. Прибули сюди і крайні московські протестанти – наступники жидівствуючих, Феодосій Косий і Фома. Раціоналізм цих так званих учителів був особливо заразний і для православного народного середовища порівнянно з минулим незрозумілим вільнодумством панських кіл. І ліберальні протестанти, перелякавшись, не маючи що протиставити народній спокусі, самі психологічно від лібералізму перейшли до консерватизму, а потім і до прямої латинської реакції. Сам князь Микола Радзивіл оголосив богословську війну єретикам, але його не підтримали пастори, що оточували його. З них Чеховиг, Верджихівський, сам Симон Будний впали в крайність. Протестантська фаланга розпалася. Староста шмудський Ян Кишка, нащадок старої української знаті, отримавши освіту за кордоном, багатий землевласник, вступив в ім'я крайнього сектантства у боротьбу з кальвінізмом. Як багата людина, він завів друкарню

для видання сектантських книг, наймав учителів, займав у протестантів храми для своєї секти.

Досить несподівану підтримку отримав цей сектантський протестантизм зі сторони Московської Русі. Самородний руський протестантизм, що з'явився у кінці XVI ст. постійно тліючий, не помираючий включно до смутного часу, в дану хвилину залучав сюди, в країну релігійної свободи, впертих його керівників з Москви. Там вони були розкриті і перебували в монастирській тюрмі. Це був висланий у Ферапонтово митрополитом Макарієм Теодосій Косий і його товариші, піп Тома. Останній став в Полоцьку пастирем. Коли Іван IV взяв Полоцьк в 1563 р., він знайшов Тому і втопив його в Двіні. В глибині Литви і Польщі московські втікачі—вільнодумці знайшли захист в українських магнатів, що ополячилися. За свідченням князя Андрія Курбського, який став біженцем в Литві з 1564 р., антитринітарським єретичним вченням заразилася «буквально вся Волинь». Відомий полеміст проти єресі Косого, інок Зиновій Отенський узагальнює цю картину широкою формулою: «диявол спокусив світ Башметом, захід Мартином Німчином, а Литву – Косим».

Реформаційний рух настільки сильно захопив Польщу, що тут почала ширитися ідея народного костьолу («Kosciola narodowego»), незалежного від Риму, з польською богослужбовою мовою. В середині XVI ст. це було дуже актуальне питання для Польщі, яке захопило не тільки церковних діячів, а й письменників та політиків. Так, відомий польський політик і публіцист Фріг Моджевський (1503—1570 рр.) відстоював у «De sermone vernaculo in publicis Ecclesiae precibus usurpando» необхідність запровадження польської мови у богослужінні, про що турбувався сам король Сигизмунд Август (секретарем його був Моджевський), відіславши навіть делегацію до Риму з цього питання, на що, звичайно, Рим не відповів[323]. Ідею народного костьолу відстоював і відомий гуманіст Ореховський[324]. Ян Тарновський, каштелян краківський і великий гетьман коронний, перша особа в Польщі також відстоював ідею богослужіння польською мовою[325], і це питання піднімалося у вересні 1556 р. на з'їзді у Яна Тарновського[326]. Деякі ксьондзи втілили цю ідею, не дочекавшись дозволу з Риму, а на сеймі в Петрокові в 1555 р. шляхта здійснила цю ідею, прийнявши постанову, «ut cultus diginus lingua vernacula», вказуючи на те, що папа дозволив болгарам богослужіння їхньою мовою[327]. Звичайно, все це тією чи іншою мірою сприяло розвитку польської літературної мови.

Що стосується України, то з поширенням реформаційних рухів у Польщі вони докотилися і до України, і відбувалося це ще задовго до Люблінської унії. Але цей процес набув широкого розмаху після її укладення. Верхи українського магнатства, невдоволені становищем православної церкви, підпадали під реформаційні впливи і переходили в кальвінізм. А коли, як уже згадувалося, кальвіністом став і литовський канцлер князь Микола Радзивіл, то він навернув до протестантизму багато знатних родин, таких, наприклад, як Вишневецькі, Ласоцькі, Морштини, Воловичі, Гайські, Ходкевичі та інші[328]. Протестантські громади поширилися на Галичині, Волині, Поділлі й Побужжі. Цікаво, що саме тут він набув найбільшого забарвлення — соцініанства. Чи не найсильніше прищепилося антитринітарство власне на Волині, де його міцно підтримували такі українські родини, як Чапличі, Гайські, Сенкоти, Холоневські, Чеховичі, Любенецькі тощо[329]. Головними центрами соцініанства на Волині були: місто Киселин Володимирського повіту, міста Гоща і Ляхівці Острозького повіту та Берестечко Лубенського повіту. Трохи пізніше помандрувало соцініанство на Поділля та Київщину[330].

На Тридентському соборі римо–католицька церква відійшла від удару, що був завданий їй реформацією, «очистилась» і зміцніла. Католицтво знову вступило в бій і почало повертати втрачені позиції. Авангардом його армії став, як про це вже детально говорилося вище, єзуїтський орден, приведений у Польщу в 1564 р., а в Литовську Русь через п'ять років 1569 р., тобто в рік литовської державної унії з Польщею. Орден був заснований і затверджений папою Павлом III в 1540 р. А в 1569 р. на останньому засіданні Люблінського з'їзду, що призвів до утворення Речі Посполитої, Сигизмунд Август заявив: «Тепер, коли на з'їзді затверджена політична унія, я хочу подумати про відновлення єдності за вірою, єдності релігійної, тобто панування єдиної римської церкви»[331]. Найпершим завданням єзуїтів було повернення в лоно католицької церкви спокушених протестантством панівних класів. І це їм вдалося. Як уже підкреслювалося – головними засобами для цього були школа, література, проповідь, сповідь і богослужіння. Невдовзі протестанти почали зазнавати поразок і буквально були налякані педагогічним і пропагандистським успіхом єзуїтів. Було кілька причин цієї поразки. Найголовнішою, мабуть, була та, що реформація захопила тільки саму шляхту. В середині XVI ст. польська шляхта вперто боролася з духовенством за десятину та за його привілеї, не думаючи при цьому про інтереси народу, а тільки про те, як забрати церковне майно. Можна сказати, що протестантизм серед польської шляхти поширювався в основному не з релігійних, а з політичних мотивів; приймаючи протестантизм, шляхта позбувалася церковної опіки, більше того, сама стала панувати в новій церкві. Зрозуміло, що протестантизм як союзник допомагав шляхті в її боротьбі з консервативним духовенством. Тому він і не став у Польщі національним. Крім того, непорозуміння між різними напрямками протестантизму призвели до того, що забулася загальна мета цих напрямків – боротьба з католицизмом, яка переросла у боротьбу між собою. Можна сказати, що з 1560 р. вся енергія та сили реформаторів витрачалися головним чином на боротьбу зі своїми лівими течіями. Звичайно, всім цим успішно скористалися єзуїти, в результаті чого протестантизм відступав, а його адепти поверталися в лоно католицької церкви. Це стосується і української шляхти, яка, прийнявши протестантизм, тепер також почала переходити в католицизм. Відповідно піднімалася і польська церква з того занепаду, в якому вона перебувала в першій половині XVI ст. Впоравшись з протестантами, єзуїти всю свою енергію звернули на православних. Момент був дуже слушний, тим більше, що вже був набутий досвід. Насамперед вони вирішили застосувати випробувану протестантську зброю – живе слово, а робити це було не важко, тому що українська еліта, на яку вони повели головний наступ, добре знала польську мову. Але не «цуралися» ті ж самі єзуїти застосовувати і «руську» мову. Відомо, що єзуїт Антоній Поссевін (1534–1611 рр.), головний діяч католицької реакції у Європі і видатний дипломат, радив своїм «колегам» видавати у Польщі богословсько–полемічні твори «руською» мовою. Він також радив виправити в дусі католицької Вульгати церковнослов'янські Євангеліє, Псалтир і богослужбові книги, роздобув для цього навіть потрібні кошти[332]. І справді, під його впливом єзуїти прийнялися за складання потрібних праць. Так у 1585 р. і Вільно був надрукований «Катехизис или наука всем православным Хр(и)стиянам к повчению вельми полезно и латинского языка на русский ново преложено. Друкован оу Вильни, року Божого народження 1585, з дозволеньем старших». Є.Карський твердить, що деякі ознаки вказують, що рукопис Никодимового Євангелія, оповідання про трьох королів і життя святого Олексія (рукопис Спб. Публічної бібліотеки Q.I. № 391) – це твір єзуїтів, як і подібні збірники московської бібліотеки, № 367 і 558[333].

В результаті діяльності єзуїтів, як вище зазначалося, вся українська еліта, яка свого часу рятуючи від окатоличення, переходила в протестантизм, тепер навернулась у католицьку віру. Але від неї не відставала і частина тієї української еліти, яка раніше ще залишилася православною. Таким чином, відбувалася практично повна денаціоналізація української суспільної верхівки.

І ось після всього сказаного, про релігійні процеси в Україні в період її входження до складу як Польщі, так і Литви, а потім, відповідно, Речі Посполитої, хотілося б звернути увагу на проблему соціального статусу козацтва, який ґрунтувався на ставленні до релігії. Тут же хотілося пов'язати цей статус козацтва з тими модернізаційними процесами, що проникали в Польщу із Західної Європи в зв'язку з Реформацією.

Певною мірою цієї проблеми торкнувся Сергій Плохій у своїй праці «Козацтво і релігія у модерній Україні»[334]. В основу праці покладено розгляд передусім тих питань, які торкаються сфери політичних, соціальних і культурних уявлень та стереотипів, а також домінуючого в українському суспільстві того часу релігійного і політичного дискурсу. Як свого роду рамка пропонується концепт так званої конфесіоналізації ранньомодерної Європи – явища, що універсально проявило себе як у католицькому, так і протестантському світах через чіткіше формування прав з віри, релігійну уніфікацію та зміцнення релігійної дисципліни, виховання кліру нового типу, врешті, через розвиток тісної співпраці між церквою і державою, внаслідок чого усталився свого роду «баланс конфесій» на міжнародній політичній арені, а політичні союзи стали дедалі ширше сприйматися у поняттях конфесійної спорідненості.

Це, на думку автора, відчутно проявило себе і на православних теренах Речі Посполитої, де за більш чи менш віддалені паралелі до конфесіоналізації Заходу можна вважати тенденцію до зміцнення церковної дисципліни, більший, ніж доти контроль у справах віри, започаткування нових типів чернецтва, акцент на потребі освіти кліру, зростання світського елемента у церковних справах. Разом з тим підкреслюється, що існували і виразні розбіжності між західним і східним варіантом конфесіоналізації і, передусім, неоднаковість її наслідків: на заході конфесіоналізація призвела до поділу єдиної Християнської спільноти на кілька церков (католицьку, лютеранську, кальвіністську й англіканську),на сході ж, навпаки, підштовхнула до зростання в окремих православних церквах відчуття приналежності до єдиної православної ойкумени. Не практикуючи «націоналізації» церковних інституцій, властивої Заходу, новий дух агресивності й прозелітизму конфесіоналізованих церков обернувся на православному Сході тенденцією до переоцінки й реформування власних традицій. У такий спосіб український варіант православної конфесіоналізації започаткував низку тих перемін у релігійному та соціальному житті, які, вважає автор, стали безпосереднім поштовхом до формування передмодерної національної свідомості, а серед іншого – і до «націоналізації» українського козацтва. Автор застерігає, що в поняття «нація» та «національне» він вкладає той зміст, який вони мали в ранньомодерній Європі, окреслюючи тотожність групи на підставі етнічної, мовної, культурної та історичної спільності її членів[335]. Але на фоні висвітлювання проблем які розглядаються Сергієм Плохієм, передусім роль козаків у конфлікті доби релігійної кризи в Україні, вплив релігії на ідеологію, соціальну й політичну поведінку та ідентичність козацтва, наслідки козацького втручання в справи релігії для Православної церкви, зокрема – для її взаємин з іншими церквами та конфесійни-

ми групами. Я схиляюсь до тих висновків, які зробила Наталя Яковенко при оцінці вказаної праці, щодо: «православно–козацької нації», звідки вона впевнено промаршувала в майбутнє аж до малоросіянства XVIII–XIX століть. Думаю, проте, що йдеться швидше про властиву кожному з нас, істориків, риторичну спокусу спроектувати свій дослідницький текст на минуле. Адже інтенсивне (й добре відоме авторові) наголошення козацькими інтелектуалами кінця XVII – початку XVIII ст. на своїй «сармато–хазарській», тобто «рицарській» ідентичності недвозначно показує, що після завершення війни з «ляхами», яка потребувала понадсоціальної, церковно–православної солідарності, козацтво повернулося у звичайне річище вояцького самоусвідомлення, де річпосполитський (сарматський) варіант був набагато привабливішим, або, подібно до шляхетського сарматизму, виділяв для «воїнів» місце над «посполитим людом». Не заглиблюючись у решту рефлексій річпосполитського родоводу, які обумовлювали свідомість козацької старшини доби пізнього гетьманату (ідеал особистої свободи, ідея договірності та виборності влади, ідея релігійної терпимості), зазначу лише, що вони промовисто ілюструють тим тотожності, обернуті «обличчям назад»[336].

Ось цей вираз «обличчям назад», якраз і має відношення до національного статусу козацтва, пов'язаного з релігійними процесами, що, відповідно, і спонукало його на певні дії: мається на увазі загальноприйнята точка зору визвольної війни українського народу, а може, це була своєрідна втеча від модерну, і, як наслідок, захист у формі війни. Та релігійна ситуація, що склалася в Польщі саме в цей час, уже детально висвітлена, але не зашкодить ще одна цитата із згадуваної вище праці Павла Ясеніци: «Річ Посполита обох народів», – «Кожен бачить ясно, яких утисків зазнає цей древній руський народ стосовно своєї віри. Вже у великих містах церкви опечатані, маєтки церковні пограбовані, у монастирях немає ченців – там худобу зачиняють: діти без хрещення помирають, тіла померлих без церковного обряду з міст як падло вивозять. Ченців православних ловлять на вільній дорозі, б'ють і в тюрму закривають.»[337].

І ось за цих обставин, передусім, за всебічного релігійного утиску козацтво починає набувати соціально–корпоративного статусу, основою якого був захист православ'я, але за словами Н.Яковенко, «обличчям назад». Чому? А тому, що певною мірою цей процес набував тих же форм, що і Реформація в Німеччині. Тобто мова йде про забезпечення поглядів, основою яких було православ'я, що опиралося тим змінам, які відбувалися на Заході.

Як уже неодноразово підкреслювалось, на рівні релігійної свідомості головна зміна в уяві про людину на Заході сталася в результаті протестантської Реформації в Європі. Вона відкинула ідею колективного спасіння душі (що було притаманним для всього християнства), релігійне братство людей. Саме ця ідея і об'єднувала раніше людей в Християнстві: всі люди – брати у Христі, він за всіх нас пішов на Хрест. На Заході, навпаки, виник релігійно обґрунтований ідеалізм. Це суспільство виникло на ідеї визначення наперед, приречення. Це означає, що люди з самого початку не рівні, а діляться на меншість, вибраних для спасіння душі, і тих, кому призначено загинути в гієні – знедолених. У суспільстві традиційному, яким було українське, де сповідувалося православ'я (як основа, до речі, традиціоналізму), за винятком еліти, що окатоличилися, чи іншої невеликої частини, що прийняла уніатство, люди пов'язані відносинами залежності. Акти обміну між ними здебільшого не набувають характеру вільної і еквівалентної купівлі–продажу (обміну рівними вартостями) –

ринок регулює лише невелику частину суспільних відносин. Зате велике значення відносин типу виконання обов'язку, любові, турботи і примусу. Всі ці відносин з точки зору ліберала не вільні і такі, що не піддаються раціональному розрахунку, вони значною мірою мотивуються етичними цінностями. Загальною, всеосяжною метафорою суспільного життя стає в традиційному суспільстві сім'я. У православній культурі це йде від уяви про братство людей, колективне спасіння душі і християнської громади. Апостол Павло в Посланні римлянам писав: «Всі, ведені духом Божим, суть сини Божі». І далі: «Ми – діти Божі..., а якщо, то і правонаступники». Християнська община має своєю моделлю сім'ю, пов'язану двома векторами любові – любов'ю батьківсько–синівною і любов'ю братерською.

Таким чином, козацтво другої половини XVI початку XVII ст., його братства, що стояли на сторожі захисту православ'я, – це був захист традиціоналізму, втеча від модернізації суспільства, що почалася в епоху Реформації, яка проникла із Західної Європи у Польщу. І не можна не погодитись з тим, що козацькі рухи здебільшого носили асоціальний характер, що особливо проявилося під час Руїни, та, власне, і сама визвольна війна під проводом Богдана Хмельницького, як уже зазначалося, була продовженням релігійних війн, що відбувалися у Західній Європі. І входження України до складу Росії – це спосіб порятунку своєї незалежності, а на несвідомому та і свідомому рівні і православ'я, що було також способом втечі від західноєвропейської модернізації.

5.6. Питання російсько–українських церковних відносин у XVII – на початку XVIII століття

Події кінця XVI початку XVII ст., зіткнувши Росію і Україну, поставили перед російською і українською елітами завдання заново побудувати ту концептуальну основу, яка визначала їхнє взаємне сприйняття. Такими подіями були насамперед встановлення патріархату в Москві в 1589 р., що дало російській церкві статус, принципово відмінний від церкви української, Брестська унія, розділивши українське суспільство и створивши для Москви проблему вибору позиції для тієї частини населення, що відмовилася від унії, і період 1604–1612 рр., який зіткнув росіян і українців обличчям до обличчя, знищивши разом з тим правонаступність московських традицій, до речі, і в церковно–релігійній сфері. Питання про відносини між народами виявляються тісно переплетеними з питаннями релігійними, а звідси і з питанням про церковну юрисдикцію.

Виробляючи після подій 1604–1612 рр. новий погляд на саму себе і своє оточення, Московська Русь передусім усвідомлює себе православною державою, на яку напали іновірці, але яка при цьому відстояла себе як єдине православне царство (самодержавний цар і повновладний патріарх виявляються найбільш важливими параметрами цієї концептуалізації). Це визначає і ставлення Московської Русі до зовнішнього світу як світу іновірців, частиною якого виявилася і Україна – незалежно від того, мається на увазі православне чи інославне населення. Це проявляється, наприклад, у рішенні собору 1620 р. про перехрещування вихідців з Литовської Русі – байдуже, католиків, уніатів чи православних хрещених поливальним хрещенням[338]. Не менш характерна підозра до церковних книг литовського друку, які підданим Московської держави було заборонено завозити, купувати і навіть тримати у себе, поскільки, як наголошувалося в наказі 1627 р., «інші книги литовського друку ба-

гатьма латинськими єресями наповнені»[339]. Такого роду факти говорять про загальне переконання у пошкодженні віри у православних сусідів. Сприйняття релігійне конституювало і сприйняття етнічне. Показова в цьому плані суперечка Лаврентія Зизанія з московськими книжниками в 1627 р. Звинувачуючи Лаврентія в догматичних помилках, тобто приписуючи йому свого роду іновір'я, московська сторона розглядає як чужу і мову Зизанія. Йому ставлять питання: «Литовською мовою як ви говорите собра?» І Лаврентій сказав: «також і литовською – собра»[340]. Хоча мова йде лише про різні редакції церковнослов'янської, взаємозрозумілі для сторін, що сперечалися. Тут постулюється різність мов, що передбачає і різність етнічну. Тим самим іновірство перетворюється в інородство.

Нова ситуація складається поступово, починаючи з 1640–х рр. Першопочатковим стимулом були спроби релігійного реформування російського суспільства, почасти пов'язані з діяльністю гуртка боголюбців, які розпочалися ще до того, як він сформувався. Усвідомлення в цей час потреби релігійної освіти спонукало скористатися тими досягненнями, які були в українській церкві. В результаті з'являються московські видання Кирилової книги (1644р.), Книги про віру(1648 р.), Граматики Мелетія Смотрицького (1648 р.)[341]. До етнічної самосвідомості, відповідно як і до проблем церковно–канонічних, ці явища стосунку не мали, але вони змінювали сприйняття української церкви як єдиновірної (хоча підозра стосовно неї і зберігалася). При такому сприйнятті усвідомлення етнічних відмінностей (національна ідентичність) відділялося від усвідомлення релігійних (релігійна ідентичність), що було потенційно важливою інновацією. Принципову новизну вносила імперська ідея, уявлення про Московське царство, як про нову Візантію, засвоєне, очевидно, царем Олексієм Михайловичем уже в перші роки його царювання. Ідея християнської імперії в її російській рецепції передбачає владу монарха над багатьма християнськими народами, об'єднання під його державою нової православної ойкумени. Етнічної одноманітності ця ідея не вимагала, навпаки, вона навіть передбачала етнічну гетерогенність, однак вона, безумовно, провокувала політичні акції, що мали значення для етнічної самосвідомості. Ця ідея спонукала Москву наважитися на приєднання України, що навряд чи було б можливо при попередній ізоляціоністській установці. Однією з передумов цієї рішучості було уявлення про українців як єдиновірців, підготовлене попереднім розвитком. Імперська модель ставила питання церковно–канонічного характеру, але не вказувала для них однозначного рішення. Зразок Візантії, на який орієнтувався Олексій Михайлович, у тому вигляді, як він сприймався в Росії XVII ст. (через призму численних концептуалізацій зниклої політичної реальності), міг інтерпретуватися у різний спосіб. Цар, уподібнившись василевсу, міг очолювати імперію, яка складалася з кількох церковно незалежних областей, що надавало царю об'єднуюче (а звідси певною мірою і керівне) начало. Така модель, загалом кажучи, могла відноситись до Росії. Наприклад, Арсеній Суханов у розмовах з греками заявив, що «цар улаштував у себе замість папи – патріарха, а замість ваших чотирьох патріархів – чотирьох митрополитів»[342]. Ніяких спроб реалізувати цю модель в повному обсязі однак не робилося. Для російсько–українських відносин це означало, що і після приєднання Київ міг перебувати поза юрисдикцією московського патріархату. Інша інтерпретація візантійського зразка трактувала царя і патріарха як «священну двійню», або «богообразну сугубицю». Така інтерпретація спиралася на вчення Епанагоги про симфонічні відносини імператора і патріарха і, в принципі, передбачала паралелізм влади царя у сфері громадянській і

влади патріарха у сфері церковній. Трактування візантійського прецеденту виділяла в цьому випадку особливі відносини василевса і константинопольського патріарха і була історично пов'язана з претензіями останнього на становище глави всієї східної церкви. Реалізація цієї ідеї повинна була вести до того, щоби нові землі, які приєднувалися до імперії, переходили під юрисдикцію московського патріархату. За царювання Олексія Михайловича і ця модель не була реалізована послідовним чином.

Можна думати, однак, що на початку цього царювання, коли патріарший престол займав Никон, орієнтиром служить саме друга модель[343]. В цьому плані можуть сприйматися богослужбові реформи Никона і виправлення книг, що велися при ньому. Одним з наслідків реформування (якою мірою ці результати були головною метою реформи, можна дискутувати) було зближення московських і українських порядків, тоді як виправлення книг вело до формування єдиного зразка церковнослов'янської мови, що синтезував ці відмінності в єдине ціле. Зрозуміло при цьому, що, діючи в межах підпорядкованих йому єпархій, Никон передусім вводив українські порядки в російське церковне життя, тоді як вплив у протилежному напрямку був поза межами його влади. Реалізуючи ідеї релігійного просвітництва, Никон залучає до своїх реформ українських книжників, передбачаючи створити у Москві церковну культуру, яка не поступалася б київській і яка здатна претендувати на універсальне значення у православній імперії. Ці досліди «вирівнювання» можна розглядати як створення передумов для церковно–канонічного об'єднання, тобто реалізації другої «імперської» моделі.

Порушеними виявляються і власне питання церковної юрисдикції. Хоча питання про переваги київської митрополії московською стороною прямо не ставилося. Никон може себе іменувати патріархом Великої, Малої і Білої Росії, що відповідає новій імперській титулатурі царя, і разом з тим вказує на перспективу об'єднання всіх єпархій, що розросталися під юрисдикцією московського патріархату. Більше того, білоруські єпархії – полоцька, могилевська і смоленська – після встановлення в цих областях влади московського монарха виводяться в 1654–1657 рр. з–під підпорядкування київському митрополиту (а опосередковано і константинопольському патріарху) і переходять під юрисдикцію Никона[344]. Таким чином, частково реалізація моделі «боговибраної сугубиці» все ж має місце.

Чи планувалася її повна реалізація, залишається неясним. Хоча ще в 1659 р. на Переяславській раді московський воєвода князь А.М.Грубецький у статтях договірної угоди наводив пункт, за яким «митрополиту київському... бути під благословенням святого патріарха московського і всієї Великої і Малої Білої Росії»[345], справжніх спроб здійснити це рішення московським урядом не робилося. Хоча такий курс можна пояснити кількома причинами (небажання загострити відносини з константинопольським патріархом під час правління патріарха Никона, побоюваннями за єпархії правобережної України), видається правдоподібним, що має місце і зміна імперської концепції – від другої моделі до першої. У своїй боротьбі з патріархом Никоном Олексій Михайлович не горів бажанням зміцнювати статус патріаршої влади, роблячи його рівнозначним зі статусом самого царя. Поскільки модель «священної двоїці» виявляється дискредитованою, причому не тільки стосовно патріарха Никона, а й стосовно його правонаступників, питання про перевагу київської митрополії перед московським патріархатом перестає бути актуальним. До речі, світською владою ніяк не був підтриманий виступ на Великому Московському со-

борі 1666–1667 рр. єпископа Олександра В'ятського, який пропонував йти далі у об'єднанні церков у межах імперії. Не отримали відгуку і заклики гетьмана Брюховецького поставити у Москві київського митрополита.

Стриманість у питанні про юрисдикцію могла бути пов'язана і з свідомою непослідовністю, а на окремих етапах і двоїстістю, якою характеризувалася політика Олексія Михайловича щодо старообрядців. Старообрядці вказували на те, що український вплив призвів до псування вітчизняної традиції, в кінцевому підсумку вони сприймали українців як іноземців і іновірців. Інок Савватій в чолобитній Олексію Михайловичу 1660–х рр. пише про «приїжджих нехаях» як винуватців єретичного виправлення книг, розуміючи при цьому, треба думати, вихідців з Києва.[346] Він тим самим вносив у релігійну полеміку момент етнічного протистояння. Приєднання до Москви «іновірної» київської митрополії повинно було би бути сприйнято старообрядцями як закріплення ненависного їм порядку, так що не приймаючи кінцевого рішення у питанні про юрисдикцію, цар залишав для себе певну свободу дій і у відносинах зі старообрядницькою партією (до речі, як засобу тиску на духовних ієрархів у разі їхнього неповного підкорення).

Становище змінюється лише після вступу на патріарший престол Іоакима (Савелова) і смерті Олексія Михайловича. Природне ослаблення царської влади – особливо після смерті Федора Олексійовича і вступ на престол малолітніх Петра і Іоанна – призводить до посилення реального впливу патріарха в державному управлінні, а разом з тим і до реанімації другої імперської моделі, хоча вже й без експліцитної згадки «священної двоїці». В 1685 р. Іоаким посвячує в київські митрополити Гедеона Четвертинського (вибраного у Києві) і тим самим перепідпорядковує собі київську митрополію. При цьому він користується підтримкою гетьмана Самойловича, який розраховував, що московський патріарх не буде безпосередньо втручатися в справи української церкви і змінювати звичаї, що склалися в ній. Іоаким без особливих труднощів добивається і згоди константинопольського патріарха, так що в 1686 р. з отриманням константинопольських грамот питання про юрисдикцію виявляється повністю вирішеним.

Цей канонічний акт може розглядатися як частина політики релігійної уніфікації, що проводилася Іоакимом. Вона поширюється як на старообрядців, які саме в правління Іоакима піддаються найбільшим переслідуванням, так і на українські єпархії. Етнічний момент з релігійної політики повністю видаляється, релігійна ідентичність гасить в очах московських властей ідентичність етнічну. Прагнення до доктринальної і обрядової єдності робить іррелевантним старообрядницький погляд на українців як на іноземців, тоді як власне сприйняття Іоакима і його сподвижників акцентує відмінності релігійні, умисно не пов'язуючи їх з відмінностями етнічними. Втручання Іоакима в українські справи починається зразу ж після поставлення київського митрополита, і з року в рік зростає. Знову, як і на початку століття, українські видання піддаються релігійній цензурі, однак меншою мірою, ніж це було при патріархові Філареті. Тоді Україна була чужою землею, і можна було лише заборонити поширення в Москві українських видань, тобто результатом була лише ізоляція московської книжності. Тепер, коли Київ підкорився Москві, наслідком стає експансія московського порядку. Якщо раніше український ізвод церковнослов'янської міг оцінюватися як «чужа» мова, то тепер вона сприймалася як відхилення від московської, яка може бути допущена лише в певному обмеженні. Справді, патріарх Адріан в 1693 р. дозволяє друкувати «тамтешнім діалектом» тільки малі книги,

забороняючи їх поширення поза українськими єпархіями[347]. Найвідоміша суперечка між грекофілами і латинофілами про час покладання Святих Дарів може розглядатися як один з елементів імперської церковної політики. Знайшовши у новонавернутої пастви небезпечне іновір'я (так звану «хлібопоклінську єресь»), Іоаким отримує можливість утверджувати єдиновір'я, видаючи будь–яку місцеву своєрідність як ознаку релігійної зіпсутості і вимагаючи при цьому такої ж безкомпромісної боротьби з нею, як з будь–яким іновір'ям[348]. Таким чином зміна юрисдикції передбачала, як цього і боялося українське духовенство, зміни у всьому підході до етнічної і релігійної ідентичності України.

При патріархові Андріані принципових змін в цій релігійній політиці не відбувається, хоча вони реалізуються не настільки послідовно і жорстко, як за його попередника. Це пом'якшення політики зумовлено, треба думати, поступовим зменшенням влади патріарха. Займаючи позицію за позицією і дедалі більше відсовуючи патріарха в тінь, на перший план виходить творець нової імперії і нової імперської концепції, стверджуючи свою єдинодержавність, яка поширюється як на світську, так і на церковну сферу, – Петро I.

Смерть патріарха Андріана в 1700 р. дає Петру можливість переглянути співвідношення світської і духовної влади, що склалися. Навряд чи праві ті історики, які вважають, що ідея колегіального управління виникла у Петра зразу ж після смерті Андріана і Петро лише чекав зручного часу для її здіснення, рахуючись з можливістю опору духовенства. Вочевидь, однак, що Петро не готовий був терпіти церковну незалежність навіть у тих обмеженнях, в яких вона існувала при Андріані, намагався поширити свою владу на духовну сферу і саме тому не допускав обрання нового патріарха. Петро, однак, не міг (та, очевидно, і не мав наміру) зразу ж зруйнувати всі канонічні основи церковного управління і тому повинен був знайти якісь форми канонічної організації, які не перебували б у протиріччі з церковною традицією. З 1721 р. такою формою стає Синод, але для того, щоб утвердити цей канонічний порядок управління, Петро повинен був реформувати державу в цілому і забезпечити собі такий контроль над церквою і суспільством, яким в 1700 р. він ще не володів. Зазвичай вважається, що у 1700 р. ніякої нової форми церковного управління не виникло, а процес перетворення ніби застиг, прийнявши традиційну форму міжпатріаршества. Ця форма передбачає місцеблюстителя патріаршого престолу, і це роль відводилася істориками рязанському митрополиту Стефану Яворському. Однак, як правильно підмітив Дж.Крейкрафт[349], ні в яких сучасних документах такий статус Стефаном не приймається, і це робить сумнівним і твердження про його місцеблюстительство, і в період з 1700 до 1721 рр. як міжпатріаршество.

Можна стверджувати, що канонічний порядок після 1700 р. змінюється, і ця переміна істотно відбивається на концептуалізації відносин московської і української церковних традицій. Про новий канонічний порядок однозначно свідчать зміни в чині архієрейської обіцянки, в якій визначаються обов'язки новопризначуваного єпископа і яка є, таким чином, норморегулюючим канонічним документом. Після смерті патріарха Андріана складається нова редакція обіцяння, яка залишається чинною включно до заснування Синоду. Ця редакція, поза сумнівом, вказує на те, що російська церква номінально перейшла під верховенство східних патріархів. Так, в обіцянні Діонісія В'ятського і Великопермського, останнього архієрея, призначеного при Адріані (4 серпня 1700 р.), читаємо: »Обещаюся...последовати мне во всем и повиноватися всегда отцу моему великому господину святейшему Кир Адриану,

архиепикопу московскому и всеа России, и всех северных стран патриарху. И аще случится и посем благоволением Божим будущему святейшему патриарху московскому и всея России, и всему преосвященному собору российскому, преосвященным митрополитом, архиепископом и епископом братии моей во всем вогласну бытии и купночинну»[350].

В обіцянні святого Дмитрія Ростовського (Туптало) – перша хіротонія після смерті Адріана (23 березня 1701 р.) – знаходимо знаменну заміну: «...последовати мне во всем и повиноватися всегда вселенским святейшим четверопристольным патриархом, и по всему преосвященному собору российскому»[351].

Архієреї, таким чином, обіцяються при своєму поставленні підпорядковуватися східним патріархам. Ця дивна канонічна фікція, дивна вже через ту обставину, що оголювання церкви приписується одночасно чотирьом східним патріархам, що виступають як певна штучно утворена одиниця, утверджується в російській церкві включно до 1721 р., тобто існує протягом більше двох десятиліть.

На цей канонічний порядок вказує і кілька приватних обставин, давно відомих в історичній літературі, але які чомусь розглядалися як курйоз, що не має інституціональної значущості – до чину архієпископської обіцянки ні історики, ні каноністи, наскільки мені відомо, не зверталися. Так, у 1715 р. Петро посилає до константинопольського патріарха Козьми дві грамоти. В одній з них Петро просить звільнити його від постів, а в другій дозволити їсти м'ясо у всі пости військам, коли вони перебувають у поході. В першій з грамот вказується, що він звертається до константинопольського «як до головного (східної церкви) у всесвіті управителя»[352]. Отримавши відповідні грамоти, Петро поширює їх при своєму указі як постанови, обов'язкові для всієї руської церкви, що вказує на підпорядкування всієї руської церкви константинопольському патріарху. Як така ж верховна інстанція виступає константинопольський патріарх і тоді, коли Петро просить його постановити, що перехрещення лютеран і кальвіністів не є обов'язковим, і потім також доводить це рішення руським єпископам для виконання.

Треба мати на увазі, що політика Петра в багатьох сферах, у тому числі й церковній, відрізнялася свідомою двозначністю. Її амбівалентність дезорієнтувала суспільство і давала Петру можливість ним маніпулювати. Фальшиві стимули, які Петро вводить в гру, в багатьох випадках були пов'язані з можливістю різної інтерпретації історичних прецедентів, причому Петро абсолютно складав собі звіт у тому, що його проекція теперішнього на минуле розбігається з тією, яку можна очікувати від його підданих. Так, наприклад, з середини 1690–х років різні панегіристи прославляють Петра як «нового Костянтина», маючи на увазі Костянтина Великого, і ця архетипічна ідентифікація виникає безпосередньо при згоді і за волею самого царя[353]. Для більшої частини аудиторії ця паралель вказує лише на благочестя царя, що вобрав для себе зразком першого християнського імператора і святого рівноапостольського князя Володимира, який також неодноразово зіставлявся з Костянтином[354]. Для українського духовенства ця паралель могла значити і те, що Петро бере на себе місію релігійного просвітника і разом з тим орієнтується на ту імперську модель, яка (як у Візантії) не вимагає підпорядкування всіх єпархій одному патріарху. Для Петра ж, треба думати, архетип Костянтина співвідносився із зовсім іншою парадигмою – парадигмою імператора як «зовнішнього єпископа», що володіє владою і в світській і в духовній сферах. До пори ця парадигма залишалася для більшості неясною, поки в 1721 р. не був заснований Синод «крайнім суддею» яко-

го, згідно з присягою синодальних членів, був імператор, а Прокопович не видав свої «Розшуки про понтифіксі», що пояснювали нову парадигму з повною експліцитністю. Таким чином, створювані Петром культурні символи здавалися розвитком або відтворенням тих парадигм, які вже були відомі суспільству, і лише потім, коли адресат хибних стимулів виявився повністю втягненим в гру, віднаходилися зовсім нетрадиційні установки і наміри царя. Адресатом такої двозначної гри було, безперечно і українське духовенство.

В межах подібної двоїстості здійснювався, очевидно, і виклик у Москву українських ченців і посадження їх на великоруські кафедри. Українська сторона сприймала це, треба думати, як відновлення тієї політики релігійного просвітництва, яку проводили патріарх Никон і Олексій Михайлович, залишаючи в Москві Єпифанія Славинецького, Симеона Полоцького та інших і доручаючи їм справу обґрунтування і проведення церковної реформи. Зміна культурної орієнтації здавалася особливо природною, поскільки добре було відомо несприйняття Петром патріарха Адріана і його вороже ставлення до патріарха Іоакима, який найбільш жорстко проводив політику релігійної уніфікації. Політика більшої відкритості особливо помітна щодо іноземців, свідчила, здавалося б, і про його позитивне ставлення до української вченості. На просвітницькі наміри царя, які обумовлювали цю відкритість, вказувало і перебудова московської академії за київським зразком (з латинською мовою як основною).

Можна не обговорювати зараз, наскільки істотними були для Петра ці просвітницькі установки. Хоча двозначність петровської політики вводить в оману не тільки сучасників, а й істориків (навіть Дж.Крейкрафт повторює загальне місце про наміри Петра «просвітити» московське духовенство)[355].

Хоч би який був просвітницький дискурс, що створювався при Петрі, головною причиною, що спонукала Петра призначати на великоруські кафедри українських ченців, була, безперечно, та обставина, що вони, за словами Дж.Шевелова, «have not and could not have any firm ground in Russia»[356]. Це, з одного боку, робило безпечним для Петра їхню можливу протидію реформам, а з другого – привносило культурне і етнічне протистояння в церковне життя і тим самим створювало додаткові можливості контролю над духовенством. Що ж до просвітницької приманки, то тут українських архієреїв чекало швидке розчарування. «Оскудевше убо во всем, оскудехом и во учении[357]», – писав в середині 1700–х рр. священик Дмитрій Ростовський, який відкрив школу в Ростові, але опинився без засобів на її утримання.

Аналогічна двозначність створюється і в питанні церковної юрисдикції. Перехід російської церкви під номінальну зверхність східних патріархів відповідав намаганню Петра поширити всю владу на сферу церковного управління. Справді, ніякими реальними повноваженнями східні патріархи не володіли, а виявившись без верховного пастиря, російська церква залишилася без організації і не могла робити справжнього опору політиці царя. Більше того, константинопольський патріарх, який отримував істотне російське утримання, міг бути легко використаний для позитивного вирішення тих питань, в яких російське і українське духовенство могло виявитися непіддатливим (як, наприклад, у питанні про перехрещення іновірців, адресованому Петром у Константинополь). Якщо перехід під номінальну юрисдикцію східних патріархів і не створював юридичного інституту, який би підпорядковував церкву царю (як згодом Духовна колегія, тобто Синод), то практичний контроль над церковним управлінням і церковним майном цей перехід забезпечував повною мірою. Разом з тим канонічна невизначеність ситуації,

що виникла (принцип патріаршого оголювання de facto знищений, але як фікція зберігається), затушувала радикальність здійсненого перетворення і створювала простір для різних інтерпретацій, що дозволяло маневрувати і вводити в оману потенційних супротивників.

Жертвою такого обману особливо легко могло стати українське духовенство, яким були заміщені багато руських кафедр. Для них канонічна фікція, що розглядається, могла мати особливу привабливість. Вона могла означати повернення від другої імперської моделі до першої, оскільки перехід церкви під юрисдикцію східних патріархів надавав Москві і Києву рівний статус. Ідея православної імперії зберігалася, і Петро її неодноразово експлуатував (особливо у відносинах із православним Сходом), однак канонічне підпорядкування київської митрополії московському патріарху більше не існувало, поскільки не існувало самого московського патріархату. Це могло інтерпретуватися як відновлення тієї ситуації, коли в межах однієї імперії існують кілька канонічно рівноправних церков. Така інтерпретація повністю вкладалася в ту картину дій Петра по церковній частині, яка вимальовувалася з його заперечення спадку патріарха Іоакима і часткового повернення до політичних ідей Олексія Михайловича.

Стефан Яворський, призначений виконувати ряд функцій патріарха, діяв саме за такою схемою. Від нього, відповідно, не виходило ніяких ініціатив, направлених на узгодження українських церковних порядків з московськими, але в той же час він не намагався наблизити московські порядки з українськими, чого так боявся на початку кар'єри Яворського єрусалимський патріарх Досифей, який писав Петру, щоби «в патріархи не був вибраний грек, чи іншого походження людина, включаючи з малої чи білої Росії...але тільки людина з великої Росії»[358]. Подібне співіснування національних церковних традицій у межах однієї держави могло концептуалізуватися як природний наслідок «першої імперської моделі» і сприйматися як добрий знак стосовно інших політичних намірів царя (збереження особливого легального статусу України, особливого порядку проходження військової служби тощо). Разом з тим терпимість Яворського до місцевих традицій можна пояснити порівняною легкістю його зближення з місцевими церковними діячами (так званою «старомосковською партією», щоб не розумілося під цим нечітким найменуванням).

Більше того, ситуація, що виникла в Москві після смерті патріарха Адріана, могла видаватися українському духовенству якщо і не нормальною з канонічної точки зору, то принаймні звичайною. Вона могла прочитуватись не як крок до зменшення канонічного церковного управління і до ліквідації церковної незалежності, а й зіставлятися з відомими історичними прецедентами і інтерпретуватися як іррелевантна в церковно–канонічному відношенні інтерлюдія. Справді, ситуація в Москві значною мірою нагадувала ситуацію в Києві після смерті митрополита Діонісія Балабана (1663 р.) чи навіть Сильвестра Косова (1657 р.), коли Києвом керували різні місцеблюстителі, а канонічний порядок забезпечувався верховним керівництвом константинопольського патріарха (цей прецедент був, поза сумнівом, відомий і Петру I). До тих пір, поки він не видавав своїх планів радикально змінити канонічне облаштування церкви, церковні непорозуміння могли – на фоні українського прецеденту – оцінюватися як тимчасові утиски, які потрібно лише терпляче перечекати.

В подібному контексті конфлікт визначається не тим, як оцінюється теперішнє, а тим, як воно проектується на майбутнє. Діячі перехідної епохи виділяють у тепер-

ішньому різні моменти, що відповідають їхнім уявленням про майбутній устрій, і через це борються за різні, часом навіть досить приватні, особливості, бачачи в них запоруку майбутнього. Те, що майбутнє, коли воно відбулося, залишає багато з цих очікувань без якої–небудь реальної значущості, ніяк не робить їх менш важливими для історика: конфлікт різнопланових очікувань визначає і реальну політику перехідної епохи, і позиції окремих історичних персонажів. Правильність кожного з розумінь, що повернуте в майбутнє, забезпечується аргументами в теперішньому: триває боротьба за те, яка інтерпретація стане правильною. В цій боротьбі аргументами стають передусім символічні факти, які набувають принципового значення: легше піти на поступки фінансового чи майнового характеру, ніж на ті чи інші символічні факти, які визначають (у сприйнятті сучасників) майбутній устрій.

До такого роду символічних елементів належать і канонічне підпорядкування російської церкви східним патріархам. Поки воно зберігалося, великоруські архієреї могли очікувати відновлення патріаршества, а українські – збереження відносної незалежності київської митрополії. Смерть Петра, яка була предметом очікування багатьох діячів його часу, повинна була покласти природний кінець інтерлюдії, що затяглася, і призвести до того порядку, який потенційно був присутній у теперішньому відповідно до інтерпретаціъ кожної із зацікавлених сторін. Саме цим пояснюється запальність полеміки про піднесення імен східних патріархів після заснування Синоду, яку вели Феофан Прокопович і Стефан Яворський. Яворський, захищаючи принцип верховного очолювання російської церкви східними патріархами – нехай лише номінальний і такий, що втілюється лише в одному піднесенні їхніх імен, – намагається забезпечити своє бачення майбутнього. Показово, що він може прямо посилатися при цьому на підпорядкування Константинополю української церкви. Стверджуючи правомірність підпорядкування церкви константинопольському патріарху, Яворський пише, що: «митрополиты всея России от цареградского патриарха посвящаемы бываху и посылаемы в первопристолие всея России, и пребываху в Киеве, потом же в Москве, посвящающие иным градом епископы, и чин церковный управляющие, отонудуше и в наша времена митрополит российский Петр Могила ексархом Константинопольского фрона нарицащеся»[359].

Таким чином, Яворський вказує на прецедент для сучасної йому ситуації в історії української церкви і тим самим проектує на майбутнє облаштування церкви в Росії той порядок, який склався в Києві після безладу 1660–х рр. Саме заснування Синоду він намагався трактувати як встановлення такої ситуації, яка не порушувала верховне главенство східних патріархів, тобто як інновацію перехідного періоду, що не має вирішального значення. При такій перспективі петровська церковна політика була б лише перехідною катастрофою і в цій якості виявляється в кінцевому результаті терпимою: вона не зачіпала ні проблем канонічної автономії, ні проблем національних традицій. Ідея імперії ніби взагалі звільнялася від церковних і етнічних аспектів, зводячись до лояльності підданих безвідносно до їхнього віросповідання, церковних звичаїв чи етнічної самосвідомості.

Однак, на думку Петра і Феофана Прокоповича, саме з такими очікуваннями заснування Синоду і необхідно було покінчити. Заснування Синоду започатковувало іншу імперську парадигму, парадигму поліцейської держави з усіма випливаючими звідси наслідками в релігійній і етнічній сферах. У плані церковної політики вона може розглядатися як своєрідне продовження «другої імперської моделі». Справді, з політики патріарха Іоакима виявилось вилученим лише ненависне Петру

патріаршество, яке замінювалося Синодом, що підпорядковувався царю, тоді як і проблема єдиної юрисдикції, і питання про релігійну уніфікацію вирішувалася таким самим чином. Київська митрополія так само повинна була підпорядковуватися Духовній колегії (Синоду), як і будь–яка інша єпархія в імперії. Єдина юрисдикція тягла за собою, як і при Іоакимі, релігійну уніфікацію. Затвердженням цієї моделі, наданням їй гнучких рис, що не підлягали подвійній інтерпретації, і зайняті Петро і Феофан в період організації Синоду. Саме тому одразу ж після заснування Синоду виявляється скасованим піднесення імені східних патріархів в церковних молитвах при богослужіння, а Феофан пише твір «Про піднесення імені патріаршого в церковних молитвах, що нині в церквах російських скасовано». Не менш показово, що в цей же період Петро видає наказ, за яким вимагається повна відповідність українських церковних видань московським[360], а через рік аналогічне розпорядження робить Синод.

Вирішення питання про церковну юрисдикцію і церковні традиції попереджує і вирішення питань етнічних: позбавлена релігійної ідентичності Україна повинна була позбутися і ідентичності національної. Залишившись без особливої церковної традиції і канонічної автономії, Україна і з етнічного погляду стає для імперської влади частиною Росії. Політика етнічної уніфікації і поширення на Україну російських легальних інститутів розвивається у прямому зв'язку з політикою уніфікації релігійної. Ця правонаступність підкреслює значущість церковно–історичної проблематики при обговоренні питань російсько–українських відносин.

5.7 Боротьба за автокефалію православної церкви в Україні в 1917–1919 рр.

Важливою рисою руху за автокефалію є його досить тісний зв'язок з українським національним рухом на ідейному, програмному і особистому рівнях. Загострення боротьби за незалежність України породжувало аналогічні настрої в Церкві. З самого початку свого виникнення боротьба за автокефалію стає невіддільною частиною українського національного руху, його церковним крилом.

Перший етап автокефалістського руху охоплює період з 1917 до 1930 рр. і поділяється на два досить різних між собою періоди. Перший (1917–1920 рр.) – період виникнення і розвитку руху – припадає на роки громадянської війни, перебування при владі Центральної Ради, Гетьманату, Директорії. Другий період (1920–1930 рр.) – час консолідації сил автокефалістів, створення Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) і її діяльність проходить у мирний час в умовах перемігшої радянської влади.

Необхідно відзначити, що присвячена автокефалістському руху історіографія дуже незначна. Перші праці з цієї проблематики з'явилися в 1920–х – на початку 1930–х рр[361]. Видані у вигляді брошур чи журнальних статей, вони мали швидше пропагандистсько–публіцистичний характер, що мали на меті дискредитувати церкву взагалі і УАПЦ зокрема. Таким же чином підходили до даної проблеми і автори праць, які з'явилися в 1970–ті рр.[362].

У той час як радянська історична наука обмежилася невеликою кількістю робіт з розглядуваної проблематики, українська еміграція надавала вивченню питання великого значення. Початок цьому поклали учасники автокефалістського руху, що

емігрували за кордон, – В.Бідньов, А.Лотоцький, В.Приходько, І.Огієнко тощо[363]. Їхні праці не були просто мемуарами: в них робилася спроба аналізу успіхів і поразок руху, давалася історична оцінка тих чи інших подій. З'являлися в середовищі еміграції і історичні праці. Серед найбільш фундаментальних слід назвати праці І.Власького і В.Боцюрківа[364]. З представників російської еміграції, які займалися проблемою автокефалії, можна назвати К.Фотієва[365].

У зв'язку з набуттям Україною незалежності, а також конфесійними проблемами, що проявилися, знову з'явилася цікавість до історії руху за автокефалію. Крім статей, які розповідають про історію УАПЦ, долю її ієрархів, з'явився і ряд монографій: О.Зінченко, В.Ульяновського і Б.Андрусишина[366]. Крім вказаних вище праць, є також дисертація Н.Бовтюк, яка торкається питання утворення УАПЦ. Зробивши невеликий огляд літератури можна перейти до викладання порушеної проблеми.

З початком XX ст. у Російській імперії, як відомо, дедалі чіткіше почало проступати українське питання, що досі не проявлялося, а тому серйозно більшістю російського суспільства не сприймалося. Зміст його полягав у відсутності в українського народу певних національних прав, необхідних для його розвитку як особливої національної одиниці. Дедалі гостріше звучали вимоги розширення сфери застосування української мови, введення як мінімум початкової освіти на ній, припинення політики русифікації.

Виразником цих вимог став український національний рух. Зародившись в середині XIX ст., з часом він еволюціонував від романтичного захоплення минулим, від народництва і просвітництва до усвідомлення необхідності боротьби за збереження національних прав українців (національної школи, мови, культури) політичними засобами за допомогою створення політичних партій і вимог автономії для України. Напередодні революції український рух набув досить значного поширення, особливо серед інтелігенції. Був він, хоча і в зародковому стані, і в Православній церкві.

Проявлялося це передусім в основному питанні всього руху – в питанні про мову. Причому спроби деякої українізації церковного життя (здіснення ряду Богослужінь по–українськи або по–церковнослов'янськи, але з українською вимовою, використання національних звичаїв тощо), що робилося деякими священиками, були досить рідкісним явищем. Досить несміливо в той час порушувалося і питання про мову викладання в духовних навчальних закладах. Деяке загострення проблеми відбулося під час першої російської революції, але в міру того, як остання йшла на спад, на другий план відходило і це питання.

Другим аспектом боротьби за ширше застосування української мови стала проблема перекладу на неї Святого Письма. Прибічники перекладу аргументували свої наміри тим, що це «переконує всіх і кожного в ступені розвитку і багатства мови даної нації, з тих чи інших причин полишеної державності»[367]. Головним аргументом супротивників було те, що «існування окремої малоросійської літератури, призведе до послаблення зв'язків Малоросії з Росією»[368], тобто тут насамперед, проглядав сепаратизм, в якому звинувачувався весь український рух. Врешті–решт, у 1906 р. Євангеліє українською мовою все ж побачило світ. Тим самим була доведена не тільки її «розвинутість», а й можливість вживання в церкві, що невдовзі отримало несподіване продовження. Ще одним з проявів українського руху були молодіжні гуртки, що виникали в семінаріях, де порушувалося питання про становище Церкви в Україні. В діяльності гуртків брав участь і В.Липківський, пізніше яскравий борець за

автокефалію і перший митрополит УАПЦ, а тоді протоієрей, директор церковно–вчительської школи в Києві.

Лютнева революція 1917 р. сколихнула все суспільство Російської імперії. Це стосується і Церкви, яка звільнилася від дріб'язкової опіки держави і почалася деяка демократизація її внутрішнього життя. Найзначнішою подією стало скликання після двохсотлітньої перерви Всеросійського Помісного Церковного Собору і обрання на ньому Патріарха. Церковний рух набирав силу і в Україні, висуваючи вимоги щодо реформування Церкви, аналогічні тим, що звучали всюди в Росії.

З утворенням Центральної Ради хвилі революції, що розходилися з Києва по всій Україні, не могли не зачепити і Церкву. Рух за введення української мови у викладання і частково у богослужіння набрав сили в Київській Духовній Академії, семінаріях. Але, найголовніше, він заявив про себе на єпархіальних з'їздах духовенства і мирян, що відбулися в квітні – травні 1917 р. у всій країні.

Головною революційною силою на з'їздах виступали миряни, які разом з бідним духовенством домагалися проведення демократичних перетворень і участі у вирішенні всіх суттєвих питань. Як і в інших російських єпархіях, з'їзди звільняли від посад небажаних архієреїв: одних під приводом їхньої реакційності, інших відсторонювали, якщо вони самі відмовлялися, або давали вказівку не читати Євангеліє на Пасхальній літургії українською мовою, як це було у випадку з архієпископом Харківським Антонієм (Храповицьким).

Найбільш гостро на цих з'їздах стояло питання про українізацію Церкви. Найрадикальнішими в цьому відношенні були Подільський, Полтавський і Київський єпархіальні з'їзди. Саме в цих єпархіях населення було найменш русифіковане. Трохи пізніше саме ці губернії стануть центром діяльності УАПЦ.

Подільський з'їзд (18–23 квітня 1917 р.) відправив Центральній Раді телеграму, в якій зазначалося, що з «автономією України прийде також автокефалія її церкви»[369].

З'їзд, що відбувся трохи пізніше в Полтаві (3–6 травня), виходячи з тези «національно–територіальної автономії України», проголосив, що в Україні «повинна бути автокефальна Церква», а богослужіння відбуватися українською мовою. Для цього університети і духовні академії повинні зосередити зусилля на створенні богословської літератури, підручників із Закону Божого. Церковне малярство, музика повинні відповідати національному характеру, а нові храми створюватися в національному стилі. В навчальних закладах повинна була бути проведена поступова українізація. Крім того, був прийнятий пункт про необхідність скликання церковного українського Помісного Собору.

Найбільш вдалим був київський з'їзд, що проходив у квітні 1917 р. Головою був обраний В. Липківський. Цей з'їзд також прийняв постанову про те, що в автономній Україні повинна бути незалежна від Синоду Українська Церква. На з'їзді була вибрана комісія з підготовки Українського Церковного Синоду (УЦС), який повинен був вирішити істотні питання, в тому числі і про відносини з Московським центром. Очолив її вже згадуваний В. Липківський, хоча спочатку на чолі був єпископ Уманський Дмитрій (Вербицький).

Починаючи з середини 1917 р. в Україні дедалі більше починає активізуватися рух, що виступає за автономію Церкви і її українізацію. 11 – 12 липня 1917 р. в Москві проходив Всеросійський з'їзд духовенства і мирян, на якому делегати від українських єпархій разом з депутатами з Бессарабії і представниками Холмщини виступи-

ли із зверненням, в якому була вимога «дати волю і свободу Україні». Українська фракція пропонувала:

1) надання українській Церкві свободи політичного самовизначення;

2) проведення в життя основ соборності;

3) надання Україні прав на проведення Всеукраїнського з'їзду духовенства і мирян.

В кінці підкреслювалося, що при культурно–національній автономії України Церква також буде автономною, а при автономії політичній – автокефальною[370].

З поглибленням кризи в колишній Російській імперії, в Україні дедалі сильніше стали звучати вимоги незалежності. Все це безпосередньо відбилося і на церковному житті. На Третьому військовому з'їзді (жовтень – листопад 1917 р.) була проголошена автокефалія української церкви і необхідність її українізації, в результаті чого створений організаційний комітет з тридцяти чоловік для вирішення цих питань. У листопаді з цього комітету і ініціативних груп було створено Братство Воскресіння Христа, яке почало боротьбу за скликання Українського собору і автокефалію. 23 листопада (6 грудня) відбулася консолідація українських сил : Братство Воскресіння і Комітет, утворений на київському з'їзді, злилися в одну організацію. Новий орган став називатися Тимчасовою Всеукраїнською Православною Церковною Радою (ВПЦР)[371]. Метою Ради була турбота найшвидшого скликання Собору. Звісно, що з церковної точки зору Рада була не зовсім законним органом, створена без благословення церковної ієрархії. Для того, щоб ВПЦР отримала легітимність, її почесним головою було обрано архієпископа Олексія (Дородницина), що вже відійшов від справ, активного прибічника українізації Церкви, хоча фактичним керівником був військовий священик О.Меричев. У ВПЦР, яка налічувала близько 60 чоловік, було немало керівників майбутньої УАПЦ: протоієреї В. Липківський, М. Шароєвський, священики П.Погорілко, П.Тарновський, диякон П.Корсуновський. Чимало в Раді було мирян і військових.

Свою програму ВПЦР виклала у відозві до українського народу. В ній говорилося про його минулу славу, втрачену після возз'єднання з Москвою. Тепер же, «відновивши свою народну Республіку ... (український народ. – М.Ю.) міг відновити і колись ні від кого не залежну, автокефальну святу церкву свою»[372].

Не обмежуючись заявами, ВПЦР взяла владу в свої руки, призначивши в консисторії (виконавчі органи єпархіального управління) своїх комісарів, розпустила Київську консисторію. Було зроблено спробу звільнити митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського).

Діяльність Ради викликала різке несприйняття з боку Московського патріархату. В той же час від Ради в Москву, до патріарха Тихона вирушила делегація для обговорення становища Церкви в Україні і питання про скликання Собору[373]. Події в Україні викликали гострі суперечки на Всеросійському Соборі. Для вивчення ситуації на місці до Києва була відправлена делегація на чолі з митрополитом Платоном (Рождественським). У ході роботи вона дійшла висновку, що «бажання до українізації церковного життя»[374] активно присутнє в українському суспільстві. В результаті Помісний Собор постановив «піти назустріч церковним намірам українського народу», але тут же було обумовлено: «при збереженні канонічних основ і збереження релігійної єдності всієї православної Росії»[375]. Патріарх Тихон погодився з цим рішенням і дав благословення на скликання Всеукраїнського Церковного Собору (ВЦС). Українські єпископи ввійшли до складу ВПЦР, яка нині ставала єдиним правничим органом по скликанню Собору[376].

Всеукраїнський Церковний Собор почав свою роботу 7 січня 1918 р. В Росії в цей час при владі були вже більшовики і Центральна Рада, як відомо, 11 січня прийняла Четвертий універсал, в якому проголошувалася повна незалежність Української Народної Республіки. Щодо основних моментів роботи Собору, то в першій сесії взяли участь двісті сімдесят дев'ять чоловік (увесь єпископат, вся ВПЦР – шістдесят чоловік, сто представників від армії і виборні від повітів). Зрозуміло, що майже всі делегати виступали за автокефалію. Патріарх Тихон докладав всіх зусиль, щоб рішення про автокефалію не пройшло. Навіть архієрей Олексій був заборонений в служінні. Перша сесія ні до яких позитивних рішень щодо автокефалії не привела. Це пов'язано не тільки з протидією московського патріархату, а й з тим, що до Києва підійшли більшовицькі війська, які зайняли місто, і делегати змушені були роз'їжджатися по домівкам. Питання про майбутнє церкви відклалося до майбутньої сесії і мало бути обговорено в єпархіях. Мабуть, найзначнішою подією першої сесії став виступ Карпинського, комісара зі справ сповідань (Департамент сповідань був утворений у грудні 1917 р.), суть якого зводилася до того, що Церква в Україні має бути автокефальною. Взагалі члени Центральної Ради, найбільш впливові діячі українського руху, до проблем церкви ставилися досить спокійно. Як пізніше писали діячі УАПЦ, роль і значення Церкви у справі будівництва незалежної держави були усвідомлені далеко не одразу. Ставлення українських політичних кіл до церковних питань можна простежити за програмами українських партій. Найбільші – соціал–демократична і есерів (відповідно УСДПР і УПСР) – передбачали загальнодемократичні реформи: свободу совісті і віросповідань, відділення Церкви від держави, націоналізацію церковних і монастирських земель[377]. Саме УПСР визначала політику Ради. Дрібніші партії з яскраво вираженим національним характером Церкві приділяли більше уваги. Так, створена у 1902 р. Українська народна партія (УНП), на чолі якої стояв відомий М.Міхновський (пізніше виступав за створення українського патріархату), крім відділення церкви від держави, добивалася її незалежності, виборності духовенства, передачі в руки церковних громад усіх справ, що їх стосуються (у духовного сану адміністративної влади бути не повинно), рішення всіх релігійних питань на Соборах, що періодично повинні скликатися. Багато з цих вимог пізніше були втілені в УАПЦ.

Українська національна партія, що з'явилася пізніше (з грудня 1917 р. – Українська партія соціалістів самостійників), і українська Партія соціалістів федералістів виступали за українізацію, а УПСФ у прийнятій у вересні 1917 р. програмі закріпила вимогу автокефалії. Цього ж домагалася створена на початку 1918 р. Українська народна республіканська партія. За автокефальну церкву виступала і створена у травні 1917 р. Українська демократично–хліборобська партія[378].

Треба відзначити, що не всі діячі українського національно–визвольного руху сприймали з повним розумінням ідею автокефалії. Найбільш дальновидні з них – О. Лотоцький, С. Єфремов, В. Чеховський, які вимагали автокефалію – не були почуті і вимушені були діяти за власною ініціативою. Навіть президент УНР М.Грушевський, сам син священика, помітної уваги церковній політиці не приділяв. Що вже говорити про такого ідейного соціаліста, як В.Винниченко! У період напруженої соціальної і політичної боротьби питання про майбутнє Церкви вважалося другорядним. І лише в останні місяці правління Ради, після відокремлення від Росії, намітився перехід від байдужого ставлення до церковних проблем до підтримки прибічників автокефалії (найбільшу підтримку вони отримали під час правління Ди-

ректорії, яка вольовим рішенням «подарувала» Церкві автокефалію). Викликано це було не тільки зацікавленістю світських кіл у незалежній Церкві, а й слабкістю автокефалістів, які виявилися неспроможними самостійно вирішити завдання, що стояли перед ними. Головною перешкодою на їхньому шляху була РПЦ і її єпископат, який зайняв ворожу будь–яким спробам автокефалії позицію. Це стало очевидно на другій і третій сесії Собору, що проходили в період правління гетьмана П.Скоропадського. Зразу ж після закінчення першої сесії ВПЦР, поповнившись новими членами, перетворилася в Кирило–Мефодіївське братство і повела підготовку до нової сесії Собору. Однак інтерес до братства дещо знизився, коли був обраний «горносотенними церковними колами» на єпархіальному з'їзді в Києві митрополитом Київським і Галицьким Антоній (Храповицький), «україножер», як його називали автокефалісти, людина з досить антиліберальними і антиукраїнськими поглядами. Як писав В.Липківський, цей крок цілком відповідав усій політиці П.Скоропадського, під час якої «настала пора повної реакції і повернення до «єдиної і неділимої», відновилися спроби поновлення перерваних революцією зв'язків України з Росією» [379] (звичайно, білою).

Друга сесія ВЦС відкрилася 20 червня 1918 р. Проросійськи налаштоване духовенство, розуміючи значення збереження дореволюційного устрою, виступило з ідеєю надання Церкві в Україні автономії.

9 липня було прийнято положення «Про Тимчасове Вище Управління православною Церквою в Україні». Управління організовувалося «на автономних засадах, перебуваючи в канонічному зв'язку з Патріархом Всеросійським». Вища законодавча, керуюча і судова влада належала Українському Собору, який повинен був збиратися не рідше одного разу на три роки. Виконавча влада належала Священному Собору Єпископів і Вищій Церковній Раді. Священний Собор, що повинен був скликатися щорічно, у своєму віданні мав справи «ієрархічного пастирського характеру» – питання віровчення, Богослужіння, дисципліни. Вища Церковна Рада відала справами адміністративно–господарськими, просвітницькими. На засіданнях Церковної Ради, Собору Єпископів і ВЦС головував митрополит Київський і Галицький, який перетворювався з єпархіального архієрея в намісника Церкви. Цей статус був закріплений правом мати хрест на митрі і ряд інших відзнак, які могли собі дозволити лише намісники помісних Церков. Хоча його влада істотно обмежувалася Патріархом Московським, який не тільки затверджував і благословляв митрополита, а й благословляв єпископів, затверджених українським Собором. Володів він і правом вищого суду над єпископами. Патріарх благословляв скликання Соборів і його ім'я підносилось при Богослужіннях[380].

Двадцятого вересня, в останній день своєї роботи, Всеросійський собор визнав автономію Української Православної Церкви (УПЦ). В основному Положення було повторене, але підкреслювалися питання про взаємовідносини церковної влади Києва і Москви.

Православні єпархії в Україні, що утворювали автономну церковну область, визнавалися «нерозривною частиною єдиної Православної Російської Церкви». Автономія обмежувалася місцевими справами (адміністративні, просвітницькі, господарські, судові), справи ж «загальросійського значення» (в тому числі зняття і призначення вікарних єпископів – прямої прерогативи місцевої ієрархії) залишалися за Москвою. Делегати від України повинні були брати участь у Всеросійських Соборах, а Київський митрополит і один з архієреїв – в роботі Синоду. Розширялися і

права Патріарха – він тепер не тільки благословляв, а й затверджував єпархіальних владик і міг направляти своїх представників на українські Собори.

Вінцем всього став пункт про те, що «постанови Всеросійського Собору, як і постанови і розпорядження Святійшого Патріарха мають обов'язкову силу для всієї Української Церкви»[381]. Тим самим сумнівною взагалі виявилася самостійність УПЦ: її автономія діяла лише тоді, коли не йшла в розріз з думкою в Москві, що виглядало досить дивно, якщо не абсурдно.

Офіційна українська влада після листування з Патріархом, хоч і неохоче, але «оскільки «Проект» мав тимчасовий характер, визнала залежність української церкви від російської»[382]. Але уряд гетьмана вже майже нічим, крім Києва, не керував: в країні поширювалися селянські виступи, партизанська війна з німецькими окупантами. Україна поступово, але неухильно вступала в пору анархії, коли вищою владою на місцях був «батько» зі своєю бандою.

В умовах безладу, в якому змінювалася біла, червона, жовто–блакитна, зелена влада, автономія УПЦ давала можливість не оглядатися постійно на Москву, а діяти на свій розсуд. До того ж вона задовольнила помірковані українські кола, кінцево відштовхнула радикалів, які відкинули думки про легальний шлях створення незалежної Церкви і всі свої надії поклали на підтримку зі сторони Директорії. Значення національної Церкви для державного будівництва було усвідомлено і українськими лідерами. Так, на третій сесії Собору О.Лотоцький, міністр сповідань в уряді П.Скоропадського, виступав з критикою автономного статусу УПЦ. Українська держава не могла допустити, щоб церковний центр перебував за її межами, і притримувалася тези «що в самостійній державі повинна бути і самостійна церква». Тільки вона змогла б пробудити сили народу, тому і «автокефалія української церкви – це не тільки церковна, а й національно–державна необхідність»[383].

Одним з перших актів Директорії після зайняття нею Києва став закон від 1 січня 1919 р. «Про вище управління Українською автокефальною Православною Соборною Церквою». Згідно із законом вища церковна, судова, адміністративна влада належала Всеукраїнському Церковному Собору, рішення якого повинні були затверджуватися державними органами влади. Для управління справами створювався Український Церковний Синод у складі двох єпископів, одного протоієрея, одного диякона, одного священика, трьох мирян і одного священика від військового відомства. До скликання Собору, на якому повинні були вибиратися члени Синоду і потім затверджуватися урядом, вони призначалися останнім. Утримуватися церква повинна була на засоби, що виділялися державою. Всі накази Синоду набирали чинності після їхнього затвердження урядом, а за виконанням законів і постанов першого повинен був стежити державний представник. І, насамкінець, у пункті шостому стверджувалося , що Українська Церква, її Синод і ієрархи «ні в якій залежності від Всеросійського патріарха не перебувають»[384].

Вищенаведений закон важливий не тільки тим, що став логічним завершенням в еволюції українського руху, що пройшов шлях від байдужого ставлення до Церкви, до її підтримки і захисту, а й спільністю політичної платформи світських революціонерів і церковних автокефалістів, що виразилося в повному підпорядкуванні Церкви державі в ім'я досягнення спільної мети. Але закон так і залишився на папері через швидку поразку Директорії і зайняття Києва і більшої частини України Червоною Армією.

5.8. Релігійна ситуація в Україні наприкінці XX ст.

Українське релігійне становище наприкінці XX ст. було не «кращим» і не «гіршим» від російського. Просто воно інакшим[385]. Як відомо, християнство Київської Русі не знало тієї національної замкнутості та релігійного фанатизму, кульмінація яких припала на Московське царство, але не знало й інституту святих юродивих – специфічної форми кенотизму, що наклав відбиток на російську релігійність, виконуючи в Московському царстві важливу соціальну функцію. Київська Русь створила свій оригінальний варіант східноєвропейської етики з акцентацією на можливості мирського шляху спасіння, утвердила самобутню релігійну концепцію державної влади, але вона не знала того розквіту споглядального містицизму та релігійного мистецтва, який був у Московській Русі XIV–XV ст.

Усвідомлення самобутності власної релігійної традиції в українських землях не щезало ні тоді, коли київський імпульс знову був затребуваний Москвою і, як зауважив О.І.Мейєндорф, «...в Могилу повірили як в ревнителя Православ'я, а в патріарха Никона не повірили...» [386], ні тоді, коли ці землі піддавалися послідовній русифікації. Різниця шляхів російського й українського православ'я досить всебічно розглянута в історичній і філософській літературі.

Так само, як і значення, яке мало для збереження національної української ідентичності прийняття в 1596 р. Брестської унії, яка поклала східним обрядом жорсткий вододіл між українцями та поляками, введення церкви східного обряду в єдину католицьку церкву створило додаткове чітке розмежування і між українським та руським етносами.

Але якщо унія створювала чітку межу між її українськими прибічниками , з одного боку, і католиками та православними – з другого, між українським і російським православ'ям такої стіни бути не могло. Тому інкорпорація української церкви в російську, перехід Київської митрополії з–під юрисдикції Константинопольського патріарха в Московський патріархат, що відбувся в 1686 р. (з порушенням канонічних правил, пам'ять про що ніколи не щезала в Україні [387]), створювала можливість ліквідації всіх своєрідних рис українського православ'я (в тому числі виборності в церковній організації і відносної «відкритості» Заходу) та перетворення церкви в інструмент асиміляції «руського народу» (українців) в російському народі. І, очевидно, в тому числі й передбачення цих наслідків, а не тільки політичні та прагматичні роздуми спонукали в XVII ст. боротися з передпорядкуванням Київської митрополії українських ієрархів Сильвара Косова, Діонісія Балабана тощо. Однак не дивлячись на тривалі зусилля, спрямовані на переборення «шкідливої своєрідності» українських єпархій, що здійснювались Москвою, а потім Петербургом, повністю асимілювати українське православ'я так і не вдалося. І піднесення національно–визвольного руху в 1917–1920 рр. супроводжувалося, як уже описувалось вище, рухом за автокефалію української церкви й намаганням, за словами В.Липківського, «вискочити з–під московської залежності»[388]. Створена всупереч протидії російської ієрархії Українська автокефальна православна церква проіснувала в той період довше тодішньої української незалежності. Тому боротьба за незалежність української церкви, що розгорнулася з кінця 80–х років паралельно з боротьбою за українську незалежність могла стати несподіванкою лише для тих, хто вчив історію України виключно за московськими підручниками, які доводили, що головною історичною метою українського народу, його одвічним бажанням була єдність з Москвою.

До середини 80–х років в Україні склалася досить цікава релігійна ситуація. Тут офіційно діяли чотири тисячі православних громад (приблизно 65% всіх православних парафій СРСР), приблизно 40% від загальної кількості протестантських громад країни та найбільша з усіх підпільних церков – Українська греко–католицька церква.

Разом з тим, кількість офіційних церковних інститутів жодним чином не свідчила про реальні релігійні потреби населення республіки. Досить сказати, що в 1985 р. прохання про дозвіл відкрити православний храм надійшло зі ста сімдесяти трьох населених пунктів України, і жодне з них не було задоволено.

Крім того, на відміну від Росії, в Україні залишалися й після хрущовської антирелігійної компанії села (в основному в Закарпатті та Галичині), де віруючі відкривали на релігійні свята офіційно закриті храми і молилися в них, не дивлячись на штрафи й арешти. Треба сказати, що геополітичне значення України і її потенціал у загальносоюзному виробництві зумовлювали особливий контроль за республікою. В результаті тут склалася політична традиція ставлення до національних і релігійних рухів та проявів вільнодумства навіть більш жорсткого, ніж у Росії (і навіть ніж формально вимагала Москва). І все ж, попри антицерковні дії радянської влади як у Центрі, так і в самій Україні, рівень релігійності тут зберігався набагато вищий, ніж у цілому у Союзі.

Початок горбачовських реформ не приніс помітних змін у церковну політику в Україні. Нова редакція програми КПРС, прийнята на XXVII партз'їзді (1986 р.), ще раз містила установку на переборення релігії[389]. В Україні розгортається масштабна, набагато активніша, ніж у Росії, пропагандистська кампанія, спрямована на недопущення пожвавлення релігійного життя і «активізації націоналістичних настроїв» у зв'язку з ювілеєм тисячоліття хрещення Русі, що наближався. Особлива увага приділяється критиці української католицької пропаганди з–за кордону, яка акцентувала напередодні ювілею різницю духовних шляхів українського та російського народів[390]. Разом з тим на фоні зростаючої критики сталінізму та брежнєвської «стагнації» визнання несумісності існуючих відносин між державою і церквою з оголошеним курсом на «демократизацію всіх сторін життя радянського суспільства» стає невідворотним. Апологетизована в численних брошурах і монографіях «свобода совісті в СРСР» стає з 1987 р. об'єктом несміливої критики в ліберальній московській пресі[391]. На цьому етапі мова йде лише про «окремі» конкретні випадки порушення законних прав віруючих: перші виступи на користь релігійної свободи офіційних осіб проходять під гаслом «повернення до ленінських принципів» і супроводжуються традиційною риторикою про «шкоду релігії».

Показником реального стану справ і меж готовності керівництва країни лібералізувати свою церковну політику стала зустріч М.Горбачова з Патріархом Московським і всієї Русі Пименом та постійними членами Синоду РПЦ у травні 1988 р. М.Горбачов підкреслив суспільно–політичний характер ювілею, що наближався, і викликав тим самим замішання в ідеологічному апараті, який наполягав на вузькоцерковному значенні цієї події. Закликавши церкву сприяти поліпшенню суспільної моралі, він завдав ще одного удару по атеїстичних ортодоксам і поклав початок поверненню церкви в суспільство як повноправного соціального інституту. Разом з тим згадка Генеральним секретарем про «ленінські принципи» мала на меті заспокоїти твердолобих комуністів. Хоч останні досить швидко усвідомили інтеграційну значимість РПЦ, особливо очевидну на фоні інтенсифікації національних рухів

та девальвації «суспільних» цінностей. Апарат змінив не тільки тональність, а й зміст передювілейної пропаганди. Святкування тисячоліття Хрещення Русі відбулося під знаком російського патріотизму (якщо не націоналізму) і встановлення «особливих відносин» між Кремлем і Свято–Даниловим монастирем, що став офіційним центром РПЦ.

В Україні, яка залишалася в цей час під абсолютним контролем старої номенклатури, партійний апарат настирливо блокував більшість кремлівських новацій, витриманих у дусі горбачовського «нового мислення». Наприкінці 1987 р. тут були зареєстровані (вперше за повоєнні роки) дві православні общини в Криму та Дніпродзержинську. Але визнавши за віруючими двох майже повністю знекровлених після хрущовської кампанії областей України право створити релігійні общини, апарат неоднозначно дав зрозуміти, що на сотні населених пунктів Західної України, населення яких протягом п'ятнадцяти – двадцяти п'яти років зверталося про відкриття храму, це право не поширюється.

Розвиток ситуації в Україні надзвичайно відстає від московських подій. Однак активність українських політв'язнів, які вийшли на свободу в 1986–1987 рр., швидке зростання руху за права людини, національну та релігійну свободу й лібералізація, яка продовжувалась у Москві, ставлять керівництво компартії України перед необхідністю проводити більш гнучку політику і в релігійному питанні. До кінця 1988 р. – початку 1989 р. воно намічає новий рубіж, на який повинна відійти компартія з ортодоксальних атеїстичних позицій, рубіж, що розглядався як непорушний включно до заборони КПУ в серпні 1991 р. Нова позиція передбачала надання більшої свободи Українському екзархату, встановлення якомога тіснішого союзу з його ієрархією у боротьбі з «антикомунізмом та націоналізмом» і одночасно категоричне недопущення відродження Української греко–католицької (УГКЦ) і Української автокефальної православної (УАПЦ) церков.

Жорстоко й безкомпромісно виступивши проти легалізації УГКЦ, компартія України не втратила політичну ініціативу перед своїми опонентами у Західній Україні, але й, без перебільшення, програла тут усе, що могла тільки програти. Сильний рух на підтримку прав українських греко–католиків та їхньої репресованої церкви інтегрував у єдиний потік достатньо різнорідні сили й надзвичайно радикалізував населення Галичини. Однак офіційний Київ, не дивлячись на діюче законодавство, міжнародну суспільну думку і навіть прохання партійних функціонерів на місцях, які усвідомлювали вибухонебезпечну ситуацію, послідовно торпедував справедливе розв'зання проблеми.

Сама думка про легалізацію УГКЦ здавалась партійно–ідеологічному апарату неможливою. Протягом сорока п'яти років пропаганда докладала колосальних зусиль для демонізації уніатської Церкви та впровадження у масову свідомість (передусім у масову свідомість партійних функціонерів) її крайньо негативного стереотипу. Навіть незначні кроки на шляху визнання реальності обіцяли серйозні політичні та ідеологічні витрати, необхідність подальшої ревізії доктрини. Перший секретар ЦК компартії України В.Щербицький, зберігши реальний контроль за ситуацією в республіці включно до своєї відставки у 1989 р., був рішучим противником будь–яких ідеологічних поступок і не вважав за можливе навіть пом'якшити лексику стосовно греко–католиків («почали піднімати голову уніати» тощо)[392]. Нарешті, легалізація УГКЦ створювала серйозну небезпеку для позиції руського православ'я і доходів Руської Православної церкви, яка в середині 80–х років мала в Галичині

приблизно півтори тисячі парафій (з тих 6794, що були у неї в межах СРСР), більша частина яких була «крипто–уніатськими». Митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко), патріарший екзарх України з 1966 р., неодноразово висловлював своє негативне ставлення як до ідеї унії, так і до можливості відродження УГКЦ[393].

Антиуніатська кампанія тривала включно до кінця 1989 р., партійний апарат насичував її як традиційною, так і заново виробленою аргументацією (часто–густо просто смішною), що була покликана довести абсолютну неможливість визнати УГКЦ. Одночасно влада, вбачаючи в православних «менше зло» порівняно з греко–католиками, передає їм у Галичині приблизно вісімсот храмів, які були перетворені в «музеї атеїзму» склади тощо, блокувавши тим самим можливість претензій на них у майбутньому з боку греко–католиків. Під основи громадянської злагоди в краї була закладена тим самим міна уповільненої дії і великої руйнівної сили. Власне, «повільність» її дії була дуже відносною – вибухнула вона досить швидко. Вже восени 1989 р. греко–католики зайняли перший православний храм. Зустріч М.Горбачова з Іоанном Павлом II 1 грудня 1989 р. проходила вже на фоні православно–греко–католицької протидії.

На відміну від УГКЦ, Українська автокефальна православна церква, що роздиралася зсередини в 20–ті роки ДПУшною агентурою і врешті–решт повністю була знищена до середини 30–х років, не мала в Україні жодних, навіть підпільних, структур. Феномен відродження УАПЦ визначили кілька головних факторів. По–перше, як уже зазначалося, етно–специфічні елементи православ'я в Україні не були повністю подолані протягом всіх трьохсот років після переходу Київської митрополії під юрисдикцію Московського партіархату. По–друге, насильницьке приєднання в 1946 р. до РПЦ близько чотирьох тисяч греко–католицьких парафій створило багато в чому парадоксальну ситуацію – після хрущовської антирелігійної кампанії уніатська Галичина стає краєм найвищої концентрації православних громад в СРСР. І оскільки неодноразові спроби церковної уніфікації наштовхувались на дивовижно стійкий опір мирян у боротьбі із зовсім не гіпотетичною «уніатською загрозою», галицьким парафіям дозволяють зберігати специфічні риси[394].

Таким чином, у Галичині поряд з непереконаними греко–католиками і «крипто–уніатами», які тільки й чекали можливості, щоб стати уніатами «явними», «відкритими», сформувався і достатньо сильний православний анклав з особливою традицією й українською правосвідомістю. А оскільки питома вага вихідців із Західної України серед слухачів духовних шкіл була надзвичайно високою (в середині 80–х років, наприклад, вони становили більше половини студентів Ленінградської духовної семінарії)[395], священики звідти приходять у парафії Центральної, Східної та Південної України. В середині 70–х рр. з шістнадцяти керуючих українськими єпархіями тринадцять були етнічними українцями, причому дев'ять з них – вихідці із Західної України, а троє – колишні греко–католицькі священики. Ці українські церковнослужителі РПЦ (особливо західноукраїнські за походженням і особливо греко–католики, які перейшли в православ'я, серед яких були й майбутні настоятелі двох українських православних церков священики В.Романюк і В.Ярема) були носіями «не московської» релігійної традиції, а інколи – високорозвинутої національної самосвідомості. Таким чином, здійснюється ніби «тиха» українізація церкви, наслідки якої проявилися наприкінці 80–х років.

В цей час українське, й особливо галіційське, православ'я постає перед викликом, з одного боку, національно–визвольного руху, який вимагав не тільки від пол-

ітичних, а й від церковних інститутів чіткої національної ідентифікації, а з другого – греко–католицької церкви, яка впевнено, навіть тріумфально виходила з катакомб і жодних проблем з національною ідентифікацією не мала. Єдиною реальною відповіддю на цей подвійний виклик «українського П'ємонта» для православних Галичини стало гасло: «Москва нам не мати, а Рим не батько» й самовільне проголошення автокефалії. Майже одночасно, чи навіть раніше, українська інтелігенція зробила кілька спроб заручитися підтримкою церкви у своїй боротьбі проти партійної номенклатури. Однак зустріла відверту ворожість з боку Українського екзархату РПЦ, що активно інтенсифікує зусилля стосовно УАПЦ.

І, нарешті, останній фактор – це українська православна діаспора, яка стала після падіння залізної завіси реальним діючим героєм української конфесійної сцени.

Початком відродження УАПЦ стало «Звернення ініціативного комітету за відновлення Української православної церкви» (15 лютого 1989 р.)[396]. Потім було проголошено парафію львівського храму Петра та Павла на чолі з настоятелем О.В.Яремою громадою УАПЦ (18 серпня 1989 р.). Восени того ж року Собор священиків у Львові звертається до Іоанна (Боднарчука), який перебував за штатом в єпископаті РПЦ, з проханням очолити новостворену церкву[397]. 5 – 6 червня 1990 р. Собор структурно завершує відродження УАПЦ і заочно обирає її головою девяностодвохлітнього митрополита Української православної церкви в США Мстислава (Скрипника)[398].

Становлення УАПЦ, яке проходило досить динамічно, в атмосфері гарячої підтримки з боку національної інтелігенції, змусило Український екзархат, що з 1990 р. почав називатись Українською православною церквою (УПЦ), шукати шляхи адаптації до соціально–політичної та конфесійної ситуації, яка змінювалась. Ставала очевидною недостатність однієї лише критики неканонічності проголошення автокефалії УАПЦ і нападів на її єпископат. У липні 1990 р. єпископат УПЦ звертається до новообраного патріарха Московського і всія Русі Алексія II з програмою подальшої суверенізації УПЦ, і в жовтні УПЦ отримує право «бути... незалежною і самостійною в своєму управлінні»[399]. Синод УПЦ отримав можливість створювати нові єпархії, призначати і переміщати архієреїв. Настоятель церкви віднині вибирався єпископатом і лише затверджувався Московським патріархом. Спілкування з канонічними православними церквами, «Повнотою Православ'я», проте, здійснювалось тільки через Московський патріархат і при богослужінні підносилося ім'я патріарха. Для прибічників автокефалії української церкви на територіальній основі це було безперечним прогресом, але ті, хто хотів автокефалії негайно і на основі національній, побачили в патріаршій грамоті небезпечний маневр, і представники національно–демократичних партій та рухів навіть намагалися не допустити Алексія II, який прибув до Києва. Не викликало сумнівів, що попереду в УПЦ, найбільшій в Україні релігійній організації, складний період утвердження у суспільстві, яке швидко змінюється.

Політичні орієнтації відтворених УАПЦ і УПЦ виглядали досить чітко. На березневому (1991 р.) референдумі ієрархія УАПЦ однозначно закликає своїх прихильників висловитися проти Союзу; ієрархія УПЦ також чітко вимагає сказати Союзу «так» і демонструє готовність підтримати сили, що перебувають при владі. Митрополит УПЦ Агафангел (Савін), єдиний священослужитель у Верховній Раді України XII скликання, звертається до депутатів з парламентської трибуни із закликом

обрати Першого секретаря ЦК КПУ В.Івашка головою Верховної Ради. Навпаки, сам факт приналежності до УАПЦ виключає співчуття влади, і активісти УАПЦ – в перших рядах антикомуністичних демонстрацій.

Однак СРСР розпадається. І Собор УПЦ (1 – 3 листопада 1991 р., тобто ще до референдуму про незалежність України) констатує, «... що релігійна ситуація, яка склалась в Україні в умовах проголошення незалежності Української держави, вимагає від Української православної церкви нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна стати повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія»[400].

Підпорядкування єпископату, досвід у відносинах із владою та крайня обережність настоятеля УПЦ митрополита Філарета не дозволяють припустити, що подібний крок міг бути зроблений без санкції (а, можливо, треба говорити й про вирішальний імпульс) вищого політичного керівництва України. Непрямим доказом цього є лист Президента Л.Кравчука патріарху Алексію II з проханням сприяти процесу надання автокефалії Українській церкві. Ввічлива по суті відмова патріарха змусила засвітитися дугу напруги між Москвою та Києвом.

Мабуть, немає потреби описувати наступні події, що вже неодноразово описувались і в російській, і в українській пресі, – конфлікт митрополита Філарета, підтриманого Президентом Л.Кравчуком, з Московською патріархією, його відлучення й обрання нового настоятеля УПЦ митрополита Володимира, створення Філаретом з прибічниками та частиною ієрархів УАПЦ у 1992 р. Української православної церкви – Київського патріархату і новий розкол серед прибічників української автокефалії, коли частина захисників УАПЦ не побажала увійти в нову церкву і збереглася як особлива церква зі старою назвою УАПЦ. У результаті українське православ'я виявилось поділеним на три церкви, які не визнаються патріархами і, відповідно, не входять у «Повноту Православ'я». Проблема канонічної автокефалії, яку так намагалася розв'язати українська влада й українська громадськість, так і залишилась проблемою.

Вкрай болюча для України проблема автокефалії належить одночасно до числа найбільш складних у міжправославних відносинах. Апостольські правила не дають чіткої і недвозначної відповіді на запитання про те, яким саме чином здобувається автокефалія; і між православними церквами, і всередині них з цього приводу ведеться досить жорстка дискусія. Московський патріархат наполягає на тому, що кожна церква може надати автокефалію своїй частині, як він вчинив стосовно Чехословацької та Американської помісних церков, або ж не надавати її, як він це зробив стосовно України. Вселенський ж, Константинопольський патріархат таких прав не визнає, як не визнає Чехословацької та Американської автокефалій, і наполягає на своїх особливих правах стосовно православних церков, що знаходяться поза територією канонічних патріархатів. Згідно із заявою екзарха Вселенського патріархату, митрополита Швейцарського Дамаскіна, що є одночасно секретарем Секретаріату Великого і Святого Собору Східної Православної Церкви, питання про надання автокефалії стоїть на порядку денному Собору, якому слід вирішити, який орган і яким саме чином може в сучасних умовах надати повну канонічну самостійність.

Однак проблеми автокефалії і підпорядкування церков юрисдикції того чи іншого патріархату – проблеми, в яких політики завжди було більше, ніж богослов'я. На це особливо звертає увагу керівництво українських церков, самовільно проголосивши свою повну самостійність і незалежність. Воно нагадує, що здобуття автокефалії завжди зустрічало опір Церкви–матері, що самостійність Болгарської, Румунської

та інших церков дуже довго не визнавалася, що Константинопольський патріарх Ієремія дав згоду на вибори патріарха Московського в 1589 р. під жорстким тиском царя Бориса Годунова та його оточення і що дії щодо перепідпорядкування Київської митрополії з юрисдикції Константинопольського патріарха Московському в XVII ст. були з точки зору церковного права далеко не бездоганні.

І зараз проблеми автокефалій церков новоутворених держав – це передусім проблеми політики, в розв'язанні яких роль політичного керівництва і дипломатів (часто–густо далеко не віруючих і далеких від релігійних інтересів), у будь–якому разі, не менша, ніж роль ієрархів, а роль канонічного права – не менша, ніж роль суто політичних розрахунків, роздумів і устремлінь. Досить пригадати активність релігійної дипломатії під час естонської кризи Вселенського православ'я, діяльність югославського керівництва навколо проблеми автокефалії Македонської православної церкви тощо. Конфлікт з приводу української автокефалії такого ж чину, де за суперечками про канонічність і неканонічність того чи іншого акта стоять інтереси політичних і церковних еліт. Українська політична еліта, очолювана в період найбільш загостреної боротьби навколо проблеми автокефалії Президентом Л.Кравчуком, природно, намагалась блокувати вплив церковного центру, розташованого у сусідній державі, тим більше, що держава – це «ядро» колишньої імперії, відносини якої з новою незалежною Україною складалися, після того як російські демократи в серпні 1991 р. постали перед здивованою київською публікою вираженими противниками української незалежності, зовсім не найкращим чином. Автокефалія українською елітою розглядалася як необхідний атрибут державності. Потяг частини українських церковних ієрархій до самостійності також цілком зрозумілий, тим більше, коли це збігається з бажанням влади та з перспективою підвищення статусу і суспільної ролі. З другого боку, перспектива відокремлення УПЦ не викликала захоплення в Кремлі, де відчувають себе комфортніше, усвідомлюючи збереження, всупереч всім політичним катаклізмам, підпорядкованості Києво–Печерської Лаври Свято–Даниловому монастирю. Те, що Московський патріархат не хотів допустити незалежність Української церкви, теж «по–людськи» зрозуміло. Поступатися владою і впливом взагалі ніхто не бажає, і надання РПЦ автокефалій Американській та Чехословацькій церквам було пов'язано швидше з намаганням посилити свій вплив, ніж поступитися своєю владою. І тим не менш з відновленням грузинської автокефалії РПЦ, хоч і з великими труднощами, але примирилася і в принципі погодилась, що «... в своєму територіальному розмежуванні помісні церкви пристосовуються до політико–адміністративного поділу» [401], з тим, природно, що «... єпископам будь–якого народу потрібно знати першого з них...» (Тридцять четверте Апостольське правило). Однак Україна – «особливий випадок». Визнати українців «будь–яким народом» (а не етнографічною групою росіян) і змиритися з фактом української незалежності для РПЦ, вочевидь, ще важче, ніж для російського політичного істеблішменту: «відтинання Володимирового хрещення, Києво–Печерської Лаври, сотень і тисяч великих та малих реліквій, левової частки парафій, нарешті, духовного коріння, абсолютно нестерпно для російської православної свідомості, в якій російське й українське диференціюється лише з великою напругою. Доброзичливість патріархії до українців – це добродушність єпископа Никона (Бессонова), який стверджував у 1913 р., що українці – це не інородці, а наші рідні брати і, обмежуючи українців, ми самі (тобто росіяни) прирівнюємо їх до євреїв, поляків, грузинів – справді інородців. І ця доброзичливість змінюється сарказмом, тільки–но

мова заходить про українську державність, і офіційне видання Московського патріархату вперто глузливо бере в лапки українську «самостійність».

У Московського патріархату не вистачило сил стати на перешкоді прийому під Константинопольську юрисдикцію українських православних церков у США та Західній Європі (1995 р.) і тим самим не допустити входження цих раніше не визнаних церковних інститутів в «Повноту Православ'я». Але в Україні становище інше – тут канонічна юрисдикція Московської патріархії, і Константинополь «втручатись» не може.

При цьому РПЦ має можливість впливати й на позиції неправославних церков. Як один з найвпливовіших (а до недавнього часу, поза сумнівом, найвпливовішим) членів міжнародних релігійних організацій, таких як Всесвітній Собор церков, Конференція Європейських церков тощо, РПЦ досить чітко використовує свої позиції для дискредитації української державної політики стосовно релігії та церков. РПЦ активно впливає і на позицію католицької церкви. Як важливий партнер Ватикану в православно–католицькому діалозі, РПЦ намагається добитись засудження уніатизму як способу досягнення єдності церков і визнання Ватиканом Західної України не просто частиною її канонічної території, а й «сферою особливих інтересів» (і це при тому, що в трьох західноукраїнських областях Галичини громади УПЦ в єдності з Московським патріархатом становлять тільки 12% всіх православних громад).

При цьому позиція РПЦ стосовно української автокефалії з часом зовсім не пом'якшується. Навпаки, після 1992 р., коли частина УАПЦ і митрополит Філарет створили Українську Православну Церкву – Київського патріархату, ця позиція стала значно жорсткішою. В 1992 р., коли офіційний Київ здійснював сильний тиск на УПЦ і відверто підтримував УПЦ КП, ієрархія УПЦ підкреслювала необхідність досягнення автокефалії виключно канонічним методом, з рук Церкви–матері. Згадувалося про Помісний Собор РПЦ, який обов'язково розгляне українську проблему. Потім акценти почали зміщуватись в бік констатації складнощів здобуття автокефалії, негативного ставлення до неї православних Сходу та Півдня країни тощо. Поступово в інтерв'ю і виступах митрополита Володимира (Сабодана) взагалі зникає згадка про автокефалію (хоч, як і раніше, говориться про курс на Помісну православну церкву)[402].

Нарешті 15 грудня 1996 р. Архієрейський Собор УПЦ остаточно знімає питання про автокефалію з порядку денного. Це рішення було аргументовано відсутністю єдності в церковному народі та загрозою нового розколу у разі здобуття автокефалії навіть строго канонічним способом[403]. Ситуація ще більше загострюється після анафемствовування Архієрейським Собором РПЦ (1997 р.) настоятеля УПЦ КП патріарха Філарета. Ця акція остаточно заблокувала можливість діалогу між протидіючими церквами. Впертість РПЦ у своїй відмові надати автокефалію українській церкві пов'язана, однак, не тільки з її інтересами, з політикою та особливим ставленням до України й українців. Вона пов'язана і з наявністю в самому українському православ'ї цілого спектра позицій стосовно автокефалії. Найбільш радикальні прибічники її вже пішли з УПЦ в УАПЦ та УПЦ КП. Це приблизно 30% всіх православних парафій. Але перейти в церкви, що не входять у «Повноту Православ'я» і які виникли «самовільно», – акт для православної свідомості дуже складний. І не треба розуміти, що всі вірні УПЦ – противники автокефалії і прибічники підпорядкування Москві. Серед них багато тих, хто, володіючи достатньо розвинутим національ-

ним почуттям, разом з тим володіє й сильною православною свідомістю, що не допускає самовільні та неканонічні дії.

І якщо для православних Галичини, які в основному примкнули до УПЦ КП та УАПЦ, абсолютно не прийнятна думка про можливість повернення під омофор Московського патріархату, то православні Волині, Поділля й Буковини люблять повторювати, що вони підносять при богослужінні ім'я патріарха Алексія II не тому, що він Московський, а тому, що він канонічний, і, нарешті, для багатьох православних Луганської або Одеської областей, природно, сам розрив з Московським патріархатом вважається болючим і навіть блюзнірством (особливо для росіян за національністю). Є й гарячі противники автокефалії, свідомо орієнтовані на Москву, які майже стоять на позиціях російського націоналізму. Так, Союз православних братств України (організація на відміну від свого російського аналога майже непомітна і в жодній соціально значущій діяльності себе не проявила) на своєму III з'їзді (травень 1995 р.) піддав священоначальників УПЦ жорсткій критиці за недостатню орієнтацію на Москву та відсутність відповідних знаків уваги до Московського патріархату і почав вимагати «на будь–яке навіть обговорення можливості автокефалії УПЦ... накласти суворий мораторій»[404]. Надбанням гласності стали й такі факти, як збір грошей на Храм Христа Спасителя в українських єпархіях, написання архієпископом Іонофаном (Єлецьким) проекту тексту гімну Російської Федерації, організація ним рішення єпархіальних зборів на підтримку канонізації царської сім'ї тощо.

Таким чином, не тільки в українському православ'ї в цілому присутній цілий спектр різних позицій (від українського націоналізму до російського націоналізму та монархізму), а й всередині УПЦ присутні різні позиції серед мирян, і в ієрархії, за визначенням настоятеля УПЦ митрополита Володимира (Сабодана), половина з тридцяти семи єпископів УПЦ вважає за необхідне здобуття автокефалії, а друга половина цього не хоче.

Глибина українських регіональних відмінностей, різні коди історичної пам'яті в окремих регіонах країни, різні рівні русифікованості та національної свідомості – все це відображається в різних ставленнях до проблеми автокефалії і підпорядкування Московському патріархату – від пристрасного заперечення цього підпорядкування, що призводить до неканонічних дій, до підтримки канонізації царської сім'ї. В цьому розумінні ситуація навколо українського православ'я є опосередкованим, але достатньо адекватним відображенням загальноукраїнської суспільно–політичної, соціокультурної і соціально–психологічної ситуації, більш або менш реальним індикатором стану національної самосвідомості, і навіть, якщо завгодно, тестом на міцність молодої держави.

У принципі, інтерес пострадянських адміністрацій і політиків до Церкви абсолютно зрозумілий. Очевидно, що ерозія старих цінностей, які залишаються значущими для достатньо обмежених соціальних анклавів, різновекторність соціальних і культурних переваг та значна політична диференціація спонукають державних лідерів до пошуків інтегруючих суспільство цінностей, ідей і символів (особливо природні такі пошуки тоді і там, коли і де «національна ідея», усвідомлення своєї національної ідентичності не стали достатньо значущим фактором). Не слід також забувати, що «ново–стара» влада використовує знайомі, традиційні для них політичні технології, розраховані не на погодження інтересів різних суспільних груп, а на їхнє підпорядкування, що розуміє під собою постійний пошук наскрізного стрижня, соціальної конструкції, на роль якого не можуть претендувати все ще слабкі, часто «ситуа-

тивні» політичні партії або профспілки, які подрібнюються. Можливо, таку роль може виконати церква? І в Росії, і в Україні є бажання надати церкві таку інтегруючу й освячуючу державну роль. Але в Росії релігійна ситуація простіша та визначеніша – існує єдина РПЦ, яка колись таку функцію виконувала, у якої надзвичайно сильна національно–«державницька» ідеологія і є твердий намір повернути свою попередню роль офіційної державної та народної церкви. В Україні ситуація в цьому плані багато складніша. Церкви, здатної виконати роль українського аналогу РПЦ, тут немає. Але чи так це вже погано?

Безперечно, пошуки універсального зв'язуючого начала, здатного створити соціально–політичну єдність, без якої основи державності нових держав можуть виявитись вищою мірою нестійкими, не є щось завчасно погане. Однак, сучасні державні утворення на відміну від попередніх, традиційних, що формувалися з таких монолітних будівельних блоків, як патріотизм, лояльність, відданість монарху, кровнородинні зв'язки, спільна пам'ять, культура тощо, утворюються часом з дуже різнорідних елементів. Фрагментарність і плюралістичність таких структур вимагають постійного пошуку інтегруючих понять, символів, інститутів, нарешті, спільного спрямування, а не якоїсь єдиної ідеології, тим більше релігійної. Намагання політиків посткомуністичних держав надати церкві таку інтегруючу ідеологічну функцію дуже природне, але сумнівно, що такі намагання можуть привести до бажаних результатів (бажаних для політиків і для «спокушених» політиками церков, які, це вже багато разів бувало в історії, можуть розплатитися за свою офіційну роль втратою «життєвої сили» і втратою віри своїх парафіян. Тому, можливо, «слабкість» Української церкви порівняно з «монолітною» російською і «слабкість» Української держави, яка не може обпертися на «український аналог РПЦ» (за відсутністю такого), – це й не такі вже слабкості? Наявність ряду церков, що співіснують одна з одною «в режимі гострої конкуренції», підриває міжконфесійний мир і навіть основи громадянської злагоди в Україні. Сцени сутичок прибічників різних українських церков, що тиражувалися українським і російським телебаченням, в Росії неможливі. Але Україна не знає настільки характерних для Росії порушень прав релігійної меншості, часто–густо ініційованих тут безпосередньо духовенством та ієрархією РПЦ, які намагаються закріпити свої монопольні позиції і офіційну роль: релігійне життя в Україні набагато вільніше. Закон про релігійні об'єднання на зразок недавно прийнятого Державною Думою Росії в Україні неможливий. І те, що в Україні немає церкви, здатної виконати функцію РПЦ (немає відповідної культурної і політичної традиції), впливає й на різницю «стилів» російського та українського політичного життя. За всіх недоліків і негараздів українського політичного життя в ньому панує більш компромісний, демократичний і, можна сказати, сучасний стиль. І це зрозуміло. Українське суспільство дуже різнорідне й плюралістичне (і релігійний плюралізм – одна із складових і одна з причин цього плюралізму) для авторитарного та жорстко ідеологічного стилю, компроміс тут просто необхідний. Так що «біди» українського релігійного життя невіддільні від його «позитивних, сильних сторін», і те, що під одним кутом зору – слабкість, під другим може розглядатися як джерело сили, динамізму. Врешті–решт сила Церкви не в багатствах, храмах, престижній соціальній позиції, офіційному статусі, а в людях, у віруючих[405].

Примітки

1. *Pascal,* Pensees. Chap. I. – P.12.
2. *Джон Мільтон.* Втрачений рай.–М.,1982. – С.64.
3. *Siegmund Freud.* Civilization and Its Discontents. XXI. – P.76.
4. *Siegmund Freud.* The Future of Illusion. V. XXI. – P.17–18.
5. Там же. – P.30.
6. *Юнг К.Г.* AION, «Рефл–Бук»,1997. – С.68–126.
7. Матф. – 5: 21–22.
8. Там же. – 5: 22–28.
9. Там же. – 7: 3.
10. Там же. – 10: 34–36.
11. Див.: *Мещерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы.–М.: Наука,1990. – С.129.
12. Матф. – 23: 9.
13. Там же. – 10: 37–38.
14. Там же. – 16: 24–26.
15. *Jung C.G.* «Psychotherapists or the Clergy» in Psychology and Religion: West and East, CW 11.–P.522.
16. Повесть временных лет (далее – ПВЛ) /Под ред. В.П.Адриановой–Перетц.–М.–Л.,1950.–Ч.I. – С.56.
17. *Завадская С.В.* «Епископы и старцы» в летописной статье 996 г. //Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти члена–корреспондента АН СССР В.Т.Пашуто. Москва, 20–22 февраля 1995 г.: Тезисы.–М.,1995. – С.22.
18. Псалтир, 105, 34–39.
19. Библия сиречь книги Священного писания Ветхаго и Нового Завета. 2–е тиснение.–СПб.,1990.
20. ПВЛ. Ч.I. – С.64.
21. Там же. – С.56.
22. Там же.–М.–Л.,1950. Ч.II. – С.325.
23. Там же. – Ч. I. – С.58.
24. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних словян.–М.,1981; Він також. Язычество Древней Руси.–М.,1987.
25. *Флоровский Г.* Пути русского богословия.–Париж,1937. – С.2.
26. *Филарет, митрополит Киевский и Галицкий.* Об истоках духовной традиции Русской Православной Церкви //Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 г.–М.,1989. – С.48.
27. Поместный Собор Русской Православной церкви. Троице–Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы (Б.М.),1990. – С.81.
28. Там же. – С.82.
29. Там же. – С.23.
30. *Карташев В.А.* Очерки по истории русской церкви.–М.,1993.–Т.I. – С.106.
31. Там же. – С.106–107.
32. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь.–М.,1953. – С.328.
33. Там же. – С.316–321, 327–328, 359.
34. Там же. – С.327.
35. Там же. – С.327, 329.

36. Там же. – С.341–342.
37. Там же. – С.275–276.
38. Там же. – С.359.
39. Див., наприклад,: *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства.– Л.,1945. – С.309; Брайчевский М.Ю. Утверждение христианства на Руси.–К.,1989. – С.132; та інші.
40. *Вернадский Г.В.* Киевская Русь. Тверь.–М.,1996. – С.64.
41. Там же. – С.65.
42. *Гленов О.М.* Шестибожжя князя Володимира //Український історичний журнал,1971.–№8–10.
43. *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я.* Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. – М.,1995. – С.228.
44. *Брайчевский М.Ю.* Утверждение христианства на Руси. – С.132.
45. *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я.* Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. – М.,1995. – С.228.
46. ПВЛ. – Ч.II. – С.18.
47. *Филарет.* История Русской церкви.–М.,1948. – С.18.
48. *Карамзин Н.М.* История государства Российского.–М.,1988. Кн.1. Т.I.– Стб.123.
49. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т.I. Первая половина.–М.,1957. – С.125–128.
50. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. – С.445.
51. Там же. – С.445–446.
52. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Перун //Мифы народов мира. Энциклопедия. 2–е изд.–М.,1992.Т. 2. – С.306.
53. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей.– М.,1974. – С.158.
54. Див.: ПВЛ. – Ч.I. – С.25, 35, 39, 52.
55. *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) //Очерки истории естественнонаучных знаний в древности.–М.,1982. – С.19.
56. *Аничков Е.В.* Язычество древней Руси.–СПб, 1914. – С.313.
57. *Греков Б.Д.* Киевская Русь.–Л.,1953. – С.387.
58. *Карпов А.* Верования древних славян.–М.,1964. – С.78.
59. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей.– М.,1974. – С.5.
60. Житие Владимира. Список 1494 г.–М.,1953. – С.123.
61. ПВЛ. – Ч.I. – С.83.
62. Там же. – С.59–75.
63. Введение христианства на Руси.–М.,1987. – С.68–69 (текст А.П. Новосельцева).
64. *Гумилев Л.Н.* Выбор веры //Истоки' 89. Альманах.–М.,1980. – С.374.
65. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви.–М.,1995.Т.3. – С.87.
66. Там же. – С.82–83.
67. Цит. за: Пресняков А.Е. Лекции по русской истории.–М.,1938. Т.II. – С.59.
68. *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви.–М.,1995. Т.3. – С.84–86.
69. ПВЛ. – Ч.I. – С.80.

70. Там же. – С.80–81.
71. Там же. – С.81.
72. *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси.– Рязань,1969. – С.221.
73. *Шахматов А.А.* Корсунская легенда о крещении Владимира.–СПб.,1908. – С.29.
74. *Павлова Р.* Жития русских святых в южнославянских рукописях XIII – XIX вв. //Славянская филология.–София,1993.Т.21. – С.101.
75. *Зимин А.А.* Память и похвала Иакова Мниха...–С.68.
76. *Конецкий В.Я., Носов Е.Н.* Загадки Новгородской округи.–Л.,1985. – С.68–69.
77. Новгородская первая летопись старшего и младшего извозов.–М.–Л.,1950. – С.159–160.
78. *Татищев В.Н.* История Российская.–М.–Л.,1962.–Т.1. – С.112–113.
79. *Рапов О.М.* Русская церковь в IX – первой половине XII вв.–М.,1981. – С.246.
80. *Курбатов Г.Л., Фролов А.Д., Фроянов М.Я.* Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. – С.240.
81. *Кривошеев Ю.В.* Религия восточных славян накануне крещения Руси. – С.23.
82. Там же.
83. *Лесман Ю.М.* Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации //Восточная Европа в древности и средневековье.–М.,1991. – С.33.
84. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Мотив «уничтожения–проводов нечистой силы» в восточно–славянском купальском обряде //Исследования в области балто–славянской духовной культуры. Погребальный обряд.–М.,1990. – С.102–13, 106.
85. Там же.
86. *Сахаров М.П.* Сказания русского народа.–М.,1990. – С.359.
87. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу.–М.,1869.–Т.3. – С.727.
88. *Толстой Н.И., Усачева В.В.* Волосы //Славянские древности.Т.1. – С.420.
89. Там же. – С.421.
90. *Никольский Н.М.* История русской церкви.–Минск,1990. – С.77.
91. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. – С.173–175.
92. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т.1. – С.117.
93. *Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке //Краеведческие записки Ярославо–Ростовского историко–архитектурного и художественного музея–заповедника.–Ярославль,1960, вып.IV. – С.43.
94. ПВЛ. – Ч.I. – С.56.
95. Там же. – С.81.
96. Там же. – Ч.II. – С.329.
97. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т.I. Первая половина.–М.,1880.– С.51–52.
98. ПВЛ. – Ч.II. – С.258 (текст в переводе Д.С.Лихачева).
99. *Арсентьев М.* От Карла Великого до Реформации. Т.1.–М.,1909. – С.25–41.
100. *Эригена С.* О разделении природы.–М.,1991.–407 с.
101. Там же.

102. *Лозинский С.Г.* Роковая книга средневековья //Ширенгер Я. Иститорис. Молот ведьм.–М.,1932. – С.4–5.
103. *Амусин И.Д.* Рукописи Мертвого моря. – М.,1960. – С.170–172.
104. Ісайя, 45. 7; 44. 6–7.
105. *Эригена С.* О разделении природы.–М.,1991. – С.271.
106. *Лозинский С.Г.* Роковая книга средневековья //Ширенгер Я. Иститорис. Молот ведьм.–М.,1932. – С.4–5.
107. *Арсеньев М.* От Карла Великого до Реформации. – С.80–102.
108. *Осокин Н.Н.* Первая инквизиция и завоевание Лангедока французами.–Казань,1872.Т.II. – С.158–159.
109. Monumenta Germanial historica. Scriptores. T.VI.–P.619. Див.: Кузьмин А.Г. Варяги и «Русь» на Балтийском море //Вопросы истории,1990.–№10. – С.45.
110. *Flathe.* Geschichte der Vorlaufer der Reformation. Bd. S.–S.270/
111. *Арсеньев М.* От Карла Великого до Реформации. – С.72.
112. История македонского народа.–Скопье,1975. – С.78.
113. *Пресняков А.Е.* Лекции по русской истории.–М.,1938. – С.103.
114. Новгородская четвертая летопись «6лето 6497 (989 г.)»: цит. по ПВЛ.Ч.II. – С.344.
115. История СССР.–М.,1966. – С.518.
116. *Приселков М.Д.* Очерки по церковно–политической истории Киевской Руси X–XII вв.–СПб.,1913. – С.40.
117. *Татищев В.В.* История российская.–М.–Л.,1967.–Т.1. – С.112.
118. Там же. – С.38; ПСРЛ.–М.,1965.–Т.IX.–СПб. – С.57.
119. *Ангелов Д.* Богумильство в Болгарии.–М.,1954. – С.47.
120. *Бегунов Ю.К.* Козьма Пресвитер в славянских литературах.–София,1973. – С.28.
121. Там же.
122. ПСРЛ. – Т.IX. – С.152.
123. Там же.
124. *Никольский Н.К.* К истории славяно–русской письменности.–СПб,1916. – С.21.
125. *Мошин В.А.* О периодизации русско–южнославянских литературных связей X–XV вв. //ТОДРЛ.–М.–Л.,1963.–Т.19. – С.49.
126. *Мурьянов М.Ф.* Русско–византийские церковные противоречия в конце XI в. //Феодальная Россия во всемирно–историческом процессе.–М.,1972. – С.219–220.
127. *Евтухов М.О.* Концепция человека поздней античности (пелагиане) //Античность и средневековье Европы.–Пермь,1994. – С.127.
128. *Беляев Н.Я.* Пелагианский принцип в римском католичестве.–Казань,1871. – С.10.
129. Памятники литературы Древней Руси. XII век.–М.,1980. – С.400.
130. ПСРЛ. – М.,1962.–Т.1.–Стб.156.
131. Там же. – Стб.153.
132. Там же. – Стб.154.
133. *Щапов Я.Н.* Древнерусское государство и его международное значение.–М.,1965. – С.46.
134. ПСРЛ. – Т.1.–Стб.156.

135. Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.–М.,1990. – С.114.
136. Там же. – С.115.
137. Пам'ятки літератури Древньої Русі XII ст.–М.,1980. – С.435.
138. ПСРЛ. – Т.1.–Стб.152–153.
139. Див.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (далее – НПЛ).–М.–Л.,1950. – С.46–49.
140. Див.: *Gill J.* Byzantium and the papy. 1198–1400.–New Jersey,1979.–P.32–34.
141. Див.: Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia (далі – DRR). Romae,1953. T.1 (1075–1700), № 3.
142. Див.: Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram illustranta (далі – VMHH) /Ed. A.Theiner. Romae,1859. T.1.№1.
143. Див.: *Губатий М.* Західна Україна і Рим у XIII ст. у своїх змаганнях церковної унії //Записки наукового товариства ім.Шевченка.–Львів,1917. Т.123–124. – С.16–17.
144. Див.: *Рамм Б.Я.* Папство и Русь.–М.–Л.,1959. – С.133–134.
145. ПСРЛ. – М.–Л.,1949.–Т.25.–Стб.110.
146. *Чубатий М.* Західна Україна...– С.20.
147. Там же. – С.17.
148. *Рамм Б.Я.* Папство и Русь. – С.95.
149. *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии (далі – Хроника).–М.–Л.,1938. – С.141.
150. Хроника...–С.225.
151. Там же. – С.151.
152. Там же. – С.225.
153. Там же. – С.217–218.
154. Там же. – С.199.
155. Там же. – С.114, 209.
156. НПЛ. – С.57.
157. Там же. – С.71.
158. Там же. – С.74.
159. Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А.И.Тургеневым (далі – АИ).–СПб.,1836.–Т.1,№12. – С.13.
160. Там же. – №14.
161. Хроника... – С.233.
162. *Рамм Б.Я.* Папство и Русь. – С.113.
163. Seriptores rerum Hungaricarum. –Budapest,1937.T.1.–P.467.
164. *Wlodarski B.* Polska i Rus. 1194–1340.–Warsawa,1966.–P.53.
165. *Даркевич В.П.* Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.).–М.,1966. – С.61.
166. Vetera Monumenta Poloniae et Hithuanie, gentiumgue finimarum historiam illustrantia (далі – VMPH) /Ed.A.Theiner. Romae,1860.T.1.№44,47.
167. *Gill J.* Byzantium...–P.74–77.
168. *Nozden W.* Das Papsttum...–P.356.
169. VMPH.T.1. № 320.–P.175.
170. *Шаскольский И.П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв.–Л.,1978. – С.150–151.
171. *Rydberg O.S.* Sverges traktater med framande magter. Stockholm,1877. D.1.№ 75.–S.144.

172. Liv. Est und Kurlandisches Urkundenbuch (далі – LEKUB). Reval,1853. T.1 №128.–S.166.
173. AU. – T.1. – №28.
174. *Шаскольский И.П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв.–Л.,1978. – С.149.
175. WMPL.T.1.№46.– S.23.
176. Ibid. – №44. – S.22.
177. Див.: Ibid.
178. Див.: Ibid. – №46.
179. Див.: Ibid. – №47.
180. Див.: DPR.T.1. – №6.
181. WMPL. – T.1. – №№ 44,47.
182. *Abraham W.* Powstanie...–S.72.
183. *Чубатий М.* Західна Україна...–С.30.
184. WMPL. – T.1. – №№ 44.
185. *Gill J.* Byzantium... –P.44.
186. *Labuda G.* Zaginiona Kronika w Rocznikach Jana Dlubosza. Poznan.1983.–S.132–134, 164.
187. Див.: DPR. – T.1. – №9.
188. *Аннинский С.А.* Известия венгерских миссионеров XII–XIII вв. о татарах в Восточной Европе //Исторический архив,2940.T.3. – С.89.
189. Див.: DPR.T.1.№9.
190. *Abraham W.* Powstanie///–S.105–107.
191. *Шаскольский И.П.* Борьба...–С.147–148., 152–153.
192. LEKUB. – T.1. – №160.
193. *Шаскольский И.П.* Борьба... –С.153–154.
194. *Rudberg O.S.* Sverges traktater... – D.1. – №78. – S.175.
195. *Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели Русской земли».–М.–Л.,1965. – С.164.
196. *Пашуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси.–М.–Л.,1968. – С.293.
197. *Пашуто В.Т.* Очерки по истории Галицко–Волынской Руси.–М.,1950. – С.261.
198. *Uminski J.* Niebezpieczenstwo tatarskie w pol. XIII w. a papiez Innocenty IV. Lwow.1922.–S.57.
199. Див.: *Томашевський С.* Предтеча. Ісідора Петро Акерович, незнаний митрополит руський (1241–1245 рр.) //Analecta Orbinus Saneti Basilii Magni. Romae,1927.T.2.–Fasc.3–4.
200. *Abraham W.* Powstanie... – S.123–124.
201. DPR. – T.1. – №12.
202. *Джовани дель Плано Карпини.* История монголов. Гильом де Ребрук. Путешествие в восточные страны.–М.,1957. – С.67.
203. Див.: АИ. – С.68–69.
204. Там же.
205. Переговоры пап с Данилом Галицким об унии Руси с католичеством //Киевские университетские известия.1884. – №8.
206. DPR. – T.1. – №12.
207. Див.: Ibid. – №25.

208. Там же.–№ 20.
209. Там же.–№ 21.
210. *Джовани дель Плано Карпини*. История монголов. Гильом де Ребрук. Путешествие в восточные страны.–М.,1957. – С.81.
211. *Щапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси X – XIII ст.–М.,1989. – С.143.
212. DPR. – Т.1. – № 26.
213. Див.: Ibid. – №22.
214. Див.: Ibid. – №12.
215. Див.: Ibid. – № 26.
216. *Чубатий М.* Західна Україна і Рим.Т.1. – С.123–124.
217. *Norden W.* Das Papsttum und Bizanz. Berlin,1903.–S.362.
218. ПСРЛ. – Т.2.–Стб.827.
219. Латински извори за българската история (далі – ЛИБИ).–София,1981.Т.4. – С.91.
220. ПСРЛ. – Т.2.–Стб.809.
221. Там же. – Т.1.–Стб.472.
222. *Кучкин В.А.* К биографии Александра Невского //Древнейшие государства на территории СССР.1985 г.–М.,1987. – С.78–79.
223. ПСРЛ. – Т.2.–Стб.827–828.
224. ЛИБИ. – Т.3. – С.334–335.
225. *Матузова В.И., Пашуто В.Т.* Послание папы. – С.138.
226. Там же.
227. ЛИБИ. – Т.4. – С.93.
228. ПСРЛ. – Т.2.–Стб.809.
229. *Пашуто В.Т.* Очерки...–С.255–256.
230. *Wlodarski B.* / Polska i Rus. 1194–1340. Warszawa, 1968.–S.26, 30–31.
231. ПСРЛ.Т.2.–Стб.816–817.
232. Preussisches Urkundenbuch (далі – PUB).T.1. Konigsberg.1882, №298.
233. *Шакольский И.П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII – XIII вв.–Л.,1978. – С.206–209.
234. Там же. – С.220.
235. DPR. – Т.1. – №20.
236. VMPL. – Т.1. – № 123.–S.60–61.
237. *Насонов А.Н.* Монголы и Русь.–М.–Л.,1940. – С.33.
238. ПСРЛ. – Т.1. – Стб.473.
239. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.827.
240. VMHH. – Т.1. – № 442.
241. DPR. – Т.1. – № 32.
242. AU. – Т.1. – № 90.
243. VMHH. – Т.1. – № 440. – S.229.
244. Ibid. – N.1. – № 454. S. 239–241.
245. DPR. – Т.1. – № 32.
246. VMHH. – Т.1. – № 440.
247. *Пашуто В.Т.* Очерки по истории Галицко–Волынской Руси. – С.259–260.
248. PUB. – Т.1 – Н.2.№1.
249. Ibid. – №2.

250. Ibid. – №4.
251. Ibid. – №7.
252. Ibid. – №6.
253. DPR. – T.1. – № 34.
254. DPR. – T.1. – № 35.
255. LEKUB. – T.1. – S.440–441.
256. VMPL. – T.1. – № 149.–S.77.
257. LEKUB. – T.1. – № CDVIII.–S.512.
258. LEKUB. – T.1. – № CDL.–S.514.
259. VMHH. – T.1. – № 440.
260. Fontes rerum bohemicarum. Praha. 1882. T.2.–S.290–291.
261. VMHH. – T.1. – № 440.–S.303.
262. Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiac et Moraviae.P.2.Vol.1.Pragae, 1872. – № 71. – S.69.
263. Ibid. – P.2. – Vol.2. – № 558.–S.215.
264. Ibid. – № 596. – S.230.
265. Fontes rerum bohemicarum. T.2.–S.315.
266. Regesta ... P.2.Vol.1.№. 271.–S.103.
267. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.936.
268. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.936.
269. Alexandreida //Vyd. Vaclav Vazny. Praha,1963.–S.117–118.
270. Pomniki dziegowe Polski.Ser.2.T.8.Warszawa.1970.–S.113–114.
271. Pomniki dziegowe Polski. Ser.2.T.8.Warszawa.1970.–S.113–114.
272. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.852–855.
273. Там же. – Стб.855.
274. Там же. – Стб.864, 867.
275. *Ушанков А.Н.* «Летописец Данила Галицкий»: редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы.Стб.1 (XI – XVI вв.)–М.,1989. – С.264.
276. *Пашуто В.Т.* Образование Литовского государства.–М.,1959. – С.22.
277. *Тихомиров М.Н.* Развитие исторических знаний в Киевской Руси, феодально–раздробленной Руси и Российском Централизованном государстве (X – XVII вв.) //Очерки истории исторической науки в СССР.–М.,1955.Т.1. – С.63.
278. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.737.
279. Там же. – Стб.776.
280. *Пашуто В.Т.* Образование Литовского государства. – С.26–32.
281. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.809.
282. Там же. – Стб.815.
283. Там же. – Стб.834.
284. Там же. – Стб.817.
285. Там же. – Стб.843.
286. Там же. – Стб.868.
287. *Лазарев В.Н.* Искусство средневековой Руси и Запад)XI – XV вв.).–М.,1979. – С.20.
288. ПСРЛ. – Т.2. – Стб.846.
289. Там же. – Стб.880.
290. Там же. – Стб.846.
291. Там же. – Стб.723.

292. Там же.

293. Legendi a Kroniky Koruny uherske. Praha,1988.–S.146–152.

294. ПСРЛ. – Т.2. – Стб. 854, 897.

295. Там же. – Стб.814,817,837.

296. Там же. – Стб.827.

297. *Dlugosz J.* Annales seu cronicae incliti regli Poloniae. Varsoviae,1973.–L.5–6.–S.283.

298. *Abraham W.* Powstanie...–S.168–170.

299. Чит. за: *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. С.82.

300. Див.: *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. С.82 – 83.

301. Див.: *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. С.12–129.

302. *Яковенко Н.М.* Українська шляхта з кінця XVIдо середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С74–83.

303. *Кетра Т.* Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) Wogewoda kigowski i marsza (ek ziemi wolilskieg. Toru). 1997. – S.171–189.

304. *Дмитрієв М.* Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // Історичний конспект укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Львів. 1995. – С.54.

305. *Chynzewska–Hennel T.* Ostrogski Konstanty. Polski slownik biograficzny (gal – PSB). – Krakiw. 1997. – S.494.

306. *Кетра Т.* Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) Wogewoda kigowski i marsza (ek ziemi wolilskieg. Toru). 1997. – S.114.

307. *Флоря Б.Н.* Попытки заключения церковной унии в Великом княжестве Литовском в конце XV века и Брестская Уния. – С.84.

308. *Melnyk M.* Ksill Konstanty Ostrogski gako prawoslamis – przyczyny dogmatyczne I historyczne // Unia Breska z perspektywy czterech stuleci. Lublin, 1998. – S.55.

309. *Kumor B.* Geneza I zawarcie Unii Bereskiej // Unia Bereska z perspektywy czterech Stuleci. Lublin. 1988. – S.35.

310. *Кетра Т.* Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) Wogewoda kigowski i marsza (ek ziemi wolilskieg. Toru). 1997. – S.134.

311. *Melnyk M.* Ksill Konstanty Ostrogski gako prawoslamis – przyczyny dogmatyczne I historyczne // Unia Breska z perspektywy czterech stuleci. Lublin, 1998. – S.41–51.

312. *Кетра Т.* Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) Wogewoda kigowski i marsza (ek ziemi wolilskieg. Toru). 1997. – S.131–132.

313. *Kumor B.* Geneza I zawarcie Unii Bereskiej // Unia Bereska z perspektywy czterech Stuleci. Lublin. 1988. – S.36, 41–42.

314. *Флоря Б.Н.* Попытки заключения церковной унии в Великом княжестве Литовском в конце XV века и Брестская Уния. – С.78.

315. *Kumor B.* Geneza I zawarcie Unii Bereskiej // Unia Bereska z perspektywy czterech Stuleci. Lublin. 1988. – S.36, 138; Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) Wogewoda kigowski i marsza (ek ziemi wolilskieg. Toru). 1997. – S.271.

316. *Eberlin I.S.* 4:Zwen gottes boten sund Matinus Luther und Ulrich von Hutten. – S.539.

317. *Eberlin I.S.* 4:Zwen gottes boten sund Matinus Luther und Ulrich von Hutten. – S.540.

318. *Eberlin I.S.* 4:Zwen gottes boten sund Matinus Luther und Ulrich von Hutten. – S.531.
319. *Шмеман А.* Исторический путь православия. Нью–Йорк. 1954. – С.69.
320. *Флоровський Г.* Пути русского богословия. Париж. 1937. Предисловие.
321. *Eberlin I.S.* 4:Zwen gottes boten sund Matinus Luther und Ulrich von Hutten. – S.348.
322. *Шушарин В.П.* Крестьянская война 1514 года в Венгрии. М. 1994. – С.157.
323. *Wiszniewski S.* Historia literatury polskiej 1840–1857. Krakow. 1860. – S.171.
324. *Харлампович К.* Западнорусские школы. Киев. 1886. – С. 251.
325. *Харлампович К.* Западнорусские школы. Киев. 1886. – С. 180.
326. *Grabovski P.* Literatura Luterska. Krakow. 1887. – S. 57.
327. *Первольф О.* Словенский язык и его судьбы. София. 1885. – С.85.
328. *Макарий.* История русской церкви. т. IX. – С. 322.
329. *Грушевський М.* Історія України – Руси. т.6. С. 624–628.
330. *Грушевський М.* Історія України – Руси. т.6. С. 624–628.
331. *Любович Н.* Начало католической реакции и упадок реформации в Польше. М., 1890.– С.178.
332. *Макарий митрополит.* История Русской церкви. т.9 – С.420–421.
333. Западнорусские переводы. Псалтыри. Варшава. 1896. – С.20–21.
334. *Plokhy Serhii.* The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. – New–York: Oxford University Press. 2001. – 401p.
335. Чит. за: *Яковенко Н.* Ідентичність чи ідентичності, або про мозаїку українського простору XVIII століття // Український гуманітарний огляд, випуск 8. Київ «Критика». – 2002. – С. 30–31.
336. Чит. за: *Яковенко Н.* Ідентичність чи ідентичності, або про мозаїку українського простору XVIII століття // Український гуманітарний огляд, випуск 8. Київ «Критика» 2002. – С. 49–50.
337. *Ясеніца Павел.* Річ Посполита обох народів. – С. 177.
338. *Харлампович К.В.* Малоросийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т.1. Казань, 1914. – С. 218.
339. Акты Московского государства, I–II–Акты Московского государства, изданные Имп. Академией наук / Под ред. Н.А.Попова. – Т. 1–2. – СПб., 1890–1994.
340. Прения 1859. Прения литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Ильею и справщиком Григорием по вопросу исправления составленного Лаврентием катехизиса // Летописи русской литературы и древности / Изд. Н.Тихонравовым. – Т. 2. – М., 1859. – С. 80–100.
341. *Rothe H.* Zur Kiever Literatur in Moscow I // Studient zu Literatur und Kultur in «Osteuropa: Bonner Beitrage zum 9. Internationalen Slavisken Kogreb in Kiev. Koln; Wien, 1983. – P. 232–260.
342. *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад. 1914. – С. 171.
343. Служебник Никоновский 1656. М., – С. 21,22.
344 *Харлампович К.В.* Малоросийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т.1. Казань, 1914. – С. 170,171.
345. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической компанией. – СПб., 1863–1892. – С.281.
346. ГИМ. У вар... 497/102. 8 об.
347. Архив Юго–Западной России, издаваемый временной комиссией. Ч.1.т.5 – 12. 1872 – 1904 гг.

348. *Богословский М.М.* Петр I: материалы для биографии. – Т.I–V. М., 1940–1948. – С.432.

349. *Cracraft G.* The Church reform of Peter the Great. London, 1971. – p.111.

350. *Горский А.В., Новоструев К.М.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд.1–3. М., 1855–1917. – С.441–444.

351. *Горский А.В., Новоструев К.М.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд.1–3. М., 1855–1917. С.452.

352. *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад. 1914. – С.283.

353. *Живов В.М.* Культурные реформы в системе преобразования Петра I // Из истории русской культуры. Т.3. XVII – начало XVIII века. М., 1996. – С.528–583.

354. *Зимин А.А.* Память и похвала Иакова Иниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения института славяноведения. Вып. 37. М., 1963. – С.66–75.

355. *Cracraft G.* The Church reform of Peter the Great. London, 1971. – p.24–26.

356. *Sherech G.* Stefan Yavorsky and the conflict of ideologies in the Age of Peter I // The Slavonic and East European Review. 1951. – Vol. 30. №74, P. 40–62.

357. *Шляпкин И.А.* Святой Дмитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.) СПб., 1891. – С.251.

358. *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад. – 1914. – С.351.

359. ТИМ. Увар. 1728/378/588, л. 4 об.

360. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т.1–10. СПб., Пч., 1869–1916 гг. – Стб.113.

361. *Воробьев А.* Церковный раскол на Украине // Антирелігійні питання. 1924. №1. – С.27–45; Самойлович Ю. Українська церква на послугах у національної контрреволюції // Революція і релігія. – К., 1930. – Кн.2. – С. 198–302; Сухоплюєв І. Українські автокефалісти. Б.М., 1925; Хвіля А. Автокефалія // Пути антирелигиозной пропаганды. – К., 1935. – Вип.2.

362. *Ільницький І.* Автокефаліям без мантії // Жовтень. 1972. №5; Авузьяк Б.А., Бигатин В.Ю. Українська автокефалія на службі буржуазних націоналістів // Питання атеїзму. – 1975. Вип.11; Дмитрук К.Е. Тени прошлого в Бавнд Бруке // Наука и религия. – 1975. – №6. – С. 32–35.

363. *Бідньов В.А.* Церковна справа на Україні. Гарнів, 1921; Лотоцький О. Сторінки минулого. Варшава, 1932; Приходько В. Під сонцем Поділля. Спомини. Львів. 1927; Огієнко І. Рятування України: на тяжкій службі своєму народові. Вінніпег, Волинь, 1968.

364. *Власовський І.* Нарис історії української Православної церкви. Нью–Йорк – Київ – Саунд – Банд–Брук. – 1990; Боцюрків В. Вибрані проблеми наукових досліджень релігії та церкви на Україні в XX ст. // Вісник руху. – 1940. – №6.

365. *Фотиев К.В.* Попытки украинской автокефалии в XX веке // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии. 1917 – 1950. Сборник. М., 1997.

366. *Зінченко А.Л.* Благовістя національного руху. Українська церква на Поділлі в першій третині XX століття. К., 1993; Ульяновський В. Церква в українській державі. – 1917–1920 рр. (Доба Української Центральної Ради). – К., 1997; Андрусишин Б. Церква в українській державі. 1917 – 1920 рр. (Доба Директорії УНР). – К., 1997.

367. Центральний Державний Архів Вищих Органів влади і Управління України (ЦДАВО).ф.3984. Оп.3. Спр.22. – Л.13.

368. Церква й життя. – 1928. – №2(7). – С. 137.

369. *Ульяновський В.* Церква в українській державі. 1917–1920 рр. (Доба Української Центральної Ради). – К., 1997. – С.100.

370. ЦДАВО. Ф.3984. Оп.3. Спр.26. – Л.13.

371. *Ульяновський В.* Церква в українській державі. 1917–1920 рр. (Доба Української Центральної Ради). К., 1997. – С.25–26, 137.

372. Собор Православной Российской Церкви. 1917–1918. Деяния Священного собора РПЦ. – Т.4., – М., 1994. – С.395–396.

373. Собор Православной Российской Церкви. 1917–1918. Деяния Священного собора РПЦ. – Т.4., – М., 1994. – С.181.

374. Доклад митрополита Платона о своей поездке в Киев. – С.392.

375. Доклад митрополита Платона о своей поездке в Киев. – С.392.

376. *Власовський І.* Нарис історії української Православної церкви. Нью–Йорк – Київ – Саунд – Банд–Брук. – 1990. – С.20.

377. Самостійна Україна. Збірник програм українських політичних партій початку XX століття. – Київ. 1908. – С. 74–77.

378. Українські політичні партії кінця XIX початку XX ст. Програмові і довідкові матеріали. Київ. 1919. – С. 136, 147, 150, 191.

379. *Липківський В.* Православна Христова Церква українського народу. Нью–Йорк. 1972. – С. 28–29.

380. ЦПАВО. Ф.3984. Оп.3. Спр.26. Л.6–7.

381. ГАРФ. Ф.Р–3431. Оп.1.Д.167. Л.24.

382. ГАРФ. Ф.Р–3431. Оп.1.Д.167. Л.24.

383. *Лотоцький О.* Українські джерела церковного права. Варшава. 1931. – С.133–134.

384. Мартирологія Української Церкви. – С.50–51.

385. Див.: *Бондаренко В., Еленский В.* Религия и церковь на Украине в контексте украинско–российских отношений //Украина и Россия: общества и государства.– М.,1997. – С.181–204.

386. *Протопрей А.* Мейендорф и Православие в современном мире. – М.,1997. – С.242.

387. *Скурат К.Е.* История поместных православных церквей.Т.2. – М.,1994. – С.161–166.

388. Цит. за: *Коровицький І.* Мрія оголошена //Сучасність.1986.–№1. – С.71.

389. Див.: Матеріали XXVII з'їзду КПРС.–К.,1986. – С.74.

390. Див.: Актуальные проблемы статистической контпропаганды. Вып.3.– К.,1985.

391. Див.: *Власов С.* Если рассудить по–людски //Огонек,1987. – №13. – С.30–31.

392. *В.Литвин.* Солодка ноша чи гіркий хрест? //Віче.–1993.–№9.

393. Благословляючи єднання народів. Розмова з митрополитом Київським і Галицьким Філаретом //Православний вісник. – 1989. – №8.

394. Див.: *Bociurkin B.* Religion and nationalism in the Conterporary Ukraine // Religion and nationalism in USSR and Eastern Europe in the era of Brezhnev and Kosygin.– Detroit,1977. – P82–83.

395. Див.: *Павлов Н.С.* О современном состоянии Русской православной церкви //Социологические исследования.–1987.–№4. – С.42.

396. *Михайлечко О.Б., Антонюк І., Витниченко А., Будник М., Лохвицька Л.* Звернення ініціативного комітету за відновлення Української православної церкви 15 лютого 1989 р.– Архів Ради у справах релігії при Раді Міністрів УРСР.

397. *Воронін О.* Від Великодня до Великодня //Сучасність (Мюнхен).1990. – №7–8. – С.213–219.

398. Див.: Діяння Першого Собору УАПЦ. 5 – 6 червня 1990 р.–К.,1990.

399. Грамота Алексія Другого, Божого милістю Патріарха Московського і всієї Русі Митрополиту Київському всієї України Філарету //Православний вісник.– 1991.–№1. – С.5.

400. Див.: Собор Української Православної Церкви. 1 – 3 листопада 1991 р.– К.,1997. – С.54.

401. *Ципин В.А.* Церковное право.–М.,1996.

402. Див.: «День». 13 листопада 1996; «Урядовий кур'єр». 27 травня 1995; «Православна газета». 17 жовтня 1993.

403. Див.: Звернення Архієрейського Собору УПЦ до українського православного народу.–К.,1996.

404. Див.: III съезд Союза Православных Братств Украины. 13–26 мая 1995 г. Киево–Печерская Лавра. – С.10.

405. Див.: *Бондаренко В., Еленский В.* Религия и церковь на Украине в контексте украинско–российских отношений //Украина и Россия: общества и государства. – С.181–204.

РОЗДІЛ VI

МЕНТАЛІТЕТ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

6.1. До проблеми поняття менталітету

У критичні періоди суспільних перетворень завжди постає питання про пошук прийнятих взірців життєвлаштування – історичних або сучасних, реальних або ідеальних, для запозичення або наслідування. Як правило, такі взірці знаходяться без особливих труднощів, інколи їх буває навіть забагато. Але коли люди починають перебудовувати своє життя, беручи за приклад чужий, нехай і досить привабливий для них взірець, неминуче виникають проблеми, зокрема, проблеми сприйняття нового і його адаптації, сумісності «старої» і «нової» ціннісних шкал, духовної плати за очікуваний успіх запланованих змін.

У свідомості значної кількості українців вкорінився скептицизм щодо цілковитої бездоганності низки звичних універсалій і водночас основоположних елементів сформованого буття: нав'язаної економіки (яка повинна бути «економною»), соціальної організації («хто раніше жив, той і зараз живе»). Наш народ розпрощався з вирощеним у Росії і принесеним в Україну соціалізмом, і, недовго думаючи, змирився з необхідністю йти невторованою соціальною дорогою в напрямку магістральних маршрутів західної цивілізації.

Склалися два основні підходи до традиційної для України проблеми вестернізації, що артикулюються у вигляді відповідних гіпотез:

1. Україна збилася (не з власної волі, а через історичні обставини) з початково наміченого їй цивілізаційного шляху і тому повинна повернутися до успішно апробуваної іншими країнами (а почасти й нею самою) моделі європейського (американського) соціального облаштування, тобто відродити, з урахуванням сучасних реалій, інститути приватної власності, демократії та соціального лібералізму;

2. Україна в геополітичному розумінні знаходиться на перехресті західної і східної цивілізацій; у ній одвічно змішуються, породжуючи своєрідну особливість, за своєю сутністю прямо протилежні соціокультурні основи, й іманентна напруга українського соціального простору, його рівний невіддільний потяг до несумісних центрів тяжіння не дає можливості суспільству послідовно й до кінця реалізувати певну модель вже назрілої перебудови.

Цими двома підходами, здається, вичерпуються, перекриваються всі пояснюючі та прогнозуючі логіки, які лише можливі за концептуалізації сучасного стану і тенденцій (потенцій) подальшого розвитку країни і народу.

У них, однак, немає, як мінімум, одного невикористаного поки що евристичного концепту.

Проблеми засвоєння інокультурного соціального досвіду вивчаються в теорії достатньо давно і вже стали загальним місцем вживання поняття «конгруентності змістової перспективи», і вказівки на однокореневі культурні основи, на подібність соціальних архетипів як на умову успішної адаптації запозичуваних моделей соціального розвитку. Але в практиці українських реформ, і в політичних програмах, які спрямовують цю практику, і у протидіючих їм силах все це тільки зараз починає констатуватися як безпосередньо життєва дійсність.

Поки що залишається невирішеним питання про пріоритети в рамках процесу перетворень: що ж повинно переважати в процесі реформування українського суспільства: зміна орієнтацій у владних відносинах? Господарсько–фінансові зміни? Ідеологічна конверсія? Трансформація культурних зв'язків? Організаційно–структурні зміни у вибраних галузях життєдіяльності?

Безумовно, «структура» змінює «культуру». В такому розумінні, наприклад, і економічні перетворення прищеплюють певній частині залучених до нових відносин людей нові стереотипи економічної поведінки, формуючи нові оцінки, змушуючи засвоювати нові мотиваційні цінності. Але суть питання в тому, коли і за яких умов така «частина» стане «критичною масою». Доки нова культура повністю не «проросте», не завоює соціальний простір, не набуде нормативних та інституціональних характеристик, не стане справжнім духовним (неформальним) імперативом людської поведінки, жодні технологічні чи організаційні зміни не впишуться органічно в суспільну реальність. Тому–то й «ринок, демократія і право» – як лозунг наших перемін – можуть залишитися для України безглуздим або перекрученим за змістом знаковим рядом, якщо ... якщо для них немає підкріплення в тому опорному духовному субстраті, який досить багатозначно й туманно для пересічного українця іменується в науково–публіцистичній літературі словами «ментальність», «менталітет» і який інтерпретується як *людський вимір історичних макромас*, або ж як *людська активність, об'єктивована в культурних пам'ятках*[1].

Але перш ніж говорити про менталітет, бажано розглянути таке поняття як «суспільна свідомість», яке є його складовою. В логіці розрізняють визначення явні й неявні (контекстуальні). І ті, й інші рівною мірою можуть допомогти розкрити зміст поняття.

Почну з контекстуального, «неявного», проте більш образного. Кожному з нас неодноразово доводилось, мабуть, чути судження подібні до наступних: «німці педантичні»; «українській культурі притаманна «літературність», «поетичність», «особливе ставлення до книги»; «італійці емоційні»; «в Греції поширено православ'я»; «американські індійці – волелюбний народ, зробити їх рабами не вдалося» тощо. За всієї різниці: істинності та хибності, об'єктивності та необ'єктивності, їх поєднує те, що зроблені вони з приводу явищ, які відносяться до суспільної свідомості. Так що ж таке суспільна свідомість? Спробую дати більш точне і строге (явне) визначення.

Суспільна свідомість – це сукупність психологічних властивостей, притаманних суспільству, яке розглядається як самостійна цілісність, система, що не зводиться до суми індивідів, які її складають. Практично, будь–який соціум незалежно від своїх розмірів, стійкості та ступеня інтегрованості володіє тією чи іншою свідомістю. Історична реальність, відображуючись у свідомості людей, породжує суспільні настрої, ідеології, соціальні психології, національні характери тощо. Ті, у свою чергу, здійснюють вплив на реальність. Суспільна свідомість служить основою культурної діяльності та впливає на індивідуальну психологію кожної людини, яка входить у соціум.

Увага вчених прикута до суспільної свідомості вже давно. За цей час склалися кілька традиційних ракурсів її розгляду, що відповідають різним галузям науки. Наприклад: 1) Погляд на суспільну свідомість як на один з найважливіших механізмів суспільства включений у протікання всіх соціальних процесів; вияснення особливостей дії цього механізму та його залежність від типу соціуму є традиційним для соціології; 2) Взаємозалежність індивідуальної і соціальної психології, механізм їхньої взаємодії в процесі онтогенезу, ступінь варіативності психіки в рамках соціально заданих меж, еволюція психіки в процесі антропогенезу, структура соціальної психології – звичний спектр проблем психології; 3) Взаємозалежність соціально–психологічного складу суспільства з принципами і структурними особливостями знакових систем, прийнятих у ньому, ввели суспільну свідомість у сферу інтересів семіотики; 4) Соціально–психологічні характеристики етносів, «територія сумісного ведення» етнології і етнопсихології; 5) Історична зміна суспільної свідомості (що випливає з історичної змінюваності суспільства), без урахування якої неможливо зрозуміти ні функцій соціальних інститутів, ні політики, ні культури інших епох і країн, залучили до проблем суспільної свідомості дослідників–гуманітаріїв: істориків, літературознавців, культурологів. Таким чином намітилася певна систематизація. Звичайно, виділені галузі досліджень не ізольовані одна від іншої. Вони є лише полюсами, місцями сходження широких сфер проблематики. Для проблеми, що розглядається, цього абсолютно достатньо.

Соціологія. Соціологам, поряд з етнологами належить честь відкривачів суспільної свідомості. Першими на серйозній науковій основі про неї заговорили саме вони. Неофіційну роль у цьому зіграв знаменитий французький соціолог Еміль Дюркгейн, який зробив великий вплив на розвиток соціологічної науки. Відправний пункт його теорії – це вимога розглядати соціальні факти «як речі». Тобто не намагатися шукати пояснення суспільним інститутам всередині індивідуальної свідомості, а дивитися на них як на незалежну від особистості дослідника реальність, «що непроникна для розуму» і яка не зводиться до інших її видів. Стосовно індивіда соціальні факти є явища зовнішні і, хоча, звичайно, суспільства складаються з окремих людей, але закони, за якими вони існують, це вже не ті закони, якими регулюється життя і психологія кожної окремої людини. Використовуючи вислів Дюркгейма, «у них інший субстрат, вони розвиваються в іншому середовищі та залежать від інших умов»[2]. Суспільство – реальність sui genezis. Ціле не зводиться до частин.

Слідуючи загальному принципу, Дюркгейм застосовує це правило і до явищ психологічного порядку. «Стан колективної свідомості за суттю своєю відрізняється від стану свідомості індивідуальної. Це явище іншого стану. Мислення груп інше, ніж мислення окремих людей, у нього свої власні закони»[3]. У відкритті цього очевидного нині для більшості факту полягає головна заслуга засновника французької соціологічної школи. Він затвердив за соціально–психологічними феноменами право вважатися самостійним предметом вивчення, який не зводиться до індивідуальної психології. Не дивлячись на удавану простоту, крок цей дався науці непросто. Про це свідчить шквал критики, що вилився на Дюркгейма сучасниками. Панувала точка зору, що психіка може бути тільки індивідуальною. На думку Дюркгейма, індивідуальна й соціальна психологія володіють не більше ніж «подібністю». Ним намічені основні напрямки вивчення суспільної свідомості. Критикуючи сучасну йому психологію, він пише: «...потрібно було б методом порівняння міфологічних тем, народних переказів і традицій, мови дослідити, яким чином соціальні уявлення не-

обхідні одне одному чи сумісні одне з одним, змішуються з собою чи розрізняються» [4] тощо.

Психологія. Етнопсихологія. Культурно–історична психологія. Психоаналіз. Крім соціологів, як вже вказувалося, одними з перших до вивчення феноменів суспільної свідомості звернулися дослідники, яких можна назвати одночасно і психологами, і етнологами. Їхні праці, психологічні за суттю, спиралися на багатий етнографічний матеріал і були присвячені, перш за все, етнопсихології. Навіть коли мова йшла про психологію давньої людини, використовувались дані про сучасні авторам «дикі» племена.

Те, що увага до проблеми соціальної психології була залучена саме етнографічним матеріалом, абсолютно закономірно. Різниця між свідомістю «цивілізованого» європейця та «примітивного» туземця настільки кидається у вічі, що її неможливо не помітити. Великий багаж польових спостережень, накопичених до кінця XIX ст., дозволяв робити широкі спостереження. Крім того, читаюча публіка швидше могла погодитись визнати, що душа людини не є constanta, якщо їй розповідали про іноземців або про екзотичних дикунів. У той час панувало переконання, що в безкінечно змінюваному світі тільки «сутність» людини і залишається незмінною.

Одним з перших дослідів етнопсихології вважається капітальна праця Вільгельма Вундта з психології народів. Досліджуючи сюжети міфів, фольклор, Вундт стверджував, що існує особливий «народний дух», який будучи субстанцією нематеріальною і містичною, що дана етносу з самого початку, впливає на його історичну долю та суспільний розвиток. Ідея субстанційного існування « надіндивідуальної душі», «народного духу» тепер не користується популярністю, проте внесок В.Вундта важко переоцінити. Метод вияснення особливостей суспільної свідомості через аналіз народної культури не може вважатись застарілим і зараз[5].

Не менш важливий для вивчення суспільної свідомості вклад французького вченого Люсьєна Леві–Брюля. Він показав історичну змінюваність суспільної свідомості, зробив перший крок до перегляду уявлень про незмінність психологічного образу людини. Леві–Брюль виходив із двох основних положень. Перше полягає в тому, що із законів індивідуальної психології, таких, наприклад, як популярний у той час «закон асоціації ідей», неможливо пояснити вірування, колективні уявлення, що виникають у будь–якому народі чи суспільстві як явища соціальні. Ці колективні уявлення виникають в результаті соціального життя народів. Вони є спільними для всіх членів групи. Передаються індивіду вже в готовому вигляді, а не виробляються в ньому самому. Вони йому передують і переживають його. Подібно до того, як і мова має таке соціальне, незалежне від окремої людини існування. Говорячи словами Л.С.Виговського, Леві–Брюль визначає не людство за людиною, а людину за людством.

Друга вихідна точка роздумів цього дослідника, на думку Л.Виговського, полягає в тому, що різним типам суспільства відповідають різні типи психології людини, які відрізняються один від одного подібно до того, як відрізняється психологія хребетних і безхребетних істот[6].

Багато цікавого можна знайти і в психоаналітичних теоріях. Цікава концепція виникнення культури міститься в працях засновника цього вчення З.Фрейда. Концепція Фрейда відрізняється великою оригінальністю. Згідно з його теорією найбільш близькою моделлю психологічного розвитку суспільства є шлях індивідуального становлення людини, хворої неврозом. Невротичні комплекси і внутрішні заборони,

які невротик «створює» всередині себе, є аналогом культурних норм, що виникли в людському суспільстві в момент його виходу із стану стада. Найбільш повно З.Фрейд висвітлює свою ідею в книзі «Тотем і табу». В ній він змальовує уявну картину становлення цивілізації. У людській «орді», де самець–батько володіє великим гаремом і постійно відганяє від нього синів, які підростають, відбувається така колізія: сини–брати, об'єднавшись, вирішують покінчити зі своїм пригніченим становищем, і заради цього вони вбивають та з'їдають батька. Після цього, так само як і невротик, переживають болісні відчуття: адже батька вони не тільки ненавидять, але ще й люблять і захоплюються ним. Тому, задовольнивши свою ненависть, вони встановлюють на майбутнє дві заборони: надалі батьків не вбивати і в кровнозмішувальні зв'язки не вступати. Крім того, вони засновують свято, на якому з'їдають м'ясо спокутувальної жертви. Так з'являється культура, цивілізація, релігія та стійка сім'я. Ця теорія, обрамлена в такі фантастичні образи, цінна тим, що розкриває роль колективного несвідомого в становленні та розвитку культури.

Для вивчення історії перетворень людської психіки багато зроблено й послідовниками З.Фрейда. Особливо примітно, що історико–психологічні розробки беруться в розрахунок не тільки в теоретичних побудовах, але й у терапевтичній психоаналітичній практиці. Наприклад, у В.Франкла можна прочитати, що витіснення у несвідоме придушених сексуальних імпульсів, які служили головним невротизуючим фактором у часи Фрейда, нині, після пережитої суспільством сексуальної революції, не настільки актуально. Суспільна свідомість змінилася. На перше місце в культурному контексті епохи виходять проблеми сенсу життя, свого призначення у суспільстві тощо.

Семіотика. Найбільш повно основи семіотики були закладені в Росії. У першу чергу не можна не згадати релігійного вченого та філософа П.О.Флоренського. Але особливу роль у сфері семіотичного вивчення культури набула тартусько–московська школа семіотики. Вивчаючи тексти, вчені цього напрямку завжди приділяли велику увагу системі позатекстових зв'язків, загальнокультурному контексту, без відтворення якого текст, створений в іншу епоху, не може бути сприйнятий адекватно. З цього виходило, що для правильного розуміння необхідно як можна повніше відтворити суспільну свідомість того часу, до якого текст належить. Інакше, на думку Ю.М.Лотмана, ідейного керівника школи, перенесення інокультурних текстів у світ власних побутових уявлень є постійним джерелом помилок і непорозумінь. Тому необхідно ясно уявити собі сферу усвідомлених і неусвідомлених уявлень, весь комплекс культурних умовностей та стереотипів, тобто світогляд, світосприйняття, з яким жили люди епохи. Системою, що моделює свідомість, Ю.М.Лотман вважав мову. В тому числі й так звана «вторинна мова», тобто «комунікаційна структура, що надбудовується над природною мовою (міф, релігія)». Проявляє себе модулююча функція і в природних мовах. Ю.М.Лотман показує це на прикладі давньоруської мови (теж своєрідного тексту, згідно з семіотичними поглядами). «Будь–яка мова є не тільки комунікативною, але й моделюючою системою, вірніше, обидві ці функції нерозривно пов'язані. Це справедливо і для природних мов. Якщо в давньоруській мові «честь» і «слава» виявляються антонімами, то в сучасній – синонімами. Якщо в давньоруській «синій» інколи є синонімом «чорного», інколи – «коричнево–червоного», «сірий» означає наш «голубий» (в значенні кольору очей), «голубий» же наш – «сірий» у значенні масті тварини та птаха, якщо небо ніколи не називається в текстах XII ст. голубим чи синім, а золотий колір фону на іконі, видно, для глядача того часу досить правдоподібно передає колір небес, якщо старослов'янське «кому сини

очи, не пребывающим ли в вине, не надъзирающим ль кьде пирове бывают?» [7] слід перекладати: «у кого коричнево–червоні (налиті кров'ю) очі, як не у того, хто виглядає, де бувають бенкети»[8], звідси зрозуміло, що ми маємо справу із зовсім іншими моделями етичного і кольорового простору». Таким чином, щоб зрозуміти пануючий у суспільстві тип світогляду, а відповідно й соціальну психологію, частиною якого він є, слід розшифрувати знакову систему, що використовується в текстах. Шляхів для цього багато. Найбільш змістовним предметом у цьому відношенні Ю.М.Лотман вважав точку зору тексту. «Поняття «точки зору» аналогічне поняттю «ракурс» у малярстві та в кіно. Поняття «художня точка зору» розкривається як відношення системи до свого суб'єкта («система» в даному випадку може бути лінгвістичною чи інших, більш високих рівнів). Під «суб'єктом системи» (ідеологічної, стильової тощо) розуміється свідомість, здатна народити подібну структуру і, відповідно, реконструйована при сприйнятті тексту»[9].

Структурна антропологія. Ідея усвідомлення культури як своєрідної мови ріднить семіотичний напрямок із структурною антропологією і взагалі структуралізмом, досить авторитетним вченням у соціогуманітарному знанні XX ст.

Спочатку метод структурного аналізу застосовувався в лінгвістиці. За межі вузькоспеціального використання його вивів відомий французький вчений Клод Леві–Стросс. Він зайнявся пошуком структур в інших сферах культури, а саме: застосував метод для аналізу культурного та ментального життя первісних племен. Для К.Леві–Стросса характерний антипсихологізм, проте його праці про первісне мислення вважаються класикою історичної психології і не можуть бути обійденими при аналізі проблем суспільної свідомості. Увага Леві–Стросса зосереджена на тому, що було спільним для мислення всіх людей, тобто його цікавить більшою мірою не відмінне, а подібне у структурі суспільної свідомості різних культур. Головний інструмент аналізу, що використовувався К.Леві–Строссом, – бінарні опозиції. Наприклад, гірке – солодке, темне – світле, життя – смерть тощо. За їхньою допомогою він виділяє стійкі сукупності відносин між елементами свідомості та культури, порівнює їх і тлумачить як своєрідні повідомлення на особливого типу мовах, якими є міфи, ритуали, традиційні звичаї тощо. Методи, оброблені Леві–Строссом, були використані іншими дослідниками не тільки первісних, але й сучасних соціальних організмів. Так, наприклад, французький літературознавець Ролан Барт застосовував семіотичний, структуралістський метод при дослідженні сучасного європейського суспільства. Так само, як у семіотиків тартуської школи, одним із центральних положень у Барта є ствердження моделюючої свідомість ролі мови.

Історичні, історико–культурні підходи. Світова історична наука прийшла до необхідності дослідження питань, пов'язаних із суспільною свідомістю , сподіваючись знайти вихід з кризи, що склалася на початку XX ст., пов'язаної з відособленням окремих історичних дисциплін і втратою загального сенсу історії. Економічні відносини розглядалися без взаємозв'язку з культурними, а ті, у свою чергу, мислилися абсолютно відірваними від політики. Повернути початкову цілісність, яка б відповідала єдності самого життя, тобто виробити синтез відділів єдиної науки, що дуже далеко пішли шляхом спеціалізації, був покликаний новий підхід. Засновником його вважається Школа «Аналів», початок діяльності якій було покладено в 1929 р. Марком Блоком і Люсьєном Февром.

Як сфера синтезу була обрана Людина та її свідомість. У них, на думку аналістів, повинні були знайти відображення всі сторони її буття. Відповідно, саме Людина

могла стати тим «каменем зіткнення», в якій можливим було об'єднання зусиль усіх істориків, які працюють над різними ділянками усвідомлення минулого. Історія, таким чином, перетворювалася з науки про минуле в науку про Людину та її свідомість. Причому у свідомості особливо цікавили вчених не стільки індивідуальні, скільки типові для досліджуваного суспільства та епохи риси, тобто явища суспільної свідомості. Особливо характерна для Школи «Аналів» цікавість до скритих, потаємних рівнів суспільної свідомості, що не виражені чітко і сформульовані експліцитно, для яких був винайдений термін, що отримав у подальшому поширення – ментальність, менталітет. Ментальність стала одним із головних наукових питань Школи, а історія ментальностей, «тобто «розлитих» у певному соціальному середовищі умонастроїв, неявних установок думки і цінносних орієнтацій, автоматизмів і навичок свідомості, протікаючих і разом з тим дуже стійких позаособистісних його аспектів» – головним і найбільш цікавим аспектом її діяльності. Про продуктивність вивчення ментальностей як про шлях синтезу до цього часу йдуть суперечки, але в цінності проникнення у світ людини минулого, який став можливим завдяки методології Школи «Аналів», навряд чи можна сумніватися.

Так що ж таке менталітет, ментальність?

У працях українських дослідників пошуки у цьому напрямку спочатку велися в діаспорі, оскільки в межах заідеологізованої радянської історичної науки (насамперед саме історичної) пошуки ментальних особливостей конкретного етносу, що входив до складу радянської імперії, національної психології чи національного характеру автоматично потрапляли в розряд «ревізіонізму» та «опозиції». Дослідження у сфері масової психології та свідомості зводилися до вивчення масової ідеології, на основі якої будь–яке явище певного типу визначалося директивно або й навіть Конституцією, де, власне, знаходимо «єдино правильне» визначення «радянського народу» як нової історичної спільності. Саме така спільність і повинна була поглинути, врешті–решт, усі етнічні спільноти Радянського Союзу як «недорозвинені», проміжні стадії на шляху до «нової історичної спільності», народженої партійними ідеологами. Визначення будь–якого специфічного суспільного процесу через більш спільне, тотальне позбавляло необхідності аналізувати унікальні особливості конкретної етнічної чи національної єдності, ментальні детермінанти її історичної долі.

Французьке слово «*mentalite*» – одне з ключових понять нової історичної науки, вважається таким, що не може адекватно перекладатися на інші мови. Англійський аналог «mentality» чи німецький «mentalitat» не відповідають у повному обсязі французькому «mentalite». Цей термін не перекладається однозначно на будь–яку іншу мову світу. Водночас, як зазначає Вадим Скуратівський, духовне зусилля в латинських та індоєвропейських мовах позначається словами, що мають спільний корінь «ман».

«Mentalite» – це і «умонастрій», і «розумова настанова», і «колективне уявлення», і «уявлення взагалі», і «склад мислення». Проте, на думку О.Я.Гуревича, найближче передається той зміст, що його вклали свого часу Л.Февр та М.Блок, коли застосовували це слово до психології людей минулих епох, так: «бачення світу» чи більш вузько – «спосіб мислення».

Певним аналогом поняття «ментальність» в українській традиції, що досить давно вже склалась у діаспорних історико–філософських школах, є поняття національної вдачі, або «вдачі народу». До такого розширеного трактування терміну «менталітет» сьогодні схиляються чимало українських дослідників. «Національна вда-

ча», або «вдача народу», як її визначав професор Українського інституту громадознавства в Празі Н. Я. Григоріїв у спеціальному виданні «Українська національна вдача», – це те спільне, «що є у всіх, що їх об'єднує в один людський тип, а у відношенні до інших народів, до всього людства – є тим, чим народи відрізняються один від другого»[10]. Культурна традиція Нової історичної школи була не лише відома, але й засвоєна духовною елітою європейської діаспори 50–60 років. (Цікавим є той факт, що в еміграції Домонтовичу–Петрову придумали прізвисько «Менталітет», бо це була «ходяча фабрика думок...»)[11].

Кожне суспільство певної епохи виробляє свій специфічний образ світу. Це частково фіксується у створенні власної картини історії. «Кожна епоха створює своє уявлення про історичне минуле, – писав Л.Февр. – У неї свій Рим і свої Афіни, своє Середньовіччя і свій Ренесанс»[12]. Кожна епоха реконструює та інтерпретує минуле і таким чином витворює своє власне бачення світу. Але основою цього бачення є не довільна фантазія, а спільне розумове та психічне оснащення даної епохи. Кожне суспільство, на думку Февра, на визначеній стадії розвитку має свої специфічні умови для структурування індивідуальної свідомості: культура і традиція, мова, спосіб життя і релігійність утворюють свого роду «модель», у межах якої і формується ментальність.

Завжди існують потенційні інваріанти розвитку і суспільства, й особи. Та, разом із тим, загальний характер світосприйняття, стиль життя, мова культури, ментальність, властива певній людській спільноті, не залежать від соціальних груп чи індивідів. Вони начебто «задані» їм. Таким чином, культура утворює деяку невидиму сферу, за межі якої люди не можуть вийти. Вони не усвідомлюють і не відчувають цих обмежень, оскільки перебувають «всередині» даної ментальної та культурної сфери. Суб'єктивно вони відчувають себе вільними, «об'єктивно» ж вони їй підкорені. Ментальність всюдисуща, – вважають представники Школи «Анналів», – вона пронизує все людське життя. Ментальність існує на всіх рівнях свідомості та поведінки людей. Саме тому так важко визначити її жорсткі межі.

Водночас, ментальність не є ідеологією. Ідеологія має справу з продуманими системами мислення. А ментальність багато в чому, можливо, в головному, залишається сферою невідрефлектованого й логічно не виявленого. Ментальність – це не філософська, наукова чи естетична система, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, від латентних звичок і прийомів свідомості. Тому не можна погодитися з таким визначенням ментальності, яке дається, наприклад, у «Політологічному словнику»: «Ментальність – певний рівень індивідуальної та суспільної свідомості, а також пов'язаний із ним спектр життєвих позицій, культури і моделей поведінки, які претендують на незалежність від офіційно визначених ідеологічних установок і політичних орієнтацій»[13]. Зняття ідеологічних нашарувань, які знаходимо сьогодні як у вітчизняній, так і зарубіжній (у тому числі й довідковій) літературі, є необхідним моментом у більш адекватному та перспективному для конкретного аналізу розумінні терміна «менталітет».

Ідеї на рівні ментальності – це не завершені в собі, народжені індивідуальною (відомістю духовні конструкції, а саме сприйняття ідей певним соціальним середовищем, сприйняття, яке несвідомо і безконтрольно видозмінюється. Під тиском же історичної реальності та умов індивідуального існування певною мірою змінюються і самі ментальні структури, що й зумовлює зміну ментальних особливостей у розвитку конкретної спільноти з плином історичного та біологічного часу її існування.

Єдність ментальних ознак утворює свою особливу сферу, якій властиві специфічні закономірності та ритми. Ця сфера суперечливо й опосередковано пов'язана зі світом ідей, що панують у суспільстві, але ніколи не зводиться до нього.

Тому і завдання, що стоїть перед дослідником ментальностей (менталітетів), полягає у необхідності виявити ті мислительні особливості, способи світосприйняття, звички свідомості, які були притаманні представникам конкретної епохи і про які вони самі могли й не підозрювати, застосовуючи їх «автоматично», не рефлектуючи з цього приводу і не піддаючи їх критичному аналізу. Саме завдяки такому підходу, – на думку Февра та Блока, – вдалося б пробитися до глибинних пластів свідомості, які найтіснішим чином пов'язані із соціальною поведінкою людей, «підслухати» те, про що ці люди могли лише здогадуватися, тільки «проговоритися» незалежно від своєї волі.

У світлі всього вищесказаного не дуже обґрунтованим здається обмеження змістовного поля поняття «менталітет» лише психологічним оснащенням представників певної культури. Проте цей аспект не можна залишити поза увагою, коли формуються телеологічні визначення змістовного поля даного поняття. Наприклад: «Менталітет – це той глибинний рівень свідомості нації, на якому формується настанова та схильність відчувати і сприймати світ, мислити й діяти в ім'я утвердження свого місця в цьому світі».

Зведення менталітету до спільного психологічного оснащення знаходимо в деяких дослідженнях української ментальності, проведених вченими України та діаспори, праці яких видані в Україні. Наприклад, видання «Українська душа» визначає менталітет як душу конкретного, в даному випадку, українського народу. Менталітет – це спільне психологічне оснащення «представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення[14]. Це частково пояснюється філософськими настановами українських дослідників, акцентуацією уваги на кордоцентризмі українського світосприйняття, внаслідок чого і сама ментальність виступає швидше не як спосіб «передумування» світу, а як спосіб світопереживання.

Дещо інакшою є концепція ментальності у Ле Гоффа, де ментальність розглядається швидше як традиція, звичка, певний обсяг свідомості. Ментальність – не сформульована чітко і не в повному обсязі усвідомлювана (або зовсім неусвідомлювана) манера мислити. Інколи вона не має певної логіки раціонального світосприйняття і притаманна певній епосі чи соціальній групі[15].

Таким чином, найбільш об'ємним видається визначення терміна «менталітет» у такому вигляді: *менталітет – єдність свідомості, інтелекту та розуму.* Ментальність проявляється в характері мислення народу, способі його дій, психологічних особливостях, світобаченні та поведінкових реакціях, у культурі й віруваннях, традиціях і звичках людей.

Проте не можна не погодитись з О. Я. Гуревичем, що саме невизначеність терміна «менталітет», «ментальність» (незважаючи на велику кількість визначень), його «розпливчастість» має свої переваги при проведенні цілого ряду досліджень глибинних пластів буття людських спільнот. Хоч при визначенні цього терміна його відносять то до соціальної психології (Манду), то до ідеології (Дюбі), то до «уявлюваного» (Ле Гофф), то до «історії людських уявлень» (Г.В.Гетц), він завжди залишається дискусійним. Але, очевидно, дослідження людських спільнот дійшло до такої межі, коли лише раціональні схеми не вичерпують усіх пластів у розумінні й потрактуванні історії існування конкретної спільноти та глибинних основ її буття та розвитку.

Аналіз виникнення та утвердження в «наукових правах» терміна «менталітет» дає можливість стверджувати, що пошуки ментальних основ розвитку етнічних спільнот взаємопов'язані з процесом національного «народження» сучасної Європи.

Коли на арену історії виходить нація, на зміну історії королів чи аристократії поступово приходить історія широких верств населення. Явище, котре Ортега–і–Гассет означив як «повстання мас», коли «безмовні мовчазні глибини» (М.де Унамуно) зрушують з місця, і хвилі історії змінюють докорінно їх обличчя.

Цей процес починає усвідомлюватися і стає основою історичних, філософських, культурологічних, соціологічних, політологічних тощо пошуків «обличчя маси» та її глибинних характеристик.

Застосування термінів «менталітет», «ментальність» – то є пошуки тієї межової основи, що має стати підґрунтям, насамперед, прогнозів щодо майбутнього нації. Фактично питання, на яке має відповісти історик ментальностей–прагматик: що чекати нації від себе та світові від нації?

На відміну від ідеології чи масової психології, ментальність неможливо виміряти й описати в чітко визначених параметрах, вона не підлягає вичерпному соціологічному аналізові. Недаремно її ототожнюють з народною душею, чимось невимірним, невловним, але існуючим на рівні духовної данності.

«Фактично виглядає так, – пише Ганс Фіндайзен, – ніби поруч верстви нашої свідомої цивілізації постійно діє інша, автономна верства нашої душі, верства, яка просто не зважає на весь цей технічний дріб'язок, в якому ми задихаємось, а йде своєю власною дорогою і має перед собою свою власну мету»[16].

Ця мета, згідно з теоріями психоаналізу, – процес індивідуації, розгортання індивідуальної свідомості, вирізнення її з первісної групової свідомості. Загальний розвиток первісної психічної цілісності, за К. Юнгом, відбувається у напрямку власної особовості (мета, що ніколи повністю не може бути досягнута), отже, здійснення «вродженої своєрідності єства», вичленування з кола колективного несвідомого, що спільне для всього людства. На існування глибинних спільних невідрефлектованих основ існування людства звернув увагу ще Ф. Ніцше. Виокремлення одиниць, вважав він, не повинно нас вводити в оману. В дійсності щось пливе попід індивідами. «Плинне щось» в Юнгівській теорії набуває означення як архетипи, колективне несвідоме, «маре тенебрарум».

Чітке окреслення архетипів неможливе, оскільки вони не стільки поняття, скільки повні символіки і тим самим багатозначні уявлення. Значною мірою це інстинктивні готовності до дій та протидій, типові для людини у типових життєвих ситуаціях. Вони визначаються життєвими явищами, що завжди повторюються (народження, смерть, боротьба, наснага до творчості, поштовх до нищення тощо). Очевидно, самі культурні архетипи, зокрема архетип колективного несвідомого, значною мірою впливають на формування ментальних структур.

Дослідження архетипів та ментальних структур конкретного етносу дасть можливість створити реальні прогнози його майбутнього, певним чином вималювати унікальне обличчя нації на тлі історії.

В історії не існує однозначного зв'язку причин і наслідків. Факти історії, на думку М.Блока, є фактами «психологічними», оскільки історію творять люди. І соціальна цілісність виражає себе саме через людську свідомість. У ній і з'єднуються всі соціальні феномени.

Щоб знайти пояснення трагічним поворотам історії, недостатньо проаналізувати суспільно–політичні та економічні обставини, що призвели до такого повороту. Не меншою мірою впливають духовно–психологічні чинники, ментальність спільноти.

Для виявлення особливостей розвитку українців та їх відмінності від інших народів, як правило, проводиться аналіз не лише об'єктивних характеристик, закодованих в економіці, соціальному, політичному та громадському устрої, але й у суб'єктивних характеристиках: духовно–психологічних особливостях. Як правило, такий аналіз розпочинається з виділення та опису рис характеру, особливостей психологічного складу українців.

Національний характер (чи більш широко – народний характер) – це певна абстракція від реалій існування етно–національної спільноти, узагальнення найбільш поширеного соціально–психологічного типу, що існує в Україні. Опис і виділення конкретних характеристичних рис українців не означає, що саме ці риси чи саме цей набір характеристик притаманний кожному українцеві. У певному розумінні, це створення «ідеального типу українця», і лише в такому сенсі таке дослідження виправдане, оскільки може стати основою для поглибленого аналізу історичного розвитку спільноти та прогнозів її майбутнього.

Виділення тієї чи іншої системи характеристик залежить від методологічної основи, на якій ґрунтується конкретне дослідження. Тому певною мірою тут виправданий деякий «релятивізм» у визначенні основних рис характеру, що зумовлюються філософською традицією, в межах якої відбувається аналіз.

Сьогодні можна виділити кілька основних напрямів дослідження рис українського характеру як складової аналізу ментальних структур українців (узагальнення напрямів відбувається на основі аналізу існуючих літературних джерел із цього питання, що видавалися в діаспорі чи Україні, а також російських видань):

• Порівняльний аналіз українського характеру як певної цілісності щодо характерів інших етно–національних спільнот (як правило, поляків чи росіян).

• Характеристика внутрішніх суперечностей українського характеру як певної самодостатньої цілісності. Здебільшого такий аналіз проводиться з позицій психоаналітичних шкіл і виявляється досить плідним. У цьому плані значний інтерес викликають роботи як діаспорних, так і вітчизняних сучасних авторів, зокрема Оксани та Григорія Грабовичів, Оксани Пахльовської, Соломії Павличко та інших.

• Аналіз українського характеру через виділення певного світоглядно–психологічного типу з певним набором психічних характеристик. У такому варіанті народний характер (національний характер) розглядається як певна данність і не підлягає критичному аналізу.

Поєднання результатів цих досліджень може стати основою формування певного «завершеного» образу «ідеального українця».

Дослідник історії етно–національних процесів в Україні І. Лисяк–Рудницький вважав за необхідне розглянути їх через призму домінуючих психологічних особливостей чи їх поєднання, притаманних тій чи іншій етно–національній спільноті у вигляді національного характеру. Національний характер, на його думку, обумовлюється комплексом культурних вартостей, правилами поведінки і системи звичаїв, які притаманні кожній окремій країні. З одного боку, національний характер є поєднанням рис, властивих для конкретної етно–національної спільноти. Він виробився за весь період її історичного розвитку. А з іншого боку – він є

поєднанням рис, поширених серед багатьох народів. Оскільки немає жодної історичної спільноти, при аналізі психічних структур якої не можна було б віднайти риси, притаманні, наприклад, українцям. Особливості національного характеру, таким чином, обумовлюються поєднанням та домінуванням тих чи тих характеристик[17].

Такому ж тлумаченню національного характеру, який знаходимо в роботах І.Лисяка–Рудницького, відповідає уявлення про типологію українського національного характеру, що стало чинним у XIX ст. і залишається до певної міри адекватним сьогоденню. При такій типологізації світоглядні характеристики невід'ємні від психологічних.

Спираючись на методологію дослідження психології світоглядів, розроблену К.Ясперсом, яка, у свою чергу, базується на позитивному переосмисленні Веберівської концепції соціології світогляду, О.Кульчицький розробляє завдання та методи дослідження української психічної структури. Саме праці О. Кульчицького у галузі дослідження українського національного характеру заслуговують на серйозну увагу, оскільки ґрунтуються на засвоєнні європейського досвіду психоаналітичного, антропологічного, історико–генетичного аналізу.

Під «українською психікою», – зазначає О.Кульчицький, – розуміємо «ідеальний», тобто тільки в «ідеї», в «мислі» існуючий тип «структури», пов'язаності структури розуму, волі і серця, до якого меншою або більшою мірою належать більшість дійсних психік українців».

Оскільки етно–національна спільнота не є раз і назавжди усталеною структурою, а являє собою результат як біоеволюційного (етнос), так і історичного процесу (нація), національний (народний) характер доцільно розглядати як деяку цілісність і результат впливу цілої низки чинників. Серед них можна виділити ряд основних: географічний, расовий, соціально–історичний, соціопсихічний, культуро–морфологічний. О.Кульчицький виділяє окремо доглибинно–психічний чинник як здатність і вміння слухати «несвідоме», що завершується інтуїтивним «прозрінням».

Більшість сучасних вітчизняних дослідників виділяють не географічний, а геопсихічний фактор, розуміючи під ним відтворення впливу природи в психологічних настановах, що передаються від покоління до покоління. Психіку, сформовану під впливом відповідних чинників, слід розглядати не лише як статичне явище, а в динаміці, постійному процесі змін внаслідок зміни впливів та зміни їхньої інтенсивності. Конкретизуючи сказане, можна стверджувати, що за своєю структурою менталітет включає в себе, передусім, дещо колективне, певні елементи народного, національного характеру, які діють, не проходячи крізь свідомість, спонтанно, подібно до певного емоційно–психологічного коду, що викликає в суб'єкта менталітету такі, а не інші реакції на зовнішні чинники. Це колективне підсвідоме є певною сукупністю світоглядно–психологічних настанов, які перетворилися на принципи та звички і, без сумніву, виявляються у рисах характеру, системі вкорінених способів, форм і норм життєдіяльності, тобто в низці найбільш глибоко вкорінених традицій, стереотипів поведінки. Таким чином, говорячи про менталітет тієї чи іншої нації, народу або громадян, ми зачіпаємо складний механізм, тісно пов'язаний з багатовіковою культурою народу, знайденими і закріпленими способами реагування на зміни зовнішнього світу, що визначають поведінку нації або її громадян.

На основі визначення менталітету можна виділити і його особливості.

1. Ментальність народу, нації як специфічний спосіб сприйняття (аперцепції) і розуміння (інтерпретації) етносом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин

виробляється під впливом багатовікових культурно–історичних, геополітичних, природно–кліматичних та інших чинників. Їх зміна детермінує і певну еволюцію ментальних властивостей. Однак саме ментальність долає історичні епохи, зберігає код нації. Вона не може змінитися протягом життя одного або кількох поколінь. Соціальні катаклізми можуть істотно впливати на форму вияву і навіть деформувати окремі риси нації.

2. Цей феномен має, передусім, практичне спрямування: перевірений поколіннями досвід орієнтує людей на те, що слід використовувати і розвивати, а чого уникати, як вижити й утвердитися в довколишньому світі.

3. Ментальність не має внутрішньої диференціації на моральну, політичну та інші складові частини, є цілісним духовним утворенням. Тому її часто визначають як «душу народу» – те, що пронизує всі сфери життєдіяльності людини.

4. Ментальність нації виявляється в домінуючих життєвих настроях, у характерних особливостях світосприймання, у системі моральних вимог, норм, цінностей і принципів виховання; у формах взаємин між людьми та родинних засадах; у ставленні до природи і праці; в національному характері та темпераменті; в різних компонентах культури етносу, в тому числі й політичної.

Ментальність особи, соціальної групи чи нації можна уявити як сукупність певних ментальних настанов. За своєю спрямованістю вони бувають предметними (спрямованими на зовнішній світ) і рефлексивними (орієнтованими на внутрішній світ людини). Як перші, так і другі світосприймальні настанови диференціюються на споглядальні (пасивні) й активні, спрямовані на заміну або перетворення сприйнятого.

Однією з проблем стала типологізація менталітету. Дослідники виділяють наступні *типи ментальності*:

1) індивідуальна;
2) групова;
3) народна, національна;
4) цивілізаційна.

Слід звернути увагу на наявність континуїтету між даними типами ментальностей. Так, наприклад, групова ментальність у соціокультурному контексті – це відображення сукупного культурно–історичного, національного та соціального досвіду, що переломлюється у свідомості конкретної особистості[18].

Широко ведуться дослідження і щодо внутрішньої структури менталітету.

Менталітет:

1) партикулярна культура
2) «духовна самість»
3) соціальний відгук
4) метасоціальний рівень

Партикулярний рівень, або несвідоме, відображає загальні тенденції приватного життя і багато в чому зумовлює формування особистості та її соціальних ролей, а також характер взаємовідносин з іншими індивідами. Це звичайні побутові відносини, ритуали, соціальні норми, цінності, оцінки, тобто частково нерефлексований світ соціальних взаємодій.

«Духовна самість» – культура конкретної соціальної спільноти, її специфіка, адаптивні здібності. Все це здійснюється на рефлекторному рівні.

Соціальний відгук – це реакція спільноти чи індивіда на політику, державну владу, реформи тощо.

Метасоціальний рівень – це етнокультурна орієнтація назовні з паралельним оберненням всередину себе (наприклад, національна ідея, яка має до того ж велику післядію)[19].

Таким чином, видно, що в поняття «менталітет» включені як елементи побутової, так і теоретичної свідомості. Це робить трактування поняття «менталітет» близьким до трактування поняття «суспільна свідомість», яка розуміється як масова (наявна, реальна свідомість у певному, історично зумовленому поєднанні синтезує елементи побутової і теоретичної свідомості).

У цілому ж можна сказати, що у визначенні та вивченні менталітету не існує стійкої методології. Деякі суспільствознавці вбачають у цій розмитості не тільки слабку сторону, але й певну перевагу – методологічну пластичність, яка відкриває перед дослідником нові можливості[20]. У будь–якому випадку численні спроби ввести поняття «менталітет» у більш–менш жорсткі рамки так і не призвели до успіху: в одних випадках воно змикається з поширеним, але настільки ж нечітким поняттям «суспільна свідомість», а в інших – зводиться до опису найпростіших психічних реакцій.

6.2. Особливості етнічної самосвідомості наших предків–слов'ян. Уява про суспільство і соціальна стратифікація, влада

429 р. до н. е. став поворотним для Афін. Цього року Перікл, тридцять років пробувши на чолі Афін, помер від чуми, що спустошувала місто. Відтоді могутність Афін відчутно підупала.

Того року Софокл поставив свою найвидатнішу, як вважає більшість критиків, трагедію «Цар Едіп». Іноді її розглядають як авторську засторогу співвітчизникам про небезпеки гордощів та влади, проте її центральною темою є проблема ідентичності.

П'єса починається з чуми, але ця пошесть спустошує не Афіни, а Фіви. Скоро ми довідуємось, що її наслали боги, караючи за нез'ясоване давнє вбивство фіванського царя Лая. Невдовзі після вбивства, йдучи в Дельфи, Едіп зайшов до Фів і визволив місто від страху перед Сфінксом, правильно відповівши на його загадки. Едіп став царем, одружився з царицею–вдовою Йокастою і мав від неї четверо дітей, двох хлопців і двох дівчат.

На початку п'єси Едіп обіцяє, що дізнається, хто той нечистий, що накликав пошесть на місто, і відправить його у вигнання. Цар посилає за сліпим ясновидцем Тіресієм, але Тіресій неясно відповідає, ніби саме він, Едіп, – той нечистий, якого слід вигнати. Едіп підозрює, що отак звинуватити його Тіресія намовив інтриган Креонт, брат Йокасти. Але Йокаста вгамовує їхню сварку і розповідає, що її колишній чоловік Лай був убитий розбійниками там, «де сходяться три дороги». Ці слова нагадують Едіпові ту мить, коли він убив кількох чужинців. Один чоловік, проте, вижив і, повернувшись до Фів, просив, щоб йому доручили пасти худобу. Едіп звелів його привести, прагнучи дізнатися, що сталося з Лаєм.

З Корінфа прибув посланець і повідомив, що Поліб, цар того міста й Едіпів батько, помер. Це спонукає Едіпа пояснити, чому він так давно покинув Корінф, аби ніколи не повертатися до нього. Дельфійський оракул провістив, ніби Едіп уб'є сво-

го батька та одружиться з матір'ю. Навіть тепер він не може повернутися до Корінфа, боячись одружитися зі своєю матір'ю Меропою.

Але корінфський посланець приніс Едіпові ще одну несподівану звістку. Едіп, – зрештою, не син корінфського царя і цариці. Він був найдою, якого передали царському подружжю, оскільки воно не мало дітей, і передав його не хто інший, як сам посланець у ті далекі часи, коли він іще випасав отари на горі Кіферон. Якби посланець не забрав його від свого колеги, фіванського пастуха, Едіп помер би від сонця і негоди; його маленькі ніжки розпухли від ременя, що проткнув їх, звідси і його ім'я, Едіп (з опухлими ступнями). А хто той фіванський пастух і де він узяв дитину з проколотими ступнями? Йокаста збагнула страшну відповідь і благає Едіпа не розпитувати далі. Едіп наполягає. Він повинен дізнатися, «хто він». Йокаста вибігає і вішається. Едіп вигукує:

Хай вибухне, чим хоче. Знать повинен я,
Відкіль мій рід, хоч би й який нікчемний він.
Це їй – з жіночим марнолюбством – соромно,
Що, мабуть, я низького був походження.
Я – Долі син, що благом обдаровує,
Й мене нічим не можна понеславити.
Вона для мене мати, місяці ж – брати,
Знайшовши низько, високо поставили.
Такий мій рід, і вже не буду іншим я,
Та знати мушу про своє походження.

Привели фіванського пастуха. Він виявився тим самим чоловіком, що втік, коли був забитий Лай, і саме тим чоловіком, який багато років тому передав дитину корінфському посланцеві на горі Кіферон, урятувавши її від смерті просто неба. Спершу неохоче, а потім, відчуваючи дедалі більший жах, фіванський пастух відкриває правду: він був вірником Лая та Йокасти; вони дали йому дитину, щоб він заніс її на гору Кіферон; причиною стало оракулове пророцтво; дитиною був син Лая та Йокасти.

Едіп вибігає, побачив, що Йокаста повісилась, і осліпив себе. Решта його життя обернулась на один нескінченний пошук, спершу у Фівах, потім у вигнанні разом з Антігоною, розгадки своєї дивовижної долі, аж поки в гайку Евменід у Колоні поблизу Афін сама земля поглинула його, і такою своєю смертю Едіп навіки освятив Афіни. Такою була остання поетова думка в 406 р. до н.е. наприкінці його довгого життя[21].

У Софокловій п'єсі є багато мотивів і кілька рівнів. Але всю п'єсу пронизує питання ідентичності, як колективної, так і індивідуальної. «Я хочу знати, хто я»: відкриття самого себе становить рушій п'єси і внутрішній сенс усієї дії. Але кожне «Я», відкрите Едіпом, є ще й соціальним «Я», категорією і роллю, навіть коли воно виявляється хибним для Едіпа. Тільки після страшного відкриття, «хто він насправді», Едіп передбачає сенс своєї долі. Він не щасливий володар, не звичайний чоловік і батько, не рятівник рідного міста. Натомість він обертається на гидку прояву, вбивцю, низькорідного раба, чужинця, сина Долі. Тільки наприкінці життя він спроможний бачити те, чого не міг роздивитися, коли ще мав очі, чого сам він не «бачив», зате добре бачив сліпий провидець Тіресій. Він стане другим Тіресієм, ще одним ясновидцем, пережиті страждання і його незвичайна доля дадуть йому силу зцілювати й рятувати[22].

У Софокловій драмі Едіп проходить через низку категорій і ролей. Ці категорії та ролі становлять, водночас, і ті численні колективні ідентичності, добре відомі грекам V ст. до н.е. Стародавні греки, навіть якщо й не мали досвіду царювання або вбивств, то були непогано обізнані з символічним та міфічним значенням цих дій і вчинків. Сама незвичайність остаточної Едіпової долі робила близькими і зрозумілими ті хибні ролі, які він послідовно «прибирав».

Едіп, як і решта героїв, чиї вчинки були драматизовані афінськими трагіками, репрезентував нормальну людину, що потрапила в незвичайні обставини і вирізнялася своєю неповторною долею. Він зоставався нормальним, поки ролі, які він прибирав, перше ніж з'ясувати свій рід, відповідали тим численним колективним ідентичностям та «розміщенням». Як і решта героїв, Едіп мав низку таких ролей–ідентичностей: батько, чоловік, цар і навіть герой. Його індивідуальна ідентичність здебільшого й складалася з тих соціальних ролей та культурних категорій – або принаймні здавалося так, доки відкрилася правда. Тоді його світ став догори дригом, усі давніші ідентичності виявились несправжніми.

Міф про Едіпа яскраво висвітлює проблему ідентичності. Він показує, яким чином «Я» складається із розмаїтих ідентичностей та ролей – родинної, територіальної, класової, релігійної, етнічної та родової. Він показує також, як кожна з цих ідентичностей спирається на соціальний поділ, який можна змінити, а то й скасувати. Розкриття таємниці Едіпового народження переконує, що до нашого матеріального світу підступає інший, невидимий світ, ставить догори дригом його соціальні категорії і руйнує знайомі всім ідентичності.

Що ж то за категорії та ролі, з яких ,звичайно, складається кожне нормальне «Я»?

Найочевиднішою і найголовнішою є категорія роду, поділу на статі. Ця категорія якщо й не незмінна, то загально поширена й переконлива. Класифікація за родом стає основою інших відмін і підпорядкувань. Наш рід численними невидимими і явними шляхами визначає як нас самих, так і ті можливості й винагороди, що припадають нам у житті. Водночас, сама універсальність і всеосяжність диференціації за родом робить її менш придатною і переконливою основою колективної ідентифікації та мобілізації. Попри розвиток фемінізму в деяких країнах, родова ідентичність, що обіймає всю землю, неминуче видається слабшою за інші види колективної ідентичності і сприймається в сучасному світі як щось певне і звичайне. Родове розмежування, географічно поділене, класово та етнічно фрагментоване, мусить бути пов'язане з іншими, згуртованішими ідентичностями, щоб мати спроможність надихати колективну свідомість і спонукати до колективних дій.

Друге місце посідає категорія простору або території. Місцева та регіональна ідентичність не менш поширена, надто в доновітні періоди. Локальності та регіональності, здається, властива та сила гуртування, якої здебільшого бракує диференціації за родом. Але зовнішні ознаки часто оманливі. Регіони легко фрагментуються на місцевості, а місцевості можуть легко розкладатись на окремі поселення. Вкрай рідко можна спостерігати могутній і згуртований регіональний рух, як, приміром, у Вандеї під час Французької революції, проте в цьому випадку єдність, певне, зумовлювалась ідеологією не менше, ніж належністю до регіону. В більшості інших випадків «регіоналізм» нездатний забезпечити мобілізацію свого населення з його окремими наріканнями та осібними проблемами. Крім того, регіони дуже важко визначити географією; часом у них декілька центрів, а кордони розмиті[23].

Третій тип колективної ідентичності – соціоекономічний, категорія соціального класу. Едіпів страх виявитись «народженим у рабстві» відображає страх давніх греків перед рабством і злиднями, – страх, що часто ставав рушієм політичної дії, навіть коли рабство поступилося кріпацтву. В Марксовій соціології клас – це найвища і єдина справжня форма колективної ідентичності, єдиний рушій історії. Певні різновиди соціальних класів – найрізноманітніші аристократії, буржуазія, пролетаріат – часом стають основою рішучих політичних і воєнних дій. Часом, але не завжди і навіть не часто. Об'єднані дії аристократії трапляються рідше, ніж конфлікти між окремими фракціями в межах аристократичної верстви. Конфлікти між окремими групами та фракціями національної буржуазії – явище досить поширене (згадаймо лишень Французьку революцію), вже не кажучи про конфлікти між буржуазією різних націй. Щодо робітничого класу, то попри велике поширення міфу про інтернаціональне братерство пролетаріату, не менш важливим і поширеним є міф про єдність робітників у межах даної нації, дарма що робітники поділяються за окремими промисловими секторами і за рівнем кваліфікації. Робітничі революції майже такі самі рідкісні, як і селянські; нормою і для робітників, і для селян є спорадичні, локальні бунти.

З огляду на властиві соціальному класові обмежену емоційну привабливість і брак культурної глибини, його важко трактувати як основу тривкої колективної ідентичності. Чи то ми разом із Марксом визначатимемо «клас» через його стосунки до засобів виробництва, чи то разом з Вебером – як сукупність тих, що мають на ринку однакові шанси на успіх, – існують виразні межі для будь–яких спроб використати клас як основу чуття ідентичності або спільноти. Класи, як і родові групи, часто територіально розпорошені. До того ж класи, здебільшого, є категоріями економічного інтересу, а звідси і їхній додатковий поділ відповідно до величини прибутку й рівня кваліфікації. Окрім того, економічні чинники з плином часу зазнають швидких змій, тож і сподівання утримати різні економічні групи в межах спільноти з класовою основою будуть, либонь, украй непевні. Економічний егоїстичний інтерес, як правило, не становить основи стабільної колективної ідентичності.

Є, проте, ще один аспект класової ідентичності, який, водночас, і сприяє, і перешкоджає утворенню стабільної спільноти. Слово «клас» означає соціальні відносини. У даній суспільній формації завжди є два, а то й більше класів, що конфліктують між собою, а це, як показує досвід вивчення культури робітничого класу в Британії, допомагає увиразнити класові особливості, а звідси й ідентичності. Водночас, за визначенням, така класова ідентичність обійматиме тільки частину прив'язаного до даної території населення. Щоб виникла повніша колективна ідентичність, яка охоплювала б усе населення тієї території, вона доконечно мусить мати іншу природу, ніж ідентичність, заснована на класових або економічних інтересах. Такі широкі колективні ідентичності можуть навіть становити виклик вужчим класовим ідентичностям, імовірно, й підкопуватимуть, і розколюватимуть їх, спираючись на зовсім інші критерії поділу на категорії.

Саме це досить часто й трапляється. І релігійні, і етнічні ідентичності намагаються ввести більше, ніж один клас, до спільнот, створених на своїй основі. Релігійні спільноти, що прагнуть стати Церквою, звертаються до всіх елементів даного населення, а то й переступають етнічні кордони. Вони проповідують або всій нації, або всьому світові і ніколи не звертаються до якогось окремого класу, навіть коли на практиці релігія призначається одному класові або ж поширюється саме серед од-

ного класу. Маздакізм V ст. н.е. в сасанідській Персії безперечно був рухом за соціальну справедливість, призначеним для нижчих верств, проте загалом промовляв до всіх. Так само й англіканство в Англії XVIII ст. призначалося переважно для вищої й середньої верств, хоча у принципі було відкрите кожному англійцеві. Численні розмаїті форми «класової релігії», відзначені Вебером, вказують на тісні зв'язки між класовою та релігійною ідентичністю і частий «перехід» від однієї до другої.

І все–таки «релігійна ідентичність» ґрунтується на інших критеріях, цілком відмінних від критеріїв «соціального класу», і постає із зовсім іншої сфери людських потреб і дій. Якщо класова ідентичність виростає зі сфери виробництва та обміну, релігійна ідентичність походить зі сфери спілкування та гуртування. Релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об'єднати в одній громаді вірних усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей і традицій віри та ритуалу, сукупно чи посиланнями на позаемпіричну реальність, хоч яку знеособлену, й ознаками спеціалізованої організації, хоч якої слабенької[24].

Релігійні спільноти часто тісно пов'язані з етнічними ідентичностями. Тим часом, як «світові релігії» прагнуть переступити й скасувати етнічні кордони, межі більшості релігійних спільнот збігаються з межами етнічних груп. Вірмени, євреї та амхари–монофізити становлять класичні приклади такого збігу, так само як і копти до завоювання арабами Єгипту. Цей зв'язок може бути й тіснішим. Те, що зароджується як чисто релігійна спільнота, може завершитись як винятково етнічна спільнота. Друзи, розкольницька мусульманська секта, заснована в Єгипті, проте переслідувана там, помандрувала в гірські твердині Лівану, охоче приймаючи до своїх лав персів, курдів, а також арабів десь упродовж десяти років на початку XI ст. Та від смерті Баха'ал–Діна (п. 1031р.), останнього з великих учителів, неофітів уже не набирали. Членство в громаді стало фіксованим, головним чином через страх перед релігійними ворогами ззовні. Спільнота вірних не дозволяла ні вступати до секти, ні виходити з неї. Невдовзі друзи стали громадою, об'єднаною спільністю походження та території, отже, бути друзом сьогодні – це належати до «етнорелігійної» спільноти.

Навіть у наші часи багатьом етнічним меншинам притаманні сильні релігійні зв'язки та символи. Католики й протестанти в Північній Ірландії, поляки, серби, хорвати, мароніти, сикхи, сингальці, карени та перси–шиїти належать до тих численних етнічних спільнот, ідентичність яких спирається на релігійні критерії диференціації. І тут знов–таки, як показує Джон Армстронг, дуже легко «перейти» від одного типу ідентичності до другого, часто ці ідентичності накладаються одна на одну. Протягом більшої частини людської історії сфери–близнята релігійної та етнічної ідентичності були якщо й не тотожні, то дуже близькі. Кожен народ у давнину мав своїх власних богів, священні тексти, ритуали, священиків і храми, навіть коли меншина або селянство мусили ще й поділяти панівну релігійну культуру своїх господарів. Навіть у Європі на початку середньовіччя й на Середньому Сході світові релігії, іслам і християнство, часом ділилися на етнічно відокремлені церкви або секти, що й сталося спершу з вірменами і коптами, а згодом з персами–шиїтами. Хоча цього не можна приписати самій етнічній природі, є досить переконливих випадків, аби припустити існування міцних зв'язків між формами релігійної ідентичності – навіть у межах світових релігій – і етнічними поділами, і спільнотами.

Проте при аналізі слід ясно розрізняти два види культурної колективної ідентичності. Релігійна спільнота може, зрештою, розколоти етнолінгвістичне населення, як сталося серед швейцарців, німців і в Єгипті. Релігійний розкол довгий час перешкоджав формуванню сильної і тривкої етнічної свідомості серед такого населення – аж поки доба націоналізму спромоглася об'єднати спільноту на новій, політичній основі. Так само і світові релігії, наприклад, буддизм та християнство, хоч і можуть бути пристосовані до вже наявних етнічних спільнот, що їх вони своєю чергою покріплюють, як–от у Шрі–Ланці та Бірмі, здатні ще й стирати етнічні відмінності, що й сталося з кількома варварськими народами, – наприклад, англами, саксами та ютами в Англії, – коли ті навернулися до християнства і злилися з сусідніми народами.

Розглянувши сутність ідентифікації як методологічного аспекту розглядуваної проблеми, тепер мені хотілося б зупинитися на деяких аспектах ментальності нашого народу, почавши з наших предків.

Являючись глибинним прошарком психологічної організації соціуму, ментальність, як вже вказувалося, є спільною для всього народу. Погляди вченого монаха–літописця і простого землероба або ремісника XI–XIII ст., звичайно, дуже відрізняються. Але при всьому тому вони сучасники. Відповідно, є такі матерії, які вони уявляють собі приблизно однаково. Адже розмовляють однією мовою, проживають в одній місцевості. Крім того і монах–книжник не з народження став таким. Був він колись і маленьким, не вмів читати, усмоктував інформацію про світ із розмов старших, із казок, міфів, легенд, які слухав і маленький князь, і маленький холоп. Та й у дорослому житті не все приходило в його голову з книг; він спостерігав за життям, засвоював правила поведінки, які склалися в суспільстві, намагався знайти своє місце у світі. Таким чином, повсякденні загальнонародні уявлення входили в його свідомість більш ґрунтовно і глибоко, ніж прочитане в книжках. Природно, у процесі «навчання книжного» багато першопочаткових уявлень будуть замінені літературними, але не всі. Багато збережеться незайманим. Багато тільки натягне маску нового, з–під якої будуть проглядати риси звичайних простонародних понять. Так, наприклад, в літописанні середньовічний автор при всьому бажанні не міг притримуватися тільки ідей візантійської історіософії, сама описувана дійсність диктувала свої правила. Приховане розуміння суспільного устрою, яке відрізняється від теоретичного, постійно проявляється у вчинках героїв, судженнях, слововжитку.

Уява про соціальну стратифікацію. Однією з самих суттєвих сторін картини світу є уява про соціальну стратифікацію. Структура давньоруського суспільства неодноразово притягувала увагу дослідників. У процесі цих досліджень учені не раз торкались того, як сама середньовічна людина сприймала сучасне йому суспільство. Однак робилося це мимохідь. Далеко не завжди існувало розуміння того, що об'єктивний поділ суспільства на групи і уява про цей поділ людей, які складали соціум, – різні речі. Спеціальних робіт на цю тему в українській історіографії практично немає. Разом з тим, вивчення уявлень про соціальну стратифікацію надзвичайно важливе як для розуміння специфіки давньоруської суспільної свідомості, так і для пошуків нових шляхів вирішення старих проблем соціальної і політичної історії.

На відміну від ідеологів західного середньовіччя, побудова суспільства не стала предметом соціальних роздумів для руських книжників. Тому потрібно було застосовувати непрямі дані, що зустрічаються в широкому комплексі джерел. У «Повчанні філософа, єпископа білгородського» проти п'янства, автором якого вважають свя-

щеника Григорія, який жив у XIIст., написано таке звертання до пастви: «Придите вси мужи вкупе и жёны, поповьи и людье, и мниси и бельци, богати и убозни, домашни и пришельци»[25]. Значеня цього звертання зрозуміле: «Всім, всім, всім!» Як видно, єпископ структурує суспільство за допомогою бінарних опозицій: чоловіки – жінки, попи – люди, біле духовенство – чорне, багаті – бідні, місцеві жителі – прийшлі. Для Григорія всі люди поділяються за статевою ознакою, за їхнім ставленням до церковної організації, за майновим становищем, за їхнім становищем відносно міської общини.

Поділ на чоловіків і жінок є, звичайно, давнім. Це усвідомлювалося ще за первіснообщинного ладу, і знайшло свій вираз в інституті «чоловічих союзів», генетично пов`язаних з обрядом ініціації.

Інша справа – протиставлення духовенства мирянам. Не дивлячись на те, що формально воно зберігається і до сьогоднішнього дня, сучасній людині важко уявити справжні масштаби, які мав цей поділ у середньовіччі. Навряд чи прийде сьогодні в голову комусь ділити так людей. Інша справа в Давній Русі. Велика кількість монастирів, храмів і церков створювала такі умови, за яких проглядалася чітка різниця між способом життя духовенства і мирян. Церковна організація була настільки ґрунтовно включена в життя суспільства (не стільки, правда, на світоглядному, скільки на побутовому рівні), що згадка пар духовенство – миряни і монахи–бельци одразу ж після чоловіків і жінок досить характерна.

Не менш значущим для давньоруської свідомості є протиставлення багатих і бідних. Опозиція ця мала місце і в Західній Європі. Поряд з протиставленням «клірик – мирянин» вона з`явилася в ранньому середньовіччі і може вважатися однією з основних.

Протиставлення «домашні» – «прийшлі» бере початок, мабуть, з протиставлення «свої» – «чужі». Слід відмітити, що у зверненні Григорія реальне протиставлення зняте, адже рівною мірою він звертається і до тих, і до інших. Зроблено це для того, щоб підкреслити загальний зміст фрази, яка звично вказує на те, що єпископ звертається до всіх людей без виключення.

У наведеному уривку незрозуміла відсутність у схемі очікуваного нагадування поділу на рабів і вільних, яке, звичайно, вважається одним із найхарактерніших для епохи раннього середньовіччя. Виникає запитання – чому в цьому зверненні, що претендує, як видається, на те, щоби вичерпати всі значні »класифікації», ігнорується поділ за принципом особистої свободи? Можливу відповідь можна віднайти в літописній розмові про хрещення князя. Князь Володимир теж звертається до «всіх, всіх, всіх»: «Аше не обряшется что заутра на реце, богатъ или убогъ, или нищь, или работенъ – противникъ мне да будет»[26]. Багатий тут одночасно протиставлений бідняку і рабу. Не дивлячись на те, що у фразі використані чотири терміни, загальна її побудова, тим не менш, залишається двухчленною: з одного боку багатий – з іншого «убогъ, или нищь, или работенъ». Таким чином, майнове благополуччя протиставляється соціальному неблагополуччю в будь–якій його формі – чи то бідність, чи то рабський стан. Видно уява про соціальну неповноцінність на Русі достатньо серйозно відрізнялась від звичних нам хрестоматійних форм, що беруть своє походження з античної епохи. О.Я.Гуревич відзначає, що чітка опозиція «раб–вільний», яка дісталася країнам Західної Європи у спадщину від римського права, поступово змінилася там розмитістю межі між цими двома поняттями і соціально–правовою строкатістю. В Київській Русі, де антична спадщина мала набагато менший вплив, а римсь-

ке право і зовсім було невідоме, таку соціально–правову строкатість можна констатувати з самого початку. Протистояння «раб–вільний» у класичному вигляді було не притаманним для мислення давньоруської людини. Як видно з наведених уривків, воно не мало значення самостійного принципу, а виступало в комплексі з іншими критеріями (майновими, походження), що складали в кінцевому результаті характерну для общини опозицію повноправний – неповноправний («убогий»). Свобода і залежність не мислилися абсолютними, але були притаманні людям у тій чи іншій мірі. Звідси велика кількість соціальних термінів, які описують становище людини дуже часто в несумісних площинах. Без чіткого поділу використовувались терміни, які відносилися до майнового статусу, політичного становища, професії тощо. Особливість ця була зазначена ще В.І.Сергієвичем, який написав, що «наша древня термінологія не відзначається великою визначеністю; одне і те ж слово нерідко вживається в нас у різних значеннях»[27]. Жодному досліднику не вдалося прослідкувати беззаперечну логіку їхнього вживання. З цього, звичайно, не можна робити висновку, що логіки не було, але те, що вона відрізнялася від сучасної, – це беззаперечно.

Що можна сказати про цю логіку? Перш за все те, що в міркуваннях не дотримувався закон, який вимагав вживати при діленні понять тільки одне обґрунтування, а також ряд інших правил формальної логіки: не витримувалось правило пропорційності, члени поділу не завжди взаємо виключали один одного тощо. Це, швидше, не логічний поділ, а угруповання, що підпорядковувалося не законам формальної логіки, а практичній життєвій необхідності. Подібне угруповання, у принципі, знайоме і сучасній людині. Так, наприклад, у магазині, де продається одяг, як правило, існують відділи чоловічого, жіночого та дитячого одягу. Якщо розмірковувати формально, логічно, можна зробити невірний висновок, що діти не мають статі, але в буденному житті нас це не бентежить. У середньовічній свідомості подібні нестрогі логічні зв'язки були досить поширеними. Про це часто забувають дослідники, які поводяться з середньовічним матеріалом так, ніби все в ньому обов'язково повинно підпорядковуватись строгим правилам сучасної наукової думки. Інша важлива риса логіки формування образу суспільства в давньоруській суспільній свідомості – використання пар–схем, бінарних опозицій –«Духовенство – миряни», »чоловіки – жінки», «багаті – бідні». У Західній Європі в XI ст. отримує поширення теорія про трьохскладову побудову суспільства. Всебічний розвиток вона знайшла в працях єпископів Адальберона Ланського і Герарда Камбрезійського. Згідно з цією теорією «боговстановлене суспільство, що складає у певному розумінні «єдине тіло» – християнську церкву, розділялося в дійсності на три категорії, так звані ордо: одні складали ті, хто молився – духовенство (oratores), другі– ті, хто захищав із зброєю в руках церкву – воїни (bellatores); на кінець «трудящі» – ті, хто обробляв землю (laboratores)[28]. На думку етнолога Ж.Дюмезиля, такий спосіб структурування має глибокі коріння в давньому світогляді всіх індоєвропейських народів. Український історик М.В.Попович віднайшов сліди трьохскладності у слов'янській міфології, пов'язаної з ідеєю світового дерева[29]. Однак матеріал, що є в наявності, не дозволяє говорити про вплив її на уяву в побудові суспільства. Пануючим структуруючим прийомом стало все ж таки парне протистояння. Нічого подібного на указану троїсту систему не з'явилося в Русі ще й тому, що в цій схемі групи виділялися за принципом виконуваної ними суспільної функції. Завдання селянина – обробляти землю для лицаря і священика, священик турбується про душі лицаря і селянина, а лицар захищає селянина і священика від ворогів. У свідомості людини Київської епохи

такий розподіл навряд чи був можливий. У давньоруському суспільстві до XI–XII ст. не склалося ще груп з постійно визначеними функціями. Захист від зовнішніх ворогів здійснював весь народ, тобто практично ті люди, які займалися селянською працею. Носієм релігійного авторитету, як буде видно далі, виступав, особливо на початковому етапі, в більшій мірі князь. Бачити в церковній організації захисницю перед Богом значна частина народу, яка не розірвала до кінця з язичництвом, не могла. Звичайно, деякі елементи функціонального поділу мали місце, але рівень розвитку не дозволяв їм висунутись як визначальні.

Вказані особливості соціальної логіки, особливо відсутність єдиного критерію виділення груп, властиві суспільствам, які знаходяться на перехідному етапі розвитку і не мають у силу цього такої структури. Відсутність стійкої структури проявляється і в уже відзначеній нечіткості термінології, і у відсутності державного закріплення наявних соціальних груп.

Найкраще ця особливість давньоруського суспільства виражена В.І.Сергієвичем: «Давня Русь не знала станів. Вони зародилися тільки в московську епоху; в часи попередні можна спостерігати лише слабкі їх зародки. До утворення Московської держави все населення руських князівств, з точки зору права, було єдиною масою, різні верстви якої відрізнялися одна від одної достоїнством, а не правами і обов'язками. Станової різниці, що прив'язувала відомі класи суспільства до відомих занять, ще не було: від князя до останнього вільного кожен міг бути воїном, чиновником, мати земельну власність, займатись торгівлею, промислами. Кожен мав право на все, але одному вдавалося більше, ніж іншому, а тому він виділявся як людина «краща»; хто залишався позаду всіх, той характеризувався епітетом «меншої» людини. Таким чином, виникла ціла драбина якісних відмінностей одного і того ж роду вільних людей. Сходинки цієї драбини не були замкнутими: в міру поліпшення фактичної ситуації людина сама по собі піднімалася на наступну сходинку і навпаки»[30]! Я дозволив собі настільки обширну цитату тому, що, крім ствердження незалежності соціальної стратифікації від держави, В.І.Сергієвич висловлює досить цінний висновок з питання, складність якого була мною визначена вперше. А саме з приводу основ структурування або критеріїв поділу давньоруського суспільства. Як було вперше сказано, єдиного критерію не існувало, визначити його неможливо. Але зрозуміти пануючий принцип, «філософію» їхнього підбору, який існував у давньоруській суспільній свідомості, можна. Соціальні групи відрізнялися одна від іншої достоїнством. За всієї різниці ці критерії якісні, тобто неформальні, наглядні для сприйняття. До якісних неформальних критеріїв можна віднести, наприклад, багатство, походження, місце проживання, професію тощо. Соціальні групи виділялися (групувалися) з одного чи зразу з кількох критеріїв.

Як було вже зауважено, однією з самих давніх, поширених і стійких конструкцій у людській психіці є протистояння «свої – чужі». Це бінарна опозиція, за допомогою якої новонароджена дитина відтворює першу орієнтацію у світі, а первісна людина в далеку давнину зробила перший крок до розвитку свідомості. Вона і сьогодні продовжує залишатися визначальною в соціальному світогляді. У давньоруському суспільстві з даним протиставленням найчастіше всього виявлявся пов`язаним термін «люди»! «Люди» – це землеробське, ремісниче і торгове населення окремих земель, основна маса вільного населення, як міського так і сільського.

Слово «людина» походить від кореня leudh –«рости», за допомогою якого стародавні індоєвропейські спільноти визначали сферу «свого», «вільного», протистав-

ляючи її сфері «чужого» та «ворожого». В пам'ятках писемності область значень цього слова знаходиться приблизно в тому ж руслі. В.В.Колесов визначає його змістовне навантаження в руській мові X–XIII ст. так: «Люди самостійні, здатні до якоїсь справи чоловіки, вільні і «свої», об'єднані спільним вождем і справою, підпорядковані світському закону»[31]. За лінгвістичними даними, уява про «людей», «своїх» була тісно пов`язана з поняттям «свобода», «власність», «община». Слова «свій», «свобода», «власність» етимологічно відносяться до зворотнього або присвійного займенника SWOS–, що відноситься до будь–якого члена даного колективу і виражає взаємно–зворотні відносини, і є, таким чином, однокорінними. Якщо уявити собі світогляд общинника, подивитися на світ його очима, то вільним для нього буде, перш за все, «свій». «Чужий» у закритий общинний світ міг потрапити під виглядом подорожуючого чи полоненого раба, він не свій, своїх позбавлений, нічого немає, в тому числі майна і прав, і, відповідно, він не «вільний» у межах даної общини. Тобто «вільний», що має «своїх», має частину в «собі» – колективній власності, відповідно повноправний член общини. Протиставлення «своїх», як людей, всім іншим має численні етнографічні паралелі. Сама назва багатьох народів саме так і перекладається – «люди». На Русі це поняття розвивалося іншим шляхом. Воно не перетворилося в етнонім, а стало назвою найбільш численної соціальної групи. З часом воно стало застосовуватися для позначення не тільки «своїх», але і «чужих». Так киянин, наприклад, міг сказати не тільки «люди київські», але і «люди новгородські».

Як було показано російським дослідником І. Я. Фрояновим, термін «люди» охоплював як міське, так і сільське населення. У політичному і економічному розумінні воно постає нероздільним. Це закономірно тому, що повсякденна діяльність, майнове і правове становище були єдиними. І ті, й інші володіли однаковим правом брати участь у вічі, і сумісно виступали в ополченні. Однак, не дивлячись на відсутність формально–юридичної різниці, різниця між містом і селом все ж давала про себе знати. Міські жителі вважалися (і, мабуть, у дійсності були) більш культурно розвинуті. Сільський житель виявився в масі своїй простіший. Преподобний Спірідон, який багато літ добросовісно випікав проскури в монастирській пекарні, наведений автором Києво–Печерського патерика в якості прикладу святої простої душі, що не мала ні хитрості, ні лукавства « въ серьдци». Він «бяше невеже словом», хоча і не розумом. Причина настільки привабливої простоти вказана вченим книжником абсолютно чітко: «не от града прииде в чернечевство, но от некого села»[32]. Про деяку культурну консервативність сільських жителів свідчить археологічний матеріал. Так, наприклад, стародавній звичай хоронити в курганах найдовше тримався в селі , там і в XI–XII ст. виконували старий язичницький обряд, у той час, як міське населення ховало померлих на нових християнських кладовищах.

Завдяки тому, що «люди» складали основну масу населення Давнньої Русі, світогляд вільного рівноправного общинника був головним для всієї суспільної свідомості епохи. Становище цієї соціальної категорії мислилося як посереднє, як певна точка відрахунку, відносно якої визначалися «лутшие» і «убогие». Виявлявся цей вплив і в інших областях. Наприклад, у ставленні до праці. Рядове вільне людство, як правило, вело трудовий спосіб життя, тому соціальна оцінка праці на Русі XI–XIII ст. була висока, в цілому вище, ніж у Західній Європі, де ставлення до селянської праці було подвійним, і розуміння важливості селянської праці часто йшло поряд з вкрай негативним ставленням до неї. На Русі нічого подібного не спостерігалося. Навпаки, в Ізборнику 1076р. сказано: «Любяй дело бес печали перебываеть»[33].

У «Повчанні» Володимир Мономах вказує на працю, взагалі, як на один з основних показників доброчесності. Образи сільської праці використовувалися давньоруськими письменниками для зображення самої позитивної людської діяльності, включаючи і християнізацію Русі: «якоже бо се некто землю разорить, другые же насееть, ини же пожинають и ядять пищу бескудну, тако сь – отець бо сего Володимиръ землю взора и умеччи, рекше крещениемъ просветивъ, сь же насея книжными словесы сердца верных людий, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное»[34]. Відмінність відчувається і в мові. У Західній Європі терміни, що означали селянську працю (rusticatio – селянська праця, землеробство) і неосвіченість, приниженість (rusticitas), виявляються синонімами. В давньоруській мові такого немає. Негативного відтінку набули терміни, що означають соціальну нерівність. Наприклад, «смерд» – прямого зв'язку з сільськогосподарською працею у цієї категорії немає. Волхви також називалися «смердами». У той же час землеробство та інша виробнича праця ніяк не кидали тінь на вільне населення, яке, як вже було сказано, називалося «люди». В церковно–монастирському середовищі праця, поряд з постом і молитвами, була одним з дієвих способів самодисципліни. Приклади цьому у великій кількості можна знайти у Києво–Печерському патерику.

Той, хто якимось чином підвищувався над загальним рівнем посередньої маси вільних общинників, називався «вятшим», «лутшим» або «нарочитим» чоловіком. Ще раз необхідно звернути увагу на те, що визначалася дана соціальна категорія відносно «людей» і була фіксацію погляду на суспільство їхніми очима. Саме в їхньому середовищі вони «были у всех на устах, о них говорили, их нарекали (реку – нарокъ)»[35], серед них вони були кращими, значущими персонами. Оскільки стати над масою можна завдяки різним обставинам, то відповідно багаточисельність критеріїв соціальної стратифікації проявлялася тут повною мірою. Єдине природне обмеження полягало в тому, що перевага повинна була бути проявлена в соціально значущій сфері. До такої відносилась, наприклад, сфера військова. Важливість її була обумовлена широкою участю вільного населення у військових діях в якості народного ополчення. Найбільш яскравим прикладом підвищення на військовій ниві є, звичайно, історія переповідана в «Повісті минулих літ» за 993 р. про юнака, що переміг великого і сильного печеніга. Легендарність її очевидна. В той же час сам факт розміщення її в літописі свідчить, що для сучасників ситуація ця уявлялася абсолютно правдоподібною. «Володимиръ же великим мужемъ створи того и отца его»[36]. Таким чином, мабуть, віддав герою честь, яка підняла його над співгромадянами. Поскільки «лутшие» і «лепшие люди» Давньої Русі, дійсно, повинні були бути чимось значні, епітети, що означали підвищений соціальний статус, не перетворилися в назви станів і ніколи не губили зв'язків зі своїм початковим значенням– «краща, видатна людина». Син «нарочитого» батька, з усією вірогідністю, міг не стати таким, якщо б не був достатньо сміливим, розумним, сильним. Єдина сфера, яка дозволяла передати становище в суспільстві нащадкам – багатство. В теперішній час стало загальноприйнятим фактом, що погляди на багатство, які побутували в давніх суспільствах, значно відрізнялися від сучасних. Крім утилітарного, воно мало сакральне і престижне значення. На думку О.Я.Гуревича, у варварських суспільствах престижне значення навіть переважало утилітарне[37]. Роль авторитету багатства у зміцненні князівської влади в Давній Русі була показана В.І.Горемікіною і І.Я.Фрояновим. Сакральність його прослідкується в самому терміні, етимологічно прив'язаному до слова « Бог». Таким чином, зрозуміло, що матеріальний благоустрій був одним із визначальних факторів соціалізації.

Найкраще показане місце багатства в житті середньовічної людини в «Слові» Данила Заточника: «Зане, господине, богат мужь везде знаем есть, и на чюжей стране друзи держить, а убогъ во своей ненавидим ходить. Богат возглаголеть – вси молчат и вознесут слово его до облакъ, а убогий возглаголетъ – вси на нъ кликнуть. Иже ризы светлы, тех речь честна»[38]. Як видно, крім скарг на побутові незручності, які Данило змушений терпіти із–за бідності, він скаржиться ще і на неповагу, відсутність престижу. Досить неприємно їсти сухий хліб, пити теплу воду, спати під дощем на холоді, накрившись лише ганчіркою, але ще неприємніше не отримувати заслуженої, відповідно до розуму і начитаності, пошани від оточуючих і бачити, як підносять «до облакъ богата несмысленна», подібно до шовкової подушки, набитої соломою[39]. Заточник – людина безумовно талановита, і, як всі талановиті люди, він знаходиться у конфлікті з часом, розуміє різницю між «формою» і «змістом». «Ниш, бо мудр – аки злато в кальни судни, а богат красенъ и не смислить – то аки паволочито изголовие, соломы наткано»[40], а його сучасники, судячи з полемічного настрою твору, – ні. Престижна властивість багатства, видно, проявлялася не тільки тоді, коли воно знаходилося в руках вищої знаті, але і на всіх рівнях суспільної драбини. Навіть печерські монахи, роздавши все майно бідним, ризикували залишитися у похилому віці без допомоги, а після смерті непохороненими. Так, наприклад, Еразм – чорноризець, витративши все своє майно на церковне начиння та ікони, «обнища, вельми и небрегом бысть никемше»[41]. Неповагу до тіла святого Афанасія– затворника, «иже умеръ и пакы въ другый день оживе», пояснено в Києво–Печерському патерику просто: «бе бо убог зело, не имеа ничтоже мира сего, и сего ради небрегом бысть; богатым бо всяк тшиться послужите и в животе, и при смерти».

Висока соціальна престижність багатства поєднувалася в давньоруській суспільній свідомості з подвійною етичною оцінкою. З одного боку, не дивлячись на те, що християнська система поглядів однозначно віддає перевагу бідності перед багатством, засудження забезпеченого існування самого по собі в давньоруській суспільній свідомості непомітно. Швидше навпаки, церква вказує багатим прийнятні форми існування без значних матеріальних затрат і в мирі зі соєю совістю. Для цього необхідно творити милостиню, годувати і захищати вбогих, підтримувати церкву. За такими правилами радить жити «Наказаніє багатим» в Ізборнику 1076р., «Повчання» Володимира Мономаха та ряд інших творів[42]. З другого боку, суворо засуджувалася любов до грошей, скупість. Повчальна історія про це міститься в Києво–Печерському патерику. Якийсь Федір «оставиль убо мирськаа и богатество разда нищимъ и бисть мних и добре подвизася на добродетель»[43]. Потім він піддався спокусі диявола і пожалкував про втрачене багатство. В нього посилилася тривога, що, якщо він довго проживе і занепаде тілом, йому не буде вистачати монастирської їжі, а купити щось ще (видно, це було звичним явищем) він не зможе. Під впливом диявола, який видав себе за товариша, священика Василія, він почав просити у Бога золота і срібла. Старанням того ж диявола Федір знайшов скарб і ледве не втік з монастиря. В кінці кінців діяння диявола були зруйновані. Федір, знайшовши себе в посиленій праці, прогнав наслання. Духовна перемога Федора виразилася в тому, що він втратив любов до золота настільки, що міг сказати князю, де захований скарб[44]. Давньоруська етика не засуджувала багатство, особливо якщо його володар володів ним справедливо за етичними правилами того часу, тобто ділився. Але до бажання його постійно накопичувати ставлення було різко негативним. Багатство було обов[44]язковою умовою знатності. Бідний аристократ, якщо тільки не монах, у Давній

Русі не мислився. Та, власне, і серед монахів справжній аристократ, який вів по–справжньому монашеський спосіб життя, відомий тільки один – князь Микола Святоша, який спочатку колов дрова для потреб монастирської кухні, а потім став наглядачем.

У суспільній свідомості того часу абстрагування поняття знатності ще не зайшло дуже далеко. На думку В.І.Сергієвича, «Звання боярина в давні часи є не чином, що роздавався князем, а найменуванням цілого класу людей, що виділявся серед інших своєю майновою перевагою»[45]. Тієї ж думки дотримувався сучасний російський філолог В.В.Колесов: «У розвитку загальної ідеї знатності спочатку звільнилися від уяви про красу і добро; потім з числа ознак вивелася уява про фізичну силу; насамкінець– уява про особисту велич. Гублячи одну за одною деякі ознаки свого змісту, поняття про здатність розширило свій об'єм, пристосовуючись тим самим до нужд феодального суспільства. «Багатий» може бути «головним», і через те він славиться, – так коротко можна сформулювати середньовічний еталон знатності»[46]. У той же час знатність визначалася не одним багатством, а цілим комплексом параметрів. У число їх також входили родовитість, високе становище в політичній системі, наслідування певному шаблону в поведінці, наявність певної системи соціальних зв'язків. Якщо людина володіла всіма вищеперечисленими якостями, вона вважалася знатною. Вища ступінь знатності визначалася боярським титулом і передбачала виконання керівних функцій у соціумі. За визначенням І.Я.Фроянова, «бояри постають перед нами, перш за все як лідери, що керують суспільством»[28]. Таким чином, знову прослідковується набір якісних, незакріплених офіційно, неформалізованих критеріїв, з яких у різних ситуаціях вирішальним міг виявитися будь–який. Вірогідно, що боярське звання вживалося з певною людиною або родом за тим же принципом, що і найменування «лутших«, «лепших« або «нарочитих« чоловіків – як позначення високого соціального статусу самим суспільством. Джерелом статусу могла бути «честь», яка віддавалася боярину князем, оскільки боярство складало верхівку дружини, але наявність земського боярства не пов'язано з дружиною, показує, що джерело це було не єдиним. Крім близькості до князя, мабуть, велику роль для визначення боярського статусу грала традиція, що брала свій початок із додержавного періоду, пов'язана з певними родами, що вели своє походження від племінної знаті. Система традиційних зв'язків складала силу боярського роду. Недаремно в більш пізній період випробуваною зброєю центральної влади проти боярського свавілля було переселення на нове місце. Тому, не дивлячись на те, що збіднілий боярин (якщо б таке стало можливим) вже, мабуть, не боярин, але й розбагатілий купець у XI–XII ст. навряд чи міг стати боярином. Адже у своєму місті всі знають: він не боярин, а купець, а в чужому, взагалі, і мови іти не може. У літописах зустрічається така інформація: група населення, яка не поступалася боярству за рівнем матеріального благоустрою, але не настільки родовита, іменувалася «житьи люди». Тим не менш, в умовах соціальних зрушень знатність, очевидно, могла бути втрачена або придбана. Про це непрямо свідчить такий термін, що з'явився пізніше, як «діти боярські». Розуміючи умовність терміну, можна, таким чином, припустити, що раніше він міг мати буквальний зміст і означати, дійсно, нащадків збіднілих боярських родів, походження яких дозволяло називатися їм боярами, але за іншими параметрами, можливо, внаслідок збідніння чи інших причин, вони «не дотягували» до настільки високого звання.

Корпоративні зв'язки в пануючих верствах населення не охоплювали всю знать в цілому, а будувалися за іншими принципами. Знать групувалась або навколо певного князя, або за територіальною ознакою. Можна говорити лише про зародження групової самосвідомості знаті як «класу». Відправним моментом для її формування послужила не стільки єдність інтересів, стільки особисті контакти, що розширялися, спільність культурних норм і стереотипів поведінки. Так, наприклад, як не гнівався князь Ізяслав Ярославович на самовільне рішення сина боярина Іоанна щодо постригу в монахи, але саме йому, Варлааму, багато років потому, довірив керівництво Дмитрієвським монастирем, збудованим князем, і який знаходився на спеціальному державному фінансуванні. У Дмитрієвському монастирі, який був задуманий як противага Печерському, де постриг приймали багаті і знатні люди, і ігумен повинен був бути «свій». Уява про те, що князі і бояри складають певну єдність, вищу верству суспільства, починає вже визначатися, хоча ще дуже слабо. Лікар князя Святоші сирієць Петро, переконуючи свого колишнього господаря, який жив у монастирі в добровільній бідності, апелює до того, що такий спосіб життя не притаманний людині його походження: «Кий убо князь се сътвори? Или блаженний отець твой Давидъ, или дед твой Святославъ, или кто въ боарех се сътвори, или сего пути въжделе, разве Варлама, игумена бывшего зде?»[47]. За приклад дивному князю «лечеи» ставить не тільки князів, але й бояр. Однак у повсякденному житті усвідомлення «класової єдності» зустрічалося, видно, досить рідко, тому що горизонтальне соціальне розмежування майже завжди виявлялося слабкіше вертикальних зв'язків: під час частих міжміських чи міжпартійних зіткнень «свої люди» були для представника знаті набагато ближчими і «ріднішими» від ворожого боярина.

Специфіка давньоруських уявлень про соціальну стратифікацію краще всього виразилася в такому феномені культури, як одяг. На думку О.В.Арцихивського, одяг вищих верств суспільства не відрізнявся від одягу основної маси кроєм, а лише якістю використовуваної тканини. Ті ж свитки, чоботи, кожухи. Тільки у рядового населення з простого полотна, грубого сукна, а у багатих з привізних дорогих тканин[48]. За свідченням Льва Диякона, сорочка князя Святослава Ігоревича відрізнялася від одягу його супутників лише чистотою. Знать мала деякі відмінні деталі туалету – багаті пояси, гривни, але кожен із цих елементів мав аналоги і в одязі простолюдина. Таким чином, навіть у зовнішньому вигляді людини Давньої Русі видно було нерозчленованість суспільства, в якому вона жила. Про символіку монашеського одягу писав Кирило Туровський (саме слово «чорноризці» містить вказівки на його особливості). Символічна поведінка Варлама, як вона зображена в «Житії Феодосія Печерського». Вирішивши прийняти постриг, він у багатому одязі в супроводженні прислуги їде до печери, де живуть монахи, і біля входу знімає з себе все і кладе перед старцями. Це символізує відречення від світських принад. Коли ж його батько, «первый у князя въ болярехъ имьньмь Иоан«, вирішує повернути сина, він, витягши його з печери, в першу чергу знімає з нього мантію, клобук – «шолом спасіння» і викидає все це у рівчак. Символічно відновлюючи соціальний статус, Варлаама знову одягають, в «одежю славну и светьлу, якоже е лепо боляромъ». Варлаам, стійкий у своєму рішенні присвятити життя монастирському служінню, «сверже ю долу, не хотя ни видети ея». Його вдягають знову, він скидає – так повторюється кілька разів. Насамкінець Варлама зв'язують і вдягненим все–таки везуть додому. Але він не здається – побачивши по дорозі яму повну багнюки, кидається в неї, з Божою допомогою скидає одяг «и своима ногами попирашеть ю въ кале». Без одягу він продовжує знаходитись і вдома[49].

Подібним чином веде себе преподобний Мойсей Угрин. Протестуючи проти насилля, які творила над ним спокуслива полячка, він теж скидає з себе «многоценныа ризы», в які вона його нарядила. Символіка одягу відобразилася і в поетизованій мові: «ты правдою бе оболченъ, крепостью препоясанъ и милостынею яко гривною оутварью златою оукрасоуяся, истиною обить, смыслом венчаъ»,[50] – сказано в посмертнім слові про волинського князя Володимира Васильковича. Таким чином, вибір одягу для людини XI–XIII ст. не був випадковістю. Тому є підстави вважати відносно слабку диференціацію давньоруського одягу показником відповідного розвитку соціальної структури. В «єдино подібній масі», яким, за виразом В.І.Сергієвича, було руське суспільство у найдавніший період історії, різні верстви суспільства ще не відокремились одні від одних настільки, щоб виникла необхідність демонструвати свою соціальну приналежність за допомогою абсолютно різних підходів до підбору одягу. Знатний вдягався багато і тим демонстрував своє становище, простолюдин – при необхідності бідніше, але одяг був однаковий.

Тепер хотілося би розглянути, яке становище в соцільній картині світу займали ті, кого ми називаємо «соціальними низами». Соціальна неповноцінність може бути виражена у двох тісно пов'язаних між собою формах – бідності і залежності. В різних суспільствах у різні історичні епохи форми ці виступали в різних співвідношеннях. Римське право передбачало поділ людей, незалежно від їхнього матеріального становища, на дві категорії – вільних і рабів.

Західноєвропейське ранньосередньовічне суспільство, наслідувавши античні уявлення, об'єднало їх із власними варварськими. Результатом цього стала соціально–правова строкатість. У число вільних були включені напівзалежні категорії, хоча, разом з тим, між напівзалежним і рабом лежала велика прірва. Причиною цього було те, що Римська двочленна схема не вичерпувала всієї багатосторонності суспільних відносин у варварському суспільстві. Як пише О.Я.Гуревич, «в очах законодавців, так і хроністів, населення ділилося на «знатних», «благородних», «кращих», «людей середнього достатку», «нижчих», «неблагородних», «гірших»[27]. Усі ці і подібні терміни мали оцінювальний характер: у них визнається існування «кращих» і «гірших» у середовищі вільних. Можливо, що серед «нижчих», соціально неповноцінних, згадуваних хроністами, зустрічалися люди і рабського становища, тому що як прості вільні, так і невільні, або залежні, однаково протистояли знатним і багатим, об'єднуючись у «плебс», «незначних простолюдинів»[51]. Давньоруська соціальна структура знаходить помітну подібність із західною варварською. В ній, однак, у силу відсутності на Русі впливу римського права, набагато краще збереглися «варварські» риси, риси первіснообщинного побуту. В.І.Сергієвич писав, що «погляд на раба як на власність не привився в наших древніх пам'ятниках»[52]. На його думку, існували холопи «досконалі» і «недосконалі», під словом розумілися як раби, так і напівзалежні. Джерела свідчать про це неоднозначно. З однієї сторони, безумовно, слово «холоп», навіть без епітету «обельный» вживалося в розумінні «раб», тому з позиції сучасної логіки незрозумілим виявляється призначення вказаного епітету. Якщо є «холоп обельный», то повинен бути і «необельний», тобто неповний. А стаття 59 розширеної редакції «Руської Правди» «о послушестве» заставляє думати, що цей «необельный холоп» – закуп: «а послушестве на холопа не складать, но о же не будеть свободного, по нужи сложити на боярска тивуна,а на инех не складывати. А в мале тяжи по нужи възложити на закупа»[53]. Логічний аналіз даної статті наводить на думку, що «холоп» – спільне родове ім'я всього невільного населення. Саме так, наприклад,

міркував російський дослідник Б.О. Романов. На його думку, «вже на початку XII ст. ні слово «холоп», ні слово «челядин» без додаткової кваліфікації не виражало нічого, крім того, що це людина, яка працює на когось.[54]» Щоб дати зрозуміти, що мова йде про раба, як про тварину, яка розмовляє, тепер потрібно було добавити: холоп – «обельный »; челядин – «повний». Думка дослідника досить переконлива, і все було би так, але, як вже вказувалося, логіка середньовічної людини не відрізнялася чіткістю. Джерела не дають можливості прослідкувати, що, відзначений Б. О. Романовим, термінологічний нюанс завжди зберігався. В «Руській Правді» у багатьох статтях, де мова йде точно про 100% раба (наприклад, ст. 112, 113, 114), ніякої «додаткової класифікації» немає – просто «холоп». Тому треба, мабуть, залишити осторонь питання, чи використовувався для напівзалежних категорій цей термін. Адже суттєвою є саме ця нечіткість. Якщо б між рабом і напівзалежним була велика прірва, то навряд би ця нечіткість існувала. Відповідно, не дивлячись на всі спроби законодавців впорядкувати сферу відношень холопства, закупництва тощо, в давньоруській суспільній свідомості різні категорії залежного населення сприймалися як щось малодиференційоване. Опозиція «вільний – раб» мала на Русі вид архаїчного, з глибоким корінням у традиційній общинній соціальній структурі протиставлення «повноправних» і «неповноправних». Моментом відрахунку в даному випадку знов виступає вільна людина, яка становила основну групу давньоруського суспільства. Їй, як повноправному володарю власності, яка давала не тільки можливість неголодного проживання, але і право брати участь у громадянському житті, протиставляється і бідняк, вимушений стати закупом і в наслідок цього втративши певну долю громадянських прав (ст.59 руської правди), і «обельный холоп». Саме в цьому аспекті і протиставлені багаті вбогим, жебракам і робітним у звертанні князя Володимира, коли він закликав киян хреститися. Звичайно, можна заперечити, що жебрак необов'язково був залежним. Теоретично, звичайно, бідна, але вільна людина не є чимось абсолютно неможливим. Але, практично, у людини, яка втратила засоби до існування, всього два шляхи: або багатіти, або ставати залежним. Життєвість наміченої альтернативи помітна у творі Данила Заточника. Причому залежність – зовсім не саме погане, що може статися з людиною. Потрібно лише, щоб господар був непоганим. Таким непоганим господарем Данило вважає князя. Потрапити до нього на службу – його потаємна мрія. «Доброму господину бо служа, дослужится слободы, а злу господину служа дослужится болшеи роботы»[55]. З конструкції фрази видно, що становище, в якому Данило збирається служити у князя, – становище напіввільного слуги, який у випадку гарного збігу обставин може «дослужитися слободи» (мабуть, покращавши своє фінансове становище), а в гіршому–виявитися зовсім поневоленим. У своєму не кращому стані Заточник навряд чи міг розраховувати, що він, будучи взятий у дружину, зразу дослужиться до високих чинів, а молодші дружинники значною своєю частиною були рабами. Перспектива залежності від князя або хоча б від щедрого боярина не лякає його як людину, як можна було б очікувати. Сам Данило вважає, що існують речі набагато страшніші. Наприклад, «жениться у бога та тестя» на «жене злообразне» або погубити своє чоловіче достоїнство, зайнявшись розбоєм[56]. Таким чином, втрата незалежності – не остання риса життєвих невдач, а багатообіцяючий спосіб налагодити свої справи. Навряд чи таке було б можливе, якщо між свободою і несвободою в уяві людини Давньої Русі була б непереборима прірва. В іншій редакції твору Заточника, так званому «Молении», що виникло, можливо, після «Слова», в XIII ст., і відображаючого, відповідно, ре-

алії більш пізнішого часу, проглядається дещо інший змістовний акцент. У «Молении» визнається, що стати холопом, навіть багатим, все ж ганьба. «Нелепо у свиньи в ноздрехъ рясы златы, такои на холопе порды дороги. А ще бо были котлу во ущию златы колца, но дну его не избыти черности и жжения; тако же и холопу: аще бо паче меры горделивъ былъ и буявъ, но укору ему своего не избыти, холопья имени. Многажды бо обретаются работные хлебы аки пелинь во устех, и питие мое с плачем растворях»[57]. Однак оцінка залежного становища, як і раніше, пов'язується Данилом з тим, який господар. Тільки якщо в «Слові» допускається, що щедрим може виявитися і князь, і боярин, то «Моление» носить чітко виражену антибоярську направленість. Абстрактне протиставлення «доброго» і «злого» господаря, підкреслюване в «Слові», конкретизується в «Молении»: добрий господар – князь, злий – боярин. «Лучше бы ми нога своя видети в лыченицы в дому твоемъ, нежели в черлене сапозе в боярстемъ дворе; лучше бы ми в дерюзе служити тебе, нежели в багрянице в боярстемъ дворе»[58]. Це, між тим справи не змінює, тому що служба у доброго господаря і в «Молении» виявляє все ж ту перспективу, яка свідчить, що нести її прийдеться в напівзалежному стані: «Добру господину служа, дослужится свободи, а злу господину служа, дослужиться больша работым»[59].

Різка межа, яка існувала між вільним і рабом у Західній Європі, виражалася ще і в тому, що навіть після звільнення колишній раб ніс на собі ганебний відбиток свого минулого стану. На Русі нічого подібного не помітно. Холоп, який викупився з холопства, зарахований статутом Всеволода Мстиславовича в категорію «ізгоїв», куди, крім нього, входять, як вже вказувалося, купець, що розорився, неграмотний попович і навіть князь, який осиротів. Таким чином, ізгойство не несе в собі принизливого для колишнього раба стану. Це лише свідчення тимчасової невизначеності соціального статусу. Данило в «Молении» нітрохи не соромлячись, пише, що «был есми в велицеи нужи и печали и под работным ермом пострадах; все то искусих, яко зло есть»[60]. У цій фразі минуле рабство показане Данилом зовсім не як ганебний факт, а як свідчення його великого життєвого досвіду.

Розмитість кордонів між свободою і несвободою відобразилася у використанні для позначення різних категорій рабського населення на Русі термінів патріархального рабства. Словами «холоп», «челядин» спочатку, як відомо, називалися молоді члени роду. Відносну «м'якість» рабства у слов'ян пов'язує з традиціями сімейного рабства і такий російський дослідник, як М.Ф.Володимирський–Буданов. «Факти мови вказують, що найдавніше джерело рабства знаходиться у зв'язку з сімейними правом. Слово «семия» (за словарем Востокова) означає «раби», домашні працівники. Терміни «челядь» (чадь, чадо), «холоп» (в українській мові хлопець = хлопчик, син) однаково застосовується як до осіб підпорядкованих батьківській владі, так і до рабів. Внаслідок такого зв'язку інституту рабства з сімейним правом і самий характер його обумовлюється характером останнього. У народів із жорсткими сімейними відносинами й інститут рабства отримує строгий характер; навпаки, у народів , у яких батьківська влада менш сурова, і раби майже прирівнюються до підпорядкованих членів сім'ї. До таких народів належать і слов'яни[61]. Такої ж думки дотримувався і Михайло Грушевський.

Те, що залежна людина мала можливість, в принципі, вийти зі свого підкореного стану («дослужитися» свободи у «доброго господаря»), а також пам'ять мови, яка прирівнювала раба і молодшого члена сім'ї, не допустили складання в давньоруський суспільній свідомості погляду на раба, як на істоту біологічно і морально ниж-

чого порядку, як це було в античному світі та в суспільстві раннього середньовіччя. «В уяві варварів, особисті якості людини вільної і раба – неспівставні; від першого природно очікувати благородних вчинків, мужності, турботи про підтримку особистої честі та честі роду (що, власне, було одним і тим же); другий, з точки зору вільних із знаті, – підлий, жалюгідний, боязливий і достойний лише презирства та співчуття. Вірний і мужній раб, який чесно, безкорисливо служить своєму господарю, показується як виняток»[62]. У давньоруській літературі образ раба має інші риси. Підлих рабів ніби немає зовсім. Холоп Григорій, «угрин родом», нагороджений князем Борисом золотою гривнею, був зі своїм господарем до останнього. З криком: «Да не остану тебе, господине мой драгый да едиеже красота тела твого увядеть, ту и азъ съподоблен буду с тобою съконьчати живот свой!)», – він намагався прикрити тіло Бориса від ворожих списів і був убитий[63]. Другий приклад: злодії неодноразово намагалися обікрасти Григорія – чудотворця, але блаженний кожен раз за допомогою чар їх зупиняв. Після моральних розмов вони прониклися усвідомленням гріховності свого існування. Їхня настанова на шлях істинний ознаменувалася вступом у рабство монастирської братії і зміною злодійського життя на тихе життя землеробів на монастирській землі. У цьому випадку, як і в «Слові» Данила Заточника, суттєвим є те, хто виступає господарем раба. Поступаючи на роботу в монастир, вчорашні злочинці прилучалися до його святості, тому тут рабство – майже запорука спасіння, у всякому випадку, свідчення – виправлення.

У цілому ж, реальні відносини між холопом і господарем, як це видно з «Руської Правди», були далеко не безхмарними. Однак давньоруська література не використовує для зображення холопа чорної фарби і навіть ідеалізує його, особливо якщо холоп не «буяв» і веде себе відповідно до свого стану. Холопська доля гірка, особлива при злому господареві, йому не позаздриш. Однак він така ж людина, як і будь–яка інша, і за певних обставин («доброму» господареві) може вийти з незалежності. Тоді ганьби немає. Рабська доля полоном або нестатками може настигнути будь кого. Пам'ятаючи про це, господар не повинен без причини ображати раба. Ідеальна модель взаємовідносин господаря і раба – відношення між патріархом і молодшим родичем, батьком і сином. А «Ізборник» 1076р. радить: «Такъ боуди о своихъ рабехъ, яко же молишися тебе Богу быти»[64].

Уява про владу і політичну свідомість. Особливою категорією в суспільстві Давньої Русі були князі. Входячи до складу знаті, вони, в той же час, стоять дещо осторонь. На відміну від інших соціальних груп, їхнє місце в суспільній структурі визначається абсолютно беззаперечно – виконання функції управління. Тому уяву про князів у давньоруській суспільній свідомості слід розглядати в контексті поглядів на владу.

У термінології потестарно–політичної етнографії поняття влади входить в об'єм поняття управління. У зв'язку з цим можна припустити, що виділення функції управління було пов'язано з появою поділу праці. В родовому суспільстві, до встановлення відносин підпорядкування, а значить і управління, привела необхідність координації дій та інтересів різних за віком міжстатевих груп. У первісному суспільстві функція управління зосереджувалася в руках старших чоловіків. На основі того, що їхній вклад у життя племені був найбільшим (вони займалися полюванням, війною і мали, разом з тим, більше вільного часу, ніж жінки та діти), вони контролювали общинні території, а значить і діяльність родичів. Таку форму управління, що характерна для родового ладу, можна назвати «авторитетом». Засобом здійснення авторитету є ініціація, яка відділяє посвячених (а відповідно, авторитет-

них) від усіх інших. Наступний етап у розвитку відношень управління наступає з початком розкладу родового ладу. З появою приватної власності на рухоме майно в руках родової старшини накопичується багатство, яке, прийшовши на зміну «особистому людському капіталу» ранньородового суспільства, стало основою підпорядкування рядових общинників родовій аристократії. Якщо первісні люди підкорялися старшим чоловікам тому, що ті багато що знають і вміють, то тепер підкорялися старійшинам тому, що у них багато що є. Ця форма відносин управління називається «патронат». Засоби управління – вождизм. Якщо «старші чоловіки» підтверджували своє право на контроль над общинними землями періодичними «внесками» на користь роду у вигляді користі, яку вони приносили, то вожді для підтвердження свого статусу зобов'язані були робити внески у вигляді рухомого майна. Формою такого внеску, є, наприклад, потлач. У класовому суспільстві відносини управління будувалися на придушенні економічно домінуючим класом економічно пригніченого. Ця система відносин відповідає формі управління, яка називається «владою» в суворому розумінні слова. Не важко помітити, що форма, в якій здійснювалися функції управління давньоруським князем, є проміжною між вождизмом і владою. Вона відповідає, по суті, епосі завершення розпаду родового ладу і початку утворення класів. Князівська влада багато в чому будується на пережитках управління за допомогою авторитету або патронату – вождизму.

Крім вказаних особливостей здійснення владних функцій, для епох розпаду родового суспільства характерні досить суттєві зміни, що відбуваються у ставленні до воєнного вождя, князя. Посилення одноосібної влади вождя, збільшення його ролі в житті суспільства вимагало відповідної підтримки і оформлення у суспільній свідомості. Образ вождя сакралізується. На думку російського етнографа С.О.Токарьова, «сакралізація влади вождя проявляється у трьох формах, зазвичай, як правило, одна з одною пов'язаних: по–перше, в надприродній санкції його авторитету, що спирається на магічну силу (мана, оренда тощо) або на підтримку могутнього духу; по–друге, в шануванні померлих вождів, які перетворюються в сильних і небезпечних духів; по–третє, нарешті, у виконанні вождем ритуальних і культових функцій. Усі ці три явища, між якими інколи важко провести чітку межу, дуже поширені, особливо у народів, які досягли межі класового ладу; вони досить загальновідомі...»[65].

А тепер хотілося б розглянути образ ідеального князя, який склався в давньоруській літературі, і намагатися визначити, в якій мірі вищеназвані явища мали місце в суспільній відомості Давньої Русі. Літературний образ досить репрезентативний: як відзначав академік Д.С. Лихачов, «життя, а не література, не літературна традиція виробила ті ідеали, які і в дійсності, і в літературі служили мірилом людей»[66].

Найбільш давнім рисами в розумінні ідеалу князя є особлива увага до особистих якостей, якими він повинен володіти. На відміну від сучасних уявлень, згідно з якими добрий керівник не повинен сам робити роботу, а лише вірно організовувати діяльність підлеглих, від давньоруського князя чекали особистої участі у всіх заходах. У битві він особисто стоїть на чолі війська, демонструючи відвагу своїм прикладом і виступаючи попереду всіх на лихому коні. На війні князь сам, не покладаючись на воєвод, влаштовує наряд сторожової служби, в церкві – наряд церковної служби, а на полюванні – також відповідний наряд. Вдома він цікавиться всіма дрібницями організації господарства, не доручаючи турботу про це нікому. Сам судить суд, сам зустрічає гостей, сам проявляє сміливість на полюванні, сам говорить іноземними мовами. Він не може бути ні лінивим, ні сплюхом тощо. Таким є ідеаль-

ний князь у «Повчанні» Володимира Мономаха. Набір прекрасних якостей складає його «особистий капітал», що забезпечує йому авторитет, подібний до авторитету «старших чоловіків» родової епохи. Щоб його поважали, він повинен сам багато знати і вміти. За моїми власними спостереженнями, образ ідеального правителя, що склався у візантійській політичній думці, мав зовсім інші риси, а саме: розвинутий державно–бюрократичний апарат ставив василева, перш за все, перед необхідністю контролю за ним. Не дивно тому, що у візантійських «князівських дзеркалах» не зустрічається трактування особистої праці імператора, що підміняє діяльність посадових осіб. Суспільний розвиток Русі ще не зайшов настільки далеко, щоб позбутися уяви про князя як про вождя, який повинен бути кращий у всьому.

Друга важлива риса князя – це щедрість. Князь не скупиться на задоволення потреб дружини, влаштовує свята, крім того він робить милостиню і годує вбогих. Такий, наприклад, Володимир Святославович: «Повеле всякому нищему и оубогому приходити на дворь княжь и взимати всяку потробу – питье и яденье, и от скотьниць кунами. Оустрои же и се, рече, яко «немощьнии и болнии не могуть долести двора моего,» повеле пристроити кола, и въскладше хлебы, мяса, рыбы, овощь разноличный, медъ въ бчелкахъ, а вдругых квасъ, возити по городу въпрашающи:»Кде болнии и нищь не могы ходити?», темъ раздаваху на потребу. Се же паки творяще людем своимъ по вся неделя. Оустави на дворе въ гридьнице пиръ творити. И приходи боляром и гридем, и съцъскымъ, и десяцьскым, и нарочитымъ мужем при князи и без князя. Бывше множство от мясъ, от скота, и от зверины, бяше по изобилью от всего. Егда же подъпыяхуся нагняхуть, роптати на князь, глаголюще: «зло есть нашим головам – да намъ ясти деревяными лъжицами, а не сребряными». Се слишавъ Володимиръ, повеле исковати лжице сребрены ясти дружине, рече сице, яко «сребромь и златом не имам налести дружины, а дружиною налезу сребро и злато, якоже дедъ мои и отець мои доискася злата и серебра»[67].

Літописець пояснює щедрість князя враженням, що вплинули на нього вислови різних біблейських персонажів – царя Давида, Соломона тощо[68].

Цілком зрозуміле бажання книжника витлумачити поведінку князя Володимира, як буквальне наслідування християнських норм, тим більше, що просвітитель Русі давав для цього не так багато приводів. Навряд чи цьому можна вірити. Справжній зміст свят і подаянь розкритий у монографії І.Я.Фроянова, що вказує на їхній престижний характер і зв'язок з давніми традиціями. Свята і роздача майна родинні соціальному інституту потлача, який існував у північноамериканських індіанців. Таким чином, у формах князівського управління чітко проглядають риси «патронату», який пов'язаний з епохою розкладу родового ладу. Однак, як відзначає І.Я.Фроянов, не дивлячись на подібність престижних свят і подаянь з потлачем, вони відповідали більш складному у структурному плані суспільству. Приватна власність у Київській Русі утвердилась достатньо міцно. Тому в давньоруських святах і подаяннях нема того, що було характерною рисою потлача: перерозподіл багатства за принципом колективізму, протиборства індивідуального і общинного початків, хоча якісь сліди цього всього ще залишаються. У них діяв переважно престижний фактор. Однак як свята і подаяння, так і потлач, типові для суспільств з незавершеним процесом класоутворення. У цьому їхня подібність. Таким чином, князівська влада – це вже не патронат у чистому вигляді, а певна перехідна форма від патронату до справжньої «влади» – форми управління в класовому суспільстві.

Не менш яскраво проявляються давні традиції у сприйнятті фігури князя в сакральному ореолі, яким його оточувала давньоруська суспільна свідомість. Потреба в князі, яку відчувало давньоруське суспільство, виходить далеко за межі раціонально усвідомленої потреби в адміністраторі, полководці, судді. З сучасної точки зору всі ці функції змогла б виконувати будь–яка достойна людина, але для давньоруської ментальності властива була уява, що можливості князя в цій сфері в багато разів переважають можливості будь–кого іншого.

Крім суто утилітарних функцій управління, від князя очікували містичного заступництва, яке він міг забезпечити вже в силу одного тільки князівського походження. Наскільки великою була ця складова його суспільної ролі можна судити з того, що навіть недосвідчений князь сприймався як необхідний елемент керівництва навіть при наявності досвідчених і знаючих бояр, для яких відводилася роль, що саме найбільше, – це радників. Новгородці в 970 р. просять у Святослава князя собі. Святослав дає їм Володимира, ще досить молодого, якщо не малого в той час. Після цього новгородці повертаються досить задоволені. У 1152 р. князем Ізяславом був виставлений загін для охорони бродів через Дніпро від половців. Однак, коли кочівники почали атакувати «покрыша Днепр от множества вои»[69], охорона втекла. Причина поразки пояснена в літописі просто: «да темь и не твердь бе ему бродъ, зане не бяше ту князя, а боярина не вси слушают.[70]»

Ця остання сентенція виказана як загальне правило. Особливо яскравий приклад Святослава. Спис, кинутий слабкою дитячою рукою, став сигналом до початку битви:» рече Свенелдъ и Асмолдъ: «Князь оуже почалъ – потягнете дружина по князе!» И победиша древляны.[71]» Містичність князя відчувається в тому, як гостро , з острахом, переживало населення давньоруських міст періоди безкнязів'я. Вказаними рисами давньоруський князь нагадує скандинавського конунга, на якому, крім обов'язків правителя і військового керівника, лежала відповідальність за природні катаклізми, епідемії і, взагалі, за щастя і нещастя, яке знаходиться поза владою простих смертних. З конунгами, а також, згідно з С.О.Токарєвим, з усіма вождями епохи розкладу родового ладу, князів ріднить виконання жрецьких функцій у жрецьких культах до прийняття християнства. Першу релігійну, або язичницьку реформу 980 р. проводить сам Володимир: «И нача княжити Володимеръ въ Киеве единъ. И постави кумиры на холму вне двора теремного. Перуна древяна, а главу сребряну, а оусъ златъ, и Хърса, и Даждьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошъ. И жраху имъ, нарицающе я богы»[72]. З прийняттям християнства становище принципово не змінюється. Можна спостерігати приклад того, як ментальність, будучи прикрита на поверхні новою ідеологією, змінює її на свій зразок. Хто є опорою християнства в перші роки його існування? Давньоруські джерела, що розповідають про епоху хрещення, не знають образу клірика–місіонера, духовенство інертне. У кращому випадку – це «книжники і постники», які виконували свою місію. Там, де християнство вже було встановлено, просуванням християнства у маси займаються князі. Навіть віхами поширення нової релігії, в уяві автора літопису, стають князі: в «Повісті минулих літ» за 1037 р., в панегірику Ярославу Мудрому, що розміщений у літописі у зв'язку з початком будівництва міської стіни, Золотих воріт і Софійського собору в Києві, читаємо: «Якоже бо некто землю разореть, другый же насееть, инии же пожинають и ядять пищу бескудну – тако и съ: отець бо сего Володимиръ землю разора и оумячи, рекше кресщеньемъ просветивь. Съ же насея книжными словесы сердца верныхъ людий. А мы пожинаемъ, учение приемлюще книжьное»[73]. Надзвичай-

но важливим для розуміння специфіки давньоруської суспільної свідомості є той факт, що першими руськими святими стали теж саме князі. Вочевидь, за уявою того часу, поняття священності, сакральної сили, нерозривно поєднувалося з образом князя. Звичайно, це не пам'ять про померлих вождів, перетворення їх у сильних і небезпечних духів, однак, аналогія проглядається.

Вище вже говорилося про важливість для середньовічної свідомості самого походження. Князя в очах сучасників характеризували не тільки його індивідуальні риси, але і його предки. Всіма перерахованими якостями давньоруський князь володів у силу приналежності до роду. Звідси йде увага до родовитості князя, яке мало місце в Давній Русі. Рогнеда мотивує свою відмову прийняти пропозицію Володимира стати його дружиною, вказуючи на неродовитість його походження: «не хочу разути робичича»[74]. Обґрунтовуючи своє право на київський престол, Олег заявляє Аскольду і Діру: «Вы неста князя, ни рода княжа, но азъ есмъ рода княжа.»[75] Пізніше, коли рід Рюриковичів розрісся вже дуже широко, увагу стали звертати також і на те, до якої гілки роду відноситься князь. Походження від Рюрика було само собою зрозумілим, але недостатньою умовою. Наприклад, «новгородци, сдумавше, рекоша Всеволоду: не хочем сына твоего, ни брата, ни племени вашего, но хочем племени Володимера»[76]. Такий підхід абсолютно природній у ситуації, коли відношення родинності співпадають з відношенням васалітету. Якщо місто відмовляє якомусь князю в прийомі, посилаючись на те, що він не того племені, то тим самим вони відмовляють у владі політичному угрупуванню, в якому знаходився претендент вже за фактом свого народження.

Таким чином, як було показано, влада давньоруського князя багато в чому будувалася на традиціях додержавної родової епохи. В організації управління проглядаються ознаки архаїчних форм, таких як авторитет, патронат. В образі князя були сильними риси племінного вождя періоду воєнної демократії, воєнного керівника, оточеного сакральним ореолом. Беручи до уваги етнографічні паралелі, можна стверджувати, що в Давній Русі погляди на правителя є типовими для суспільств, які знаходяться на стадії розкладу родового ладу і початку формування класів. Співставлення з матеріалом, що відноситься до суспільств, які знаходяться на аналогічній стадії розвитку, дозволяє також вважати, що уявленнями про функції і повноваження князя не вичерпувалися уявлення про владу. В давньоруській волості, населення якої складали, в основному, вільні люди, князь не був ще монархом, а демократичні сили не перетворилися в підданих. У зв'язку з цим особливо цікавим видається політична свідомість рядового населення.

Політична свідомість населення Давньої Русі не відноситься до добре вивчених тем. У той же час було б невірним стверджувати, що увага дослідників не торкалась її зовсім. Кожен вчений, реконструюючий події або розробляючий сюжети соціально–економічної історії, навіть не ставлячи перед собою спеціально мети, у своїх побудовах має на увазі (як правило, неусвідомлено) певний тип суспільної свідомості. Особливо яскраво видно це на прикладі історіографії давньоруського віча. У своїх побудовах вчені часто вдаються до різних точок зору, але, в цілому, детальної розробки ця тема не отримала. Особливо «обділеним» виявився рівень політичної свідомості, що називається політологами «буденним» – це несистематизовані узагальнені уявлення про політику, традиції, норми політичної поведінки[77], тобто, по суті, політична ментальність, якщо використовувати термінологію школи «Анналів.» Разом з тим, проблема ця видається важливою і вартою належної уваги. По–перше, в

силу її самостійної наукової цінності в контексті підвищеної уваги до Людини в історії. По–друге, тому що, переводячи дослідження в нову площину, дозволяє подивитися на старі проблеми історії Давньої Русі свіжим поглядом.

Проникнення в чужу свідомість, а тим більше у свідомість людей далекого минулого, – справа складна. Те, що є в літописах, при всій важливості писемних джерел, навряд чи здатне повною мірою задовольнити цікавість до процесів на рівні буденної політичної свідомості. Як справедливо було зауважено І.Я.Фрояновим, автори літописів – люди духовного звання – відчували на собі сильний вплив візантійської книжності, наповненої догмами святого Письма і зразками візантійського абсолютизму. Таким чином, можна сказати, що погляди вчених–монахів відносяться до такого рівня, який функціонує у вигляді політичних теорій, доктрин, програм, вчень, усвідомлених, відрефлектованих, систематизованих. І хоча, звичайно, і вони були піддані впливові буденних уявлень, але виділити їх і відрізнити від теорій важко. Необхідний пошук нових джерел. Завдання це абсолютно вирішуване, адже на побутовому рівні кожна людина, що проживає у суспільстві, має більш або менш чітку уяву про функціонування його політичних інститутів. І навіть не рефлексуючи, знаходить своє розуміння в тому, як вона обходиться з тими чи іншими поняттями у своїх вчинках, судженнях, слововживанні. Тому джерельна база для подібного роду пошуків досить широка. Причина цього в тому, що політична система, відображаючись у психіці людини, накладає відбиток на самі різноманітні сфери буття, і, відповідно, сліди цього впливу будуть знаходитись скрізь.

Виходячи із сказаного, хотілося б звернути увагу на таке важливе джерело вивчення побутової суспільної свідомості населення Давньої Русі, як героїчний епос. В українській історіографії було висловлено багато справедливих сумнівів у вірності ідей російського дослідника Б.Д.Грекова, який трактував епос як усну історію. Але тут треба визнати, що до початку XX ст. для переважної більшості простого народу епос виконував функції історії, тобто задовольняв інтерес до минулого. І якщо про форму зв'язку епосу з історією можна сперечатися, то сам цей зв'язок сумнівів не викликає, тому що народ в епосі згадує, перш за все, про себе. Розповіді про князівських богатирів–дружинників сприймає не як інформацію про предків пануючого класу, а про коріння народу в цілому. Це не наслідок викривлень, а справжній, можливо, лише трохи видозмінений, соціально–психологічний портрет основної частини давньоруського суспільства – «людей», повноправних общинників. Він збережений народною пам'яттю як згадка про вільне і благополучне минуле.

Таким чином, уява про соціальну стратифікацію, про верховну владу і про роль народу в політичному житті суспільства своїми особливостями свідчить про те, що це суспільство, яке їх народило, жило ще поняттями давньої державності, родової язичницької ментальності.

Для буденного образу суспільства в давньоруській суспільній свідомості характерна відсутність єдиного критерію соціальної стратифікації, що виразилося в нечіткості термінології, яка визначала соціальні групи, а також в особливостях одягу, крій якого був однаковий і у «верхів», і у «низів», різною була тільки якість тканини. Ранжування населення відбувалося не за правилами формальної логіки, а було угрупуванням, яке підпорядковувалося практичній життєвій необхідності. Важливою особливістю соціальної логіки було використання бінарних опозицій.

Давня Русь не знала чіткого протиставлення «раб – вільний». Свобода не мислилася абсолютною, а була притаманна людині в тій чи іншій мірі. Більш актуаль-

ною була архаїчна, маюча глибокі коріння в общинному побуті опозиція «повноправний – неповноправний». Важливими параметрами соціалізації були багатство, походження, професія, участь у політичному житті і навіть індивідуальні якості – розум, відвага тощо. Загальний тон суспільній свідомості давньоруського суспільства задавала колективна свідомість рядових, вільних людей, основної категорії населення, повноправних общинників. Це знайшло відображення в принципі найменування соціальних груп, для яких становище «людини», «чоловіка» служило певною точкою відліку, середнім рівнем.

Образ князя зберігає в собі багато рис племінного вождя, а також зберігає сліди і більш ранніх епох. Князь не сприймався населенням як монарх, що мав монопольні права на вирішення всіх суттєвих питань життя общини, міста, держави. Народ, демократичний елемент суспільства, не був ще відчужений від управління і брав у ньому активну участь шляхом вічових зборів. У XI–XIII ст. зберігалася вирішальна роль вільних общинників у військовій справі. Основною бойовою силою залишалося ополчення, що складалося також із «людей», «киян», «смолян» тощо. Це призвело до формування розвинутої політичної свідомості, характерними рисами якої були патріотизм, соціальна активність, гордість повноправної, вільної людини, працівника і воїна, що носить зброю.

У наступні століття соціальний характер демократичної частини населення радикально змінився. Реконструювати давню політичну ментальність допомагає епос, в якому проглядаються ідеали дофеодального суспільства.

6.3. Східні слов'яни в малій групі. Норми поведінки. Особисте життя

До цих пір картина суспільного устрою, що існувала в суспільній свідомості Давньої Русі, розглядалась у масштабі, який дозволяв охопити, в цілому, місто, волость, тобто великі соціальні організми, що були основними структурними одиницями політичного життя. Однак, окрім суспільно–політичної сфери, важливою складовою соціального буття людини є так зване «приватне життя», тобто його стосунки в сім'ї, у колі особистого спілкування тощо. В межах тієї чи іншої малої групи проходила основна частина життя людини. Важливо було бути громадянином на віче, воїном в ополченні, але виступати в цих суспільних ролях приходилося не кожен день, а ось спілкування з дружиною, з сусідами, з дітьми відбувається повсякчасно. Норми повсякденної поведінки у вузькому колі можуть не менше сказати досліднику про культуру, ніж її вищі досягнення у сфері мистецтва і духовного розвитку. Та і всередині соціуму суспільна оцінка індивіда залежить не тільки від його приналежності до відомого прошарку населення, але й від особистого вміння поводитися серед людей. В епосі позитивний герой, як правило, відрізняється «вежеством», «поклони б'є по–писаному, хрести кладе по–вченому» (такий, наприклад, Добриня),і, навпаки, герой негативний демонструє повну необізнаність з правилами поведінки. Тугарин Змеєвич у збірнику Кірші Данилова «нечесно», тобто негарно, хліб їсть – штовхає за щоку по цілому монастирському шматку, «нечесно» п'є, і до всього ще «княгині він, пес поганий, руки в пазуху кладе, цілує вуста солодкі»[78]. Поведінка, як і одяг, у давньоруській суспільній свідомості носила знаковий характер. «Якість» людини, її місце в соціальній організації багато в чому залежали від її поведінки. Одночасно, мала місце і зворотня залежність – кожна людина повинна вести себе відпо-

відно до свого стану (віку, суспільного становища тощо). У «Бджолі» з цього приводу можна прочитати: «Троего възненавиди, душе моя, и зело ли мерзить животъ ихъ: стара блядива, богата лжива, убога хупава (гордого)»[79]. Зацікавленість давньоруської людини у питанні, «що таке добре і що таке погане», знаходить себе в популярності, якою користувалися морально повчальні сюжети в перекладній і оригінальній літературі, в напруженості, з якою обговорювали це питання церковні ієрархи у зв'язку з проблемами сповідальної дисципліни, в намаганні впорядкувати особисте життя за допомогою князівських статутів тощо. Життєві спостереження, а також ідеї взяті з книг часто одягались у форму стиснутих керівництв, збірників правил на кожен день, адресованих, як правило, певному «сину» (буквальному або духовному), обов'язком якого було запам'ятовувати і чинити так, як написано. Найдавніші з відомих на Русі твори подібного змісту містяться в «Ізборнику» 1076 р., який укомплектований з уривків перекладних творів, підданих суттєвій обробці. Можна вважати, що рекомендації «Ізборника» були направлені, в основному, на багатих і знатних читачів, що мали багатий дім з дітьми, «дерзновение» (наближення) до влади, в чиїх можливостях було допомогти «сиротам» тощо. У той же час багато статей було звернуто до рабів і убогих, даючи абсолютно інші настанови. Звичайно, важко уявити рабів, які б читали книжки. Те, що адресатом настанов у цьому випадку виступає то багатий то бідний, полягає, мабуть, у тому, що укладач «Ізборника», маючи на увазі певного серединного читача, підбирав матеріал із розрахунком, що будь–яка людина відносно одних багата, а відносно інших бідна. У суспільстві з незавершеним соціальним розшаруванням, коли між дуже багатими і зовсім бідними багато перехідних станів, – це була природна ситуація. Вижити з себе потяг до багатства, виявити терпіння, миролюбство, не озлоблюватись, не засуджувати інших, не піддаватися поганому впливу, бути слухняним і працювати згідно із загальною думкою «Ізборника» – обов'язок зовсім не тільки бідних, а будь–якої людини, яка бажає бути справжнім християнином[80].

У кінці наступного XII ст.. був зроблений переклад візантійського збірника висловів, настанов, історичних анекдотів морального змісту «Меліса», тобто «Бджола». Під цією назвою він увійшов у давньоруську літературу. Судячи з того, як широко тексти «Бджоли» використовувалися в оригінальних творах, ідеї, що містилися в ньому, норми знайшли широкий відгук у давньоруській суспільній свідомості. Важливість питання, «як себе вести», для середньовічної людини видно з популярності такого жанру, як «повчання». Досвід життя і роздумів накопичувався, як правило, саме у збірнику настанов наступному поколінню або тим, кого автор вважав за право вчити. Моральне вчення пронизує всю давньоруську літературу. Головна мета цих моральних настанов у Давній Русі – як можна більш повно підпорядкувати своє життя християнським нормам і будувати його так, щоб досягти в кінцевому результаті Царства Божого. Таким чином, благопристойній поведінці дається вища релігійна санкція. Характерно, що високий моральний рівень тісно пов'язується саме з гарною поведінкою, а не з внутрішніми принципами, які притаманні сучасній людині.

Правила поведінки. Ввічливість. Необхідно дотримуватись певних правил і в повсякденному спілкуванні. Богобоязна (а значить «достойна») людина веде себе відповідно. Вона висока розумом, але ходить зі схиленою головою; думки її «въ небеси», але очі дивляться вниз; «оуста сътишена», а серце звертається до Бога; вона тихо ступає, але швидка розумом; не слухає нічого поганого, а тільки святі слова. Не со-

ромиться робити уклін «вьсякому, създаному въ образе Божим», тобто будь–якій людині. Поважає старших. Ровесників своїх зустрічає з миром, а молодих– з любов'ю»[81]. В розділі «Святого Василия како подобаеть человеку быти» «Ізборника» містяться правила культурної поведінки за столом: їсти потрібно без розмов і повільно. Людина, взагалі, повинна говорити не багато, а більше думати. «Не дьрзоу быти словом, ни пререковати въ людехъ»[82]. У популярній перекладній «Повісті про Акіра Премудромого» приводиться цікаве прислів'я про це: «якщо би криком будували будинки, то осел би ревом своїм по два будинки будував би за день»[83]. Засуджувався сміх з будь–якого приводу; це не значить, що сміятися взагалі не можна, потрібно тільки «не скоро в смехъ въпадати, соромяживоу быти». За давньоруськими уявленнями людина, яка багато сміється і розмовляє, не може бути розумною. Засуджувалося вживання ненормованої лексики. Статут Ярослава встановлював таксу штрафів за образу дружин різних категорій населення і « аще кто зовет чюжую жену блядию...»[84]. В «Ізборнику» 1076 р. не залишені без уваги і правила поведінки з вищими категоріями населення. Загальний зміст настанов на цю тему зводиться до того, що в спілкуванні з сильним потрібно проявляти обережність, що виражається в розумній слухняності та повазі. З сильними краще не сваритися. В «Ізборнику» виділений спеціальний розділ про те, як вести себе у спілкуванні з тими, хто знаходиться вище на соціальній драбині. «О звании сильних», тобто про те, якщо покличе до себе сильний, необхідно витримувати певну середню лінію поведінки: «Еда тя призовет сильный, то не отъстоупаи; и еда паче призовет тя, то не нападаи, да не отъринеши себе». У той же час не можна зовсім відсторонюватися, стояти потрібно «не далече», щоб тебе не забули. Не можна триматися з сильним запанібрата, ніби з рівним: « Подреди вельмож не равен ся твори»– і краще не вірити всьому, що він говорить. Інша справа – князь: «Князя бои ся въсею силою своею, несть бо страхъ его пагуба души нъ паче наоучиши ся отъ того и Бога боятися»[85]. Князя потрібно слухатися на совість. Тут вже не холодний розрахунок власних інтересів, а відвертий послух.

Друзі, сім'я. Не дивлячись на застереження у відношенні до людей, що містилися в «Ізборнику», дружба була, звичайно, добре знайома давньоруському суспільству. Міцна і відверта дружба розумілась як братерські відносини. Недаремно у «Бджолі» про дружбу і братерство говориться в одному розділі: «Про братолюбство і дружбу». Як підтверджує руський епос, богатирі завжди перебували у хрестовому братстві. Очевидь, і в житті друзі скріплювали свою дружбу хрестовим побратимством. Свідчення цьому є в Києво–Печерському патерику: «Быста два мужа некаа от великих града того друга себе, Иоаннь и Сергий. Сиа приидоста во церковь богонереченную и видеста свет, паче сълнца, на иконе чюдней Богородичней, и въ духовное братство приидоста»[86].

Що стосується сім'ї та сімейних стосунків, то цій проблемі багато уваги приділено в «Ізборнику»: «То бо не мала милостынни, еще домашея своя бе съкрбии и безъ въздыхания и бес плача сътворити»[87]. Потрібно оберігати дружину. Мова, правда, йде про позитивний ідеал – дружини «моудры и благы» – «благодать бо ея есть паче злата», «е ли жена душевна, то не згони ея». Таку супутницю знайти дуже важко: «Жену моудру не оудобь обрести». Въ женах редко обрящеши истиноу». Зате, якщо чоловік знайшов таку дружину – то він щасливий. Дні його подвояться. «Добра жена – венець мужу своему и безпечалие». А існують ще і злі дружини, образ яких досить популярний у давньоруській літературі. Джерелом цього образу є, безумов-

но, візантійська традиція: роздуми про злих дружин є в Біблії[88], у «Слові» Єфрема Сиріна, розміщеному в «Ізборнику» Святослава 1073 р., і в «Ізборнику» 1076 р. І в повчаннях, розміщених у «Повісті про Акіра Премудрого» і в «Бджолі». Тим паче, судячи з того, як глибоко ввійшла уява про жіночу недосконалість в оригінальну літературу, вказаний комплекс ідей був повністю сприйнятий давньоруською суспільною свідомістю. Особливо яскраво виявилося це в «Слові» Данила Заточника. Саме життя, вочевидь, давало матеріал для існування і розвитку літературного образу. Негативний образ, як не дивно, виписаний більш детальніше, ніж позитивний. «Ізборник» порівнює злу дружину з левом. У «Слові» дружина може однаково бути і гарна, і «злообразна», а в «Моленії» – зла дружина одночасно і негарна, і стара. «Таки видехъ стару жену злообразну, кривозорку, подобно черту, ртасту, челюстасту, злоязычну»[89]. Головні негативні якості такої дружини: сварливість – « мирской мятеж», а також неслухняність чоловіку і священику – «Лепше есть камень и долбити, ниже зла жена учити. Железо уваришы, а злы жены не научишь: зла бо жена ни учения не слушает, ни церковника чтить»[90]; не віталося і кокетування дружини. Данило і в «Слові», і в «Моленії» застає «злообразну» дружину за дзеркалом, що викликає в ньому приступ сарказму, який він виражає словами: «не позоруй в зерцало, но зри в коросту; жене бо злообразне не досторит в зеркало приницати, да не в болшую печаль впадетъ, ввозревше на нелепство лица своего». З такою дружиною необхідно виявляти твердість, не давати їй влади над собою. «Не даждь жене дерзновения на тя, глаголати аште не ходитъ подъ роукою ти отъсеци ю отъ плети своея», – радить «Ізборник» 1076 р.[91]. У той же час у давньоруських творах XI – XIII ст. ніде не зустрічаються рекомендації бити дружину, якою б вона поганою не була. Треба мати на увазі, що жінка у суспільному житті Давньої Русі займала високе становище. Її правовий і майновий статус не був принижений, а де в чому рівний з чоловічим. Однак давньоруське суспільство і домінуюча в ньому соціальна психологія була все– таки чоловічою. Це видно хоча би з того, що всі існуючі роздуми про сімейне життя ведуться з позиції чоловіка і звернені до читача–чоловіка.

Досить довгий час на Русі дотримувались традиції багатоженства. У Володимира Великого, як відомо, було п'ять «водимых», тобто офіційних дружин і, за літописним рахунком, у загальній кількості вісімсот наложниць. У Ярослава Осмомисла – дві, офіційна «княгиня» і «паралельна» – Настаська. Наявність кількох «супружнец» не було привілеєм князів і знаті. «Пространная Правда» передбачає ситуацію, коли в розділі майна померлого чоловіка беруть участь його «робьи дети» разом зі своєю матір'ю[92]. Частки в наслідуванні їм не передбачається, а основні права на стороні «головної», вінчаної дружини. Між тим своєрідна компенсація їй все ж таки передбачена – свобода разом з дітьми. До того ж не виключено, що в наведеному прикладі з «Пространної Правди» мова йде все ж таки не про розподіл майна між численними дружинами, а між їхніми дітьми: «У третьей жене и четвертой детем прелюбодейна часть в животе, аще будет доволен в животе, ино даст детем третьей жены и четвертой по уроку» [93] тощо. Однак інші джерела, до речі Статут Ярослава, дають підстави стверджувати, що друга, третя і четверта дружина могли з'являтися у чоловіка не у зв'язку зі смертю чергової дружини чи з офіційним розлученням, а одночасно: «Аже моуш оженится иною женою, а съ старою не распустится»[94]. «Аще кто имеет две жены водити»[95]. І в тому, і в іншому випадку Статут передбачає «вторую» дружину «пояти в дом церковний» і жити зі старою. Але в ситуації, коли навіть

церковне вінчання не було правилом, постанови Статуту, скоріше всього, не виконувалися суворо і повсюдно. Навряд чи давньоруське багатоженство серед рядових чоловіків можна уявити як східні гареми. Швидше за все, це були «паралельні» сім'ї, як у Осмомисла. Або сімейно–заможня людина, крім законної дружини, досить відкрито заводила наложницю серед челяді: наложниця стояла набагато нижче дружини, але також мала офіційний статус, що робило її суб'єктом права. Можлива була ситуація, коли чоловік, не розлучившись із першою законною дружиною, заводить другу сім'ю, третю тощо. Церкві, яка намагалася підпорядкувати шлюбні відносини своєму впливові, важко було миритися з багатоженством і перебороти цю давню традицію. Вставати на ригористичні позиції було неможливо – це загрожувало втратою пастви і випадінням із соціальної практики, що склалася. Приходилося пристосовуватися. У відомому «Вопрошинии» Кірик запитує у Нифонта, що необхідно робити з сімейним чоловіком, який, крім основної дружини, має ще таємних або наложниць. Нифонт відповідає, що такого чоловіка потрібно покарати штрафом і тільки. Розлучення, на його думку, в цій ситуації безпідставне, хоча, звичайно, таке становище «не добро»[96]. Загальний напрямок політики церкви з даного питання полягав у тому, щоб змусити всіх, хто одружується, оформлювати свої шлюби церковним вінчанням, але при цьому на самих служителів церкви накладав обов'язок слідкувати, щоб церковне благословення отримав тільки єдиний шлюб, тому що, не дивлячись на самий звичай, серед духовенства існувала уява, що багатоженство – «срам». Митрополит Іоанн рекомендував таким «иже бес студа и срама две жены имеють» покарання у вигляді заборони причастя[97]. Така дія навряд чи змогла зразу викорінити це явище, але здатна була формувати суспільну думку в річищі сприятливому для ствердження церковної єдиношлюбності.

Крім багатоженства, сімейне життя населення Давньої Русі ставило перед церквою і державою ще цілий ряд проблем, які влада, при виконанні своєї керівної ролі, повинна була вирішувати. Статут Ярослава подає широку панораму життєвих незгод. То подружжя краде одне в одного, то б'ються. В сімейних негараздах закон на стороні чоловіка , відповідальність передбачена тільки для дружини, яка побила чоловіка (три гривни). Ще дружина може виявитись «городеица, наоузница или волхва, или зеленица» – в цьому випадку чоловіку запропоновано покарати її самому, «по–своєму», але не проганяти. Одне з подружжя може важко захворіти, і тоді не можна допустити, щоб покинути хворого[98]. Особлива стаття – розлучення. Кодекс права розлучення в Статуті Ярослава був запозичений із візантійського джерела з місцевими слов'янськими доповненнями. В ньому передбачені розлучення тільки з вини дружини. Як не дивно, першою із вказаних причин є злочин не проти когось з членів сім'ї, а проти влади в особі князя. Цікаво , що сповістити про змову, що готується, дружина повинна не куди–небудь, а чоловікові. Інші п'ять причин можуть бути розділені на дві великі групи. По перше, коли поведінка дружини така, що сумнівним виявляється її моральне обличчя: або її застали з «любодеем», або постійна відсутність, безконтрольне спілкування з чужими чоловіками роблять наявність таємного «любодея» абсолютно вірогідним[99]. По–друге, коли дружина має поганий намір проти особистості і майна чоловіка[100].

Діти. Виховання. Згідно з інтерпретацією, запропонованою французьким вченим Пилипом Арвесом, для епохи середньовіччя, взагалі, характерна відсутність уяви про дитинство як про особливий період у житті людини. На думку академіка Д.С.Лихачова, подібна ситуація існувала і на Русі: «Для літописання не існує «психології

віку»[101]. У кращому випадку до дитинства ставились як до певних витоків якостей дорослої людини: «Сий бо благоверный князь Всеволод бе издетьска боголюбив, любя правду, набдя оубочия» [102] тощо. Подібне ставлення прослідковується і в автобіографічній літературі. Можливо, тому ставлення до дітей, яке проповідується «Ізборником» 1076 р., достатньо сурове. Воно виходить з уяви про першопочаткову гріховність людської натури. Дитину необхідно з самого раннього віку перевиховати, зламати її характер і підкорити батьківській волі. «Соу ли чада, то наказай ы, и преклони от оуности выя ихъ»[103]. Слід зазначити, що такий погляд на виховання був досить поширений у давньоруській літературі. В «Повісті про Акіра Премудрого», у тій її частині, де премудрий Акір наставляє свого племінника Анадана – містяться рекомендації у тому ж дусі: «Сыну, аще от биения сына своего не воздержайся, аже бо рана сынови, то яко вода на виноград възливается... Сынъ бо ти от раны не умреть, аще ли его небрега будеш, иную кую вину приведеть на тя. Чадо, сына свого от детьска укроти, аще ли его не укротиши, то преже дний своїх состареется»[104]. Таким чином, альтернатива наступна: або батько б'є дитину, або, в іншому випадку, вважається, що він не займається вихованням. Зневага вихованням не вітається. Тому що може мати негативні наслідки для самого родича. Судячи з усього, книжні рекомендації у питаннях виховання виявлялися досить життєвими. «Життя Теодосія Печерського» – твір, в якому, як ніде, знайшла вираження проблема «батьків і дітей» у її давньоруському втіленні. Історія, що міститься в ньому, а саме взаємовідносини матері і сина, дозволяє припускати, що підходи до способів педагогічного впливу, які існували в реальній практиці, були досить близькими до тих, які містяться в «Ізборнику» або «Повісті про Акіра Премудрого». Важко сказати, чи були вони навіяні літературними прикладами, чи виникли самостійно. Виховні методи преподібного більше всього нагадують саме дію приборкувача. Любляча мати, бачачи, що дитина не відповідає загальноприйнятим нормам поведінки, починає «преклонять выю» сыну: б'є його, поки сама не стомиться, заковує в кайдани, закриває в будинку. Однак подібно до премудрого Акіра з перекладної повісті, мати Теодосія своїми стараннями мети не досягла. Син продовжував вести себе відповідно до свого розуміння. Разом з тим, суворість виховання не означає відсутності любові. Суворість матері Святого Теодосія пояснені в «Житії» саме сильною любов'ю: «любяше бо и зело паче инехъ и того ради не терпяше без него»[105]. Більше того, турбота про дітей у Давній Русі була дуже розвинута. На батьках, згідно існуючим уявленням, лежала відповідальність за влаштування особистого життя дітей. Статут Ярослава передбачав відповідальність батьків за незаміжність дочки: «Аже девка засядет»[106]. При всьому тому, влаштовуючи шлюбні справи дітей, не можна було не рахуватися з їхньою думкою: «Аже девка не восхощеть замуж, а отец и мати силою дадут, а что створить над собою – отец и мати єпископу в вине, а истар има платити. Тако же и отрок»[107]. Закон охороняв не тільки негативне («не восхошеть») волевиявлення, але і позитивне: «Аще девка восхощеть замуж, а отец и мати не дадят, а что сотворить, єпископу в вине отец и мати. Тако же и отрок»[108]. Із наведених статей видно, наскільки велика була батьківська влада над дітьми, якщо єдиний реальний спосіб протистояти їй – самогубство. Батьки повинні були виявляти душевну чуйність у її вживанні, не доводити дитину до відчаю.

Освіта. Важливою сферою виховання, контакту покоління батьків з підростаючим поколінням була освіта. Основний об'єм необхідних для життя знань (грамотність і навички трудової діяльності), мабуть, давався дітям батьками. Саме таке

становище речей передбачає Статут Ярослава, записавши попівського сина, який не знав грамоти, в ізгої. Нормальним, треба думати, вважалося, що батько–священик навчить свого сина основам своєї «майстерності». Якщо освітянські потреби дитини переважали рівень можливостей батьків, то її віддавали в учнівство. Так, наприклад, Теодосія Печерського, маленького ще в той час, батьки за його ж власним бажанням віддали «на учение божьственных книгъ единому от учитель»[109]. Учнівство було основною формою освіти на Русі в XI – XIII ст. В окремих випадках, коли це необхідно було для потреб держави, освіта ставилася під егіду князівської влади. Володимир після хрещення «нача поимати оу нарочитое и удачи нача на оученье книжное»[110]. Ярослав у 1037 р. «поставляя попы и дая имъ от имения свого урокъ, веля имъ оучити люди»[111]. В.М. Татішев сповіщає, що 1086 р. княгиня Ганна Всеволодівна зібрала при Андріївському монастирі в Києві триста молодих дівчат і навчала їх письму, ремеслам, «швению» тощо[112]. Часто вказані відомості тлумачать як свідчення організації учбових закладів у Давній Русі – «шкіл». Для цього, однак, немає ніяких підстав. Фактів досить обмаль, щоб говорити про існування шкіл як постійних освітянських закладів. Більш уважніше прочитування джерел, які є в наявності, показує, що мова в них не йде про заснування інституалізованих навчальних закладів, а все ж таки про характерне давньоруське учнівство, організоване і профінансоване державою для задоволення потреб в освічених людях. Князь у примусовому порядку віддавав певну кількість дітей «на навчання книжне» (так прямо і вказується «даяти нача на оучение») і утримував вчителів (дая им от именья своего урок»).

Як було показано Б.Д. Грековим, існували різні рівні освіти: основа – елементарна грамотність і форма вищої освіти – «учение книжное». Не можна не погодитись із думкою Б.Д.Грекова в тому, що для вищої освіти у Давній Русі була характерна систематичність. Тільки не у формі шкільної освіти. Характер освіти людей, які вважалися «філософами», тобто мудрецями – митрополита Іларіона, Климента Смолятича, Кирила Туровського, авторів літописів і безіменних повчань– заставляє думати, що, по суті, воно полягало у вивченні наявного комплексу літератури – богословської і світської. Звідси особливе ставлення до книги, що є однією з фундаментальних, характерних рис нашої культури з давніх часів і до теперішнього часу. Учень повинен був навчитися розуміти і тлумачити священні книги, дещо завчати напам'ять, розбиратися в богослужбовому каноні, вміти співати, а у світоглядному відношенні стати благочестивим і переконаним християнином. Вища освіта у давньоруському розумінні – це набуття начитаності під керівництвом наставника, який навчав, перш за все, розуміти прихований зміст написаного і міг розвивати вміння тлумачити оточуючу дійсність крізь призму християнської ідеології, що значно відрізнялося від сучасних уявлень про зміст і мету гарної освіти. У суспільній свідомості XI–XIII ст. цінність знань як таких була досить невелика. Монах Києво–Печерського монастиря Микита, який став з часом єпископом Новгорода, усамітнившись, почав замість молитов читати божественні книги і незабаром вивчив напам'ять майже всю Біблію. Однак, як не дивно, на цю, здавалося би, богоугодну справу його спонукав нечистий. І як тільки монастирські брати вигнали з нього диявола, він втратив усі свої знання, які в результаті подані в «Патерику» як диявольська спокуса[113]. Тих же поглядів, з усією очевидністю, дотримувався і пресвітер Тома, з яким у своєму «Посланні» полемізує Клим Смолятич. Тома «викрив» Клима в тому, що той, говорячи сучасною мовою, дуже розумний. Митрополит не без іронії відповідає, що Бог свідок, він зовсім не ставив собі за мету спокушати його «благоумия, но

яко просто писавь», та і те, що написане, викликавши досить негативну реакцію, було адресовано не йому, а князю[114]. Однак і сам Клим далекий від того, щоб стверджувати самостійне значення творів Гомера, Арістотеля і Платона, у зверненні до яких звинуватив його Тома. З роздумів Клима Смолятича стає ясно, що широка начитаність потрібна людині, перш за все, для максимально глибокого розуміння Божественного Письма. Кінцева мета освіти вищого порядку за давньоруськими стандартами не стільки оволодіння знаннями, скільки набуття навичок розуміння, тлумачення фактів життя і Святих книг, християнського світогляду. Таким чином, воно направлене на розвиток філософського мислення подібного до європейської середньовічної екзегези. Саме для допомоги і розвитку цих навичок, для спрямування їх у потрібне русло і потрібен був учитель–наставник. Приклади подібної освіченості показує сам Клим Смолятич. Що йому за справа, – пише він, – до біблейських персонажів– Іакова і двох дружин, – «иже тако почитати, а не искати по духу»? Інша справа, якщо розібратися і зрозуміти, що дружини Лія і Рахіль символізують два народи – ізраїльтян і язичників. «Лию убо въ образ израильтескых людий», «Рахіль – иже от язик людие» тощо[115].

Відпочинок. Вільний час людина Давньої Русі проводила у спілкуванні з товаришами і знайомими. Часто воно відбувалося при відзначенні різних свят, тому повчання про вибір кола спілкування змінюється в «Ізборнику» 1076 р. повчанням про поведінку на святі, названому «О меде». Поради на цей рахунок підтверджують ґрунтовне знайомство автора тексту з предметом. Перш за все, скуштувавши меду, не варто заважати веселитись іншим. Якщо вибрали старшиною, «не възносися, боуди въ них яко един от нихъ». Якщо зав'яжеться розмова – не показуй, що ти розумніший від інших («без оума в пире не моудри ся»), а веди себе так, ніби ти все знаєш, але мовчиш. До вибору теми розмови слід підходити обдумано: не говорити з боягузом про битву, з купцем про прибуток, із заздрісником про похвалу, з немилосердним про помилування, з лінивим рабом про трудову діяльність. Краще за все порозмовляти про що–не–будь з доброю, «благовірною» людиною[116]. Однак дійсність була далекою від запропонованого «Ізборником» теоретичного ідеалу. Вірні, але досить нудні повчання в розділі «О меде» не могли, звичайно користуватися успіхом на Русі, якій, як відомо, «есть веселье житье». Свята мали глибоке коріння в язичницькому епосі і були важливим суспільним інститутом, виконуючим функції соціально–регламентованої події, місцем соціально значущої події, а не просто даремного проводження часу. Свідчення про народні свята містяться в багатьох джерелах. Однак краще за все видно, як вони відбувалися, в «Повчанні філософа Єпископа Білгородського», автором якого є єпископ Григорій (XII ст.). У його творі відкривається панорама загального пияцтва. Масштаби цього явища єпископ порівнює з пожежею, якою охоплене не тільки місто, але й околиці. Порівняння не випадкове. На думку єпископа, пияцтво можна порівняти з вогнем: »тако бо родомъ хмель, съгревая и распаляя вьнутрьняя, то бо есть убо душа погубляяй пламяни»[117]. Відчуваючи на собі відповідальність боротися з цим, як йому видається, злом, проповідник порівнює хмільний внутрішній вогонь з пекельним вогнем і заявляє: «Пьянице бо царствия Божия не примлють, то не тако ли яве есть, яко всякъ пьяница погыбаеть, и от Бога отлучаются, и в негасимый вечный огонь посылаемы бывають»[118]. Будучи ознайомлений, що в Біблії нічого не сказано про гріховність пияцтва, Григорій пов'язує божий гнів не з вживанням спиртних напоїв як такими, а з поганою поведінкою, яка властива людям, що перепили. Дуже колоритні картини народних свят, намальо-

вані в «Повчанні». У зображенні єпископа, в довіреній пастві лише те свято вважається вдалим, після якого всі лежать «яко мервии от пьянства, яко идоли уста имуще и не ходяще» [119] – це вже «кінцева стадія». А під час самого процесу все відбувається так: «Егда бо уживатися, тогда блудите и играете, плищете, поете, пляшете, в сопеле сопете, завидите, рано пьете, объедаетеся, упиваетеся, блюете, льсьтите, лаетеся, гневаетеся, хулите, осержаетеся, лжете, горьдите, кощуняете, срамословите, кличете, сваритеся, море до колена, смеетеся, крадете, обьетеся, деретеся, празднословите, смерти не поминаете, спите много, осуждаете, вадите, божитеся, укоряете, клеплете... А и плясовица есть сатанина невеста, супружница диавола, всемъ мужемъ темъ зрящимъ ее, жена скверно же и скаредна и своему мужу; образ божий нося, съ женою своею совокупится во плясаниив аще и въ церковь въходите»[120]. Хоча в принципі, єпископ Григорій не проти вживання спиртних напоїв: «на веселие нам Бог питие далъесть, и тожде в подобно время, а не пьянство»[121].

При тому слід зазначити, що духовенство також страждало нестриманістю щодо спиртних напоїв. Так, наприклад, «Заповіді митрополита Георгія» передбачають такий випадок: «аще єпископ упиется» – за це йому покарання – десятиденний піст. Знаючи цю загальну для давньоруського суспільства слабкість, церковні ієрархи виявляли особливу турботу про те, щоб духовенство ввело вживання спиртного в певні межі. Турбувалася про це і світська влада. Не будучи злочином для мирянина, пияцтво попів, ченців і черниць, згідно зі Статутом Ярослава, підлягало митрополичому суду.[122] Однак церковна влада не обмежувалася каральними заходами. Канонічні відповіді митрополита Іоанна II допускають присутність священика на святі, там він може вільно пригощатися, однак, у веселощах – «игранье и плясанье, и гуденье»– участі не брати, а встати і піти, якщо зупинити «неподобства» він не в силі, тобто у «Відповідях» давалися певні інструкції, як себе вести в незвичних ситуаціях[123].

Правда, існували форми відпочинку, не пов'язані з народними святами, індивідуальні, більш спокійні. Під час розкопок кургану Чорна Могила, що біля Чернігова, були знайдені більше сотні бабок і бронзові біти до них, незрозумілі напівсферичні фігури з кулькою зверху,що теж, мабуть, призначені для гри. Тут же були знайдені і шахматні фігурки, але ця гра в Давній Русі не вважалася особливо інтелектуальною і досить часто засуджувалася. У шахи, судячи з усього, грали на гроші. Тому автори, які згадують шахи, як правило, не роблять різниці між грою та іншими азартними іграми. Більше переваги надавалося читанню. В «Бджолі» читання протиставлено шахам: «тавлеи и шахи въ многих васъ обретаемеми суть, а книгъ ни въ кого же»[124]. Не дивлячись на нарікання «Бджоли» на те, що книги у багатьох власників просто лежать і не читаються, можна зауважити, що все– таки вони читалися. Сам перелік відомих у Давній Русі творів свідчить про те, що книгу брали в руки не тільки для роботи, але і для відпочинку. Існували переклади візантійських «романів», як, наприклад, «Повісті про Акіра Премудрого», «Девгенієва діяння», «Повість про Кітовраса», «Сказання про Євстафія Плакіда» тощо, в яких, крім моральних роздумів, був ще і цікавий сюжет».

Ставлення до духовенства і церкви. Особлива тема для настанов у «Ізборнику» 1076 р. – ставлення до церкви і духовенства. «Егда въ церковь идеши, не глуми ся поустошными, иже бо стоять предь кънязьмь, то ни смеють ся, ни глоумять ся»[125]. Тобто при відвідинах храму людина повинна бути настільки ж серйозною, так ніби вона стоїть перед князем. Церква – місце скорботи, але навіть і тоді, коли все добре, все-

одно «по вся часы и дьни, въшедъ, припади къ вышнюомоу лицемъ». Церква – це небо, алтар – престол всевишнього, церковні служителі – ангели божі, а тому поводитися в церкві потрібно так, ніби ти вже знаходишся на небесах і стоїш перед очима самого Бога; а виходячи з церкви, не забувати, що було або що чув. Якщо зі скорботою справитись самостійно не виходить, «в влънахъ житиискахъ еси, въ боури ли морьске и беду приемлеши, показаю ти, сыноу мои, истинная пристаниша монастыря домы святых»[126]. Там, у монастирі, «оумеють печального оутешити». Нічого і говорити, що духовенство треба поважати. Про це постійно нагадує «Ізборник» 1076 р. Маючи у своїх руках такий сильний важіль ідеологічного впливу, як слово, клірик, який, мабуть, був укладачем «Ізборника», звичайно, був не проти трохи покористуватися ним в інтересах власного «цеху» і навіяти читачеві, крім дуже корисних істин, таке ставлення до духовенства, яке могло б забезпечити останньому непогане існування. Перш за все, постачання. Якщо в будинку є щось придатне для монастирського вжитку, то потрібно віднести туди, тому що це рівноцінно тому, як вкладати руку Божу, і помилування не змусить себе чекати. Не проти було духовенство і навідатись у гості. І тоді «Ізборник» радить зустрічати таких гостей так, ніби прийшов сам Христос: «Боуди же домъ твои молитве и покой и ереемъ, служителям божиемъ, и всякому чиноу церковьномоу. И въведи таковия въ домъ свои. Съ всякою частъю посади я, постави ихъ трапезоу и ако же самому Христоу, сам же имъ стани в слоужбе. Поминаи же соуштихъ в монастырьхъ, ангельський образъ носяштая, аште ти е како вьведи я въ домъ свои, постави имъ трапезу въ чинъ манастырскыи. Женоу же свою и дети и отроки наоучи съ страхъмъ и мълчаниемь слоужити яко ангеломъ божиемь»[127]. Коли монахи, «тілесні ангели», набудуться в гостях, то перш ніж провести їх, потрібно обдарувати гостинцями. Все це робиться тому, що молитви монахів у силу їхньої праведності більш дієві, навіть якщо молиться один монах, а якщо зразу багато, то тим більше.

Такі були позитивні приклади, які давала давньоруській людині література. Однак, як це буває завжди, реальний стан речей від ідеального часто відрізняється досить суттєво. Немало вже сказано і написано про те, що релігійні переконання людини Давньої Русі зовсім не були ортодоксальними, і тому зрозуміло, що в цей період православ'я тісно перемежовувалося з язичництвом. Власне, саме в цьому ракурсі хотілося б зосередити увагу на тому, як указане явище виявлялося в повсякденному побуті і ставленні до духовенства, і умовностей духовної служби.

Повага, що проявлялася до духовенства і чернецтва в «Ізборнику», в більшій мірі – солодкі фантазії книжника. Справжнє ставлення до кліру, і особливо до чернецтва, не завжди було таким поважним. Кирило Туровський у «Слове о бельцах и монашестве» малює алегоричний образ чернечого чину у вигляді бідної людини, яка сидить в середині глибокої печери в горі. Гора, за роз'ясненням самого Кирила, – це монастир, печера, монастирська церква, людина – весь чернечий чин, «а последняя нищеты житье – сиречь от белоризец (под «белоризцами», мабуть, розуміються тут не всі монахи) осужденье, досады и укоризна, хулы и посмеси, опытаниа, не бо тако мнят. Яко Богу работающа мнихи, но аки прелестники и свою погублеша душу»[128]. Отже, Кирило абсолютно не згустив фарби у зображенні зневажливого ставлення до монахів. Досить негативно зображено чернецтво в «Молінні» Данила Заточника. Уявне припущення, що князь може порадити йому для покращення справ постригтися у монахи, викликає у Данила невдоволення: «То не видел есмь мертвеца, на свинии ездячи, ни черта на бабе; не едал есми от дуба смоквей, ни от липья стафилья»[129].

Для Данила піти в монахи – це теж саме, що збрехати перед Богом. Не випадково тоді Кирило Туровський пише, що монахів вважають невідвертими і губителями душі. Видно, дійсно, така думка була досить поширена. Відбувалося це, мабуть, тому, що люди, не володіючи глибокою внутрішньою порядністю Заточника, досить буквально розуміли рекомендацію «Ізборника» 1076 р. і шукали в монастирях утіху, але не духовну, а тілесну. Про тих, хто таку утіху знайшов, досить детально пише той же Заточник: «Мнози бо, отшедше мира сего во иноческая, и паки возвращаються на мирское житие, аки песъ на своея блевотины, и на мирское гонение; обидят села и домы славних мира сего, яко псы ласкосердии. Идеже браци и пирове, ту чернецы, и черницы, и беззаконне: ангельський имея на себе образъ, а блудной нрав; святительський имея на себе санъ, а обычаем похабенъ»[130]. Можна було б запідозрити Заточника в якійсь особистій антипатії до чернечого сану, якщо б сатиричний образ не знаходив підтвердження в інших джерелах. Статут Ярослава передбачає випадки, коли духовенство п'є, займається прелюбством, їсть «поганое» тощо. З самих перших століть християнства на Русі виникла прикмета, яка трактувала зустріч з монахом, як нещастя: «аще кто бо усрящеть черноризца, то възвращается», саме так чинили, зустрівши кабана або свиню[131]. Негативне ставлення до чернецтва було властиве не одному простому народу, а в рівній мірі всім верствам населення. В Києво–Печерському патерику князь Ростислав Всеволодович їде в монастир на богомілля перед походом проти половців. Відповідно до нього повинна б бути певна налаштовуванність. Однак істинне його ставлення до монашеського благословення, за яким він їде, виявляється в тому, що, зустрівши одного з тих, у кого він збирається благословлятися, преподібного Григорія, починає над ним знущатися. Князь, звичайно, не атеїст – благословіння йому потрібне, від нього князь, мабуть, чекав повного магічного ефекту, божественної допомоги, але зустріч з монахом – погана прикмета, що може зіпсувати всю справу. Тому сміх і знущання над монахом переростають у роздратування і злість. Григорій–чудотворець пророкує нахабному князю і його дружині, що вони потопляться, за це його самого топлять у Дніпрі, куди Григорій направлявся, щоб вимити осквернений посуд[132]. Досить примітні роздуми боярина Василія, посланого з Суздаля в Київ з вантажем золота і срібла для того, щоб обкувати труну святого Феодосія Печерського. «Приим же убо сие Василие и неволею емлеся пути, проклинаа живот свой и день рождения своего, и глаголлаше в уме си: «Что се смыслилъ князь налив толико богатество богубити? И каа мзда сего ради будет ему, еже мертвого гробъ оковати? Но яко туне добыто и туне же и повержено! Люте же мне единому, не смешу преслушати господина свого! Чого ради дом свой оставих и кого ради путь свой горький шествую? И от кого ли честь приму: къ князю есмь не посланъ, ни ко иному вельможи. Что реку или что възгаголю къ оной корсте каменной, и кто ми дасть ответ? Кто ли посмеется моему безумному приходу?» [133]. Хід думок зображений так правдоподібно, що навряд чи можна сумніватися в їхній життєвості. Василій відверто не розуміє, для чого витрачати багатство на оформлення труни. Князівське розпорядження він приписує не благочестю, а відсутністю бережливості. Більше того, за цієї бездумності, з його точки зору, страждає він сам. У принципі, боярин готовий виконувати наказ, але заради чого! Він змушений залишити будинок і їхати туди, де, крім «корости кам'яної», його ніхто не чекає.

У Патерику Бог покарав того, хто сумнівається, за маловір'я. Але в житті, мабуть, церковна православна релігійність, а разом з нею і повага до духовенства мала не всезагальний характер. В «Ізборнику», як вже вказувалося вище, міститься пора-

да «по вься часы и дньи» ходити до церкви і поводити себе в ній серйозно. Але літописець скаржиться, що церкви стоять майже зовсім без відвідувачів. Недостатню дисципліну під час церковної служби виявляли не тільки миряни, але і духовенство, і самі монахи. В «Повісті минулих літ», в оповіданні про монахів того ж Києво–Печерського монастиря є історія про брата Матвія, який розгледів злі дії диявола, в образі поляка, що ходив поміж братами під час вранішньої молитви. Диявольські дії полягали в тому, що монахи, не достоявши до закінчення служби, придумували якийсь привід і йшли в келію спати. Звичну манеру поведінки монахів у храмі можна уявити, звернувшись до повчання Феодосія Печерського. Людина, яка знайшла втіху в стінах монастиря, не проти полежати, коли дзвонили дзвони і потрібно було вставати і йти на молитву. Якщо все ж приходилося йти, то повинно було це робитися в такому настрої, що Феодосій спеціально підкреслює: думки у монаха, який йде до церкви, повинні бути не «дряхлы», але веселі. Стіни і стовпи в церкві «нам суть на честь сотворена», а не для того, щоб до них опиратися, як це багато робили. Пресвітера, який обходить братів із кадилом, слід очікувати «не леностно, но со страхом» і після, без кашлю («мертва себе сътворити къ копасаниемъ и к кашлю») стати на місце. Далі Феодосій малює, яким не повинен бути церковний спів. У його зображенні звичний хід служби, проти якого направлене повчання, виглядає досить комічно: брати не слідкують за старійшиною хору, плутають текст, збиваючи своїх товаришів. Під час промови «алілуя» всі порізно кланяються, замість того, щоб роботи це синхронно, слідкуючи, знову – таки, за старостою і уподібнюючись безплідним ангелам[134].

У церковній практиці XI – XII ст. було не тільки багато язичницьких елементів, але і просто мирських, що природно тому, що церква була не тільки релігійною організацією, але і господарською, і дуже часто другорядні господарські функції переважували в очах рядової людини всі інші. Розглянуті елементи повсякденного буття, мікрогрупи (сім'ї, групи товаришів, учителя і учня, монастиря), звичайно, не вичерпують всієї багатогранності особистого життя людини Давньої Русі. Однак у них достатньо чітко видно, що у своїй буденності існування основної маси населення в XI – XIII ст. ще багато в чому визначалося уявленнями і поняттями попередньої язичницької, додержавної епохи. Нове завойовувало місце з труднощами. Відмова від участі в ігрищах і святах, щоденне відвідування церкви, викоренення пережитків язичницьких вірувань – все це залишалося поки що нездійсненною мрією ієрархів церкви. У той же час, інтерес до питань етики і етикету, властивий давньоруській суспільній свідомості, був заставою того, що їхні моральні повчання не пропадуть даремно. Навіть за такий короткий для історії ментальний термін – три століття – вже можна помітити певну динаміку. В якості органічного елементу в культуру ввійшла писемність, читання, кодифіковане законодавство. Поступово набувала поширення християнська форма шлюбу, хрещення дітей, засудження жорстокого ставлення до холопів тощо.

6.4. Зовнішній світ в уяві наших предків–слов'ян : «чужі–свої»

Матеріал, викладений у попередніх параграфах, дає читачеві можливість уявити, якими були у сприйнятті давньоруської людини її власне місто, сім'я, коло спілкування, тобто ті частини соціуму, які виступали для неї в якості «своїх». Однак карти-

на суспільного устрою залишилася б незавершеною без вияснення образу «чужих», відносно яких визначалися розглянуті вище «свої». Опозиція «свої – чужі», як вже підкреслювалося у попередніх параграфах, є однією з базових у людській свідомості. За її допомогою новонароджена людина відтворює першу орієнтацію у світі; у далеку давнину протиставлення «своїх» «чужим» стало першим кроком до розвитку самосвідомості виду homo sapiens. Історичний розвиток людства дає надзвичайно багато прикладів втілення цієї опозиції в соціальній психології. Неповторними рисами своєрідності володіє образ зовнішнього світу, уяви про «чужих» періоду раннього руського середньовіччя.

Подібно до того, як об'єм поняття «свої» буває різним у різних випадках, від своїх домашніх до жителів однієї волості, точно так само багатомірна і уява про «чужих». Для орієнтації можна намітити три рівні сприйняття цього поняття: 1) «чужі» – населення інших руських земель відносно своїх співгромадян; 2) «чужі» – іноплемінники, з якими приходилося стикатися в реальному житті; 3) «чужі» – напівміфічне населення далеких невідомих країн, про яке чули від випадкових подорожуючих або читали.

Свої «чужі». Питання про ставлення до населення чужих земель – волостей тісно пов'язане з проблемою усвідомлення єдності Русі. Як відомо, в XII ст.. Руські землі не складали єдиної монолітної держави. В той же час вони не були абсолютно незалежними і невзаємопов'язаними політичними утвореннями. Тому і розвиток ідей відносно цього предмету носив подвійний характер. У суспільній свідомості існували дві взаємозаперечуючі одна одну тенденції.

Одна з них є, по суті, відображенням сепаратистських устремлінь руських земель, що тяглися до самостійності. Постійні міжміські зіткнення, сварки князів, тобто сама суспільно–політична ситуація передбачала усвідомлення кожною волостю своєї «самості». Повсякденне життя диктувало свої правила. Міста, князівства ворогували одне з одним: руками своїх князів плели політичні інтриги, виступали одне проти одного громадськими ополченнями. Чернігів боровся проти Києва, Галич проти всіх руських князівств тощо. Дійсність найчастіше актуалізувала у свідомості той рівень опозиції «свої–чужі», де в ролі «свого» простору виступала не Руська земля, а князівство, місто. У давньоруського міщанина було більш ніж достатньо причин ставитися до інших міст не тільки, як до чужих, але інколи як і до ворогів. Не вдаючись до роздумів про теоретичне братство і єдність, картина соціального світу, – властива типовому представнику давньоруського суспільства, була замкнута в межах його власної землі–волості. Можна сказати, що природній, хаотичній дикості протистояв архітектурно організований, олюднений, окультурений простір, упорядкований і одомашнений світ, де мешканцям не загрожує небезпека, де вони завжди серед своїх. Як зауважив ще І.В.Сергієвич, що в «Руській Правді» червоною стрічкою проходить думка, згідно з якою зоровим втіленням замкнутості «свого» простору була міська земля[135]. Було враження, що вона виконувала не тільки функції утилітарної військово–інженерної споруди, але й сакрального покриття, яке відокремлювало свій світ від ворожого зовнішнього космосу. Крім міської стіни, освоєний простір світу мав у давньоруській суспільній свідомості ще кілька атрибутів, які також виконували функцію сакрального захисту і символу групової ідентифікації. Як було показано І.Я.Фрояновим, до їхнього числа належали «кафедральні храми, збудовані у волосних центрах – зосередженнях різних давньоруських земель або міст. Вони набули великого значення, будучи опорою благодіяння і миру, символом су-

веренітету волосних общин»[136]. І.Я.Фроянов вказує на поширений у Давній Русі звичай розорення в міжкнязівських війнах храмів і монастирів супротивника[137]. В ньому проявлялися пережитки язичницької ментальності, що збереглися у свідомості давньоруської людини, згідно з яким зруйнувати святилище ворога – значить залишити його захисту Божого і тим самим перемогти. Таким чином, храм – не просто вмістилище християнського Бога, але ще і зосередження магічної, ірраціональної сили тієї громадської общини, на території якої він знаходиться. Даний погляд настільки несумісний з християнською доктриною, що не залишається ніякого сумніву в його язичницькому походженні. Не менш важливим атрибутом впорядкованості і захищеності «свого» світу була наявність князя–вождя, розпорядника, судді і символу незалежності, повноцінності общини. По суті, на Русі місто малювалося його мешканцями як центр всесвіту. Його підвищене розташування означало, що місто – місце, де «небо зустрічається з землею». Будучи об'єднаними соціальними організаціями, міські волості виступають у руській історії у вигляді своєрідних колективних особистостей. Недаремно в літописах часті вирази: «сдумаше кияны», «реша волынци» тощо. Буденна свідомість наділяє їх різними характеристиками, часто іронічного змісту. Кияни кричать новгородцям, що прийшли з Ярославом у 1016 р. відвойовувати великокнязівський престол: «Вы! Плотнице суще! А приставимъ вы хоромъ рубити нашим»[138]. Ствердження, що вони столяри (і, зрозуміло, ніхто більше – не воїни) видалося новгородцям настільки образливим, що вони самі почали вимагати у Ярослава почати битву наступного ж ранку. В якості «колективних особистостей» міста–князівства замінили на історичній арені стародавні племена. Літопис доніс до нас прислів'я про радимичів: «Пищаньцы волчья хвоста бегают», яке пішло від того, що воєвода князя Володимира на ім'я Вовчий Хвіст переміг їх біля річки Піщани[139]. Коли мова йшла про самих себе, звичайно, образ складався більш привабливий: предки киян – поляни, у зображенні «Повісті минулих літ», «бяху мужи мудрии и смыслении». «Чужі» древляни, в'ятичі та сіверяни подані менш привабливо: «живяху звериньским образом, живоуще скотьски»[140] тощо. Описуючи враження подорожуючого Дніпром апостола Андрія, ніби відвідавшого в незапам'ятні часи Русь, літописець розповідає, що Андрій передбачив славне майбутнє горам, на яких згодом виникає Київ, а потім відвідав Новгородську землю, де бачив вразивший його звичай миття в бані – «како ся мыют и хвощуся», про який він розповів, повернувшись додому в Рим[141]. Саме як описана подорож Андрія, бачиться рука книжника півдня. Київським горам передбачена благодать, а новгородці описані з гумором. У «Слові о полку Ігоревім» говориться: «А мои ти куряни сведоми къмети: под трубами повити, подъ шеломы възлелеяны; конецъ копия въскормлени; пути имъв ведоми, яруги имъ знаеми, лици у них напряжени, тули отворени, сабли изострени. Сами скачють, аки серыи влъци въ поле, ищучи себе чти, а князю славе»[142]. Суб'єкт цього яскравого письмового зображення визначений за міською приналежністю –«куряни». В той же час у давньоруській літературі активно пропагувалася ідея єднання руських земель. Будучи оформлена через поняття братської (божественної) любові, вона ввійшла в арсенал самих актуальних ідеологічних конструкцій Давньої Русі. Сліди її знаходяться і в «Повісті минулих літ», в «Повчанні» Володимира Мономаха, в «Слові про князів». Нею просякнуто «Сказання про Бориса і Гліба». Вираз «Руська земля» досить часто зустрічається на сторінках творів давньоруської літератури. Але це не означало, що не було ворожнечі між різними її регіонами. Тому навіть у руслі цієї тенденції населення деяких областей далеко не завжди

сприймалося, як «братья», співвітчизники, хоча, в принципі, не було «чужим». Мстислав Володимирович після битви його збірного війська з дружиною Ярослава в 1024 р. промовляє: «Кто сему не рад? Се лежит северянинъ, а се варягъ, а дружина своя цела» [143], – не роблячи різниці між слов'янським племенем сіверян і скандинавськими варягами. Сама практика частих закликів про інтереси всієї Русі заставляє думати, що реальність була далекою від пропагованого зразка. Можна помітити, що про «Руську землю» говориться, як правило, в пасажах, які мають яскраве риторичне забарвлення і насичені пафосом.

І все ж не можна сказати, що в XI –XII ст. поняття «Руська земля», як втілення уявлень про єдине суспільне і територіальне утворення, існувало лише в книжковій культурі і було абсолютно нежиттєвим. Опинившись у Палестині, ігумен Данило, автор «Хождєнія», відчуває себе там представником усієї Русі. В якості «руськуыя земли игумена» він постає перед королем Болдуіном. У лаврі святого Сави ним були записані для молитви імена всіх руських князів, починаючи від Святополка Ізяславича і далі, скільки пригадав. Любительський з'їзд, згідно з літописом, відкривається урочистою промовою: «Почто губим русьскую землю, сами на ся котору деюще, а половци землю нашу несуть розно и ради суть оже межю нами рати. Да ноне отселе имеемся въ едино сердце и блюдем Рускые земли»[144].

У себе на Русі людина була «киянином», «чернігівцем», «волинянином» і могла спокійно у воєнному зіткненні зарізати свого недалекого сусіда, який розмовляє тією ж мовою. Але перед зовнішньою небезпекою або подорожуючи в далеких країнах, приходило розуміння спільності, актуалізувалася опозиція «руські – чужоземці». Хоча у книжника, який «літав» своєю уявою «под облакы», таке «єднання» могло відбутися і в мирний час. Тоді, наприклад, коли він читав про невідомі народи у літописі. Звичайно, важко уявити свою єдність зі «смердами», що проживали, наприклад, під Галичем або Псковом, однак слід уточнити, що вірно це тільки відносно тих «смердів», які дійсно «сиділи» і тільки до тих пір, поки «сиділи». Якщо такого смерда доля заносила далеко від дому, то навряд чи різниця між жителем, наприклад, Чернігова і степовиком–половцем залишалася для нього незрозумілою.

Чужоземці. Самою суттєвою ознакою давньослов'янського образу іноземця, справді «чужого», який ні за яких умов не ставав «своїм», була мовна відмінність. Недаремно та, чия мова була зрозумілою, позначалася словом «словенити» – «володіючи словом». Відповідно той, хто «по людському» говорити не вміє – «немыць», тобто німий.

Детальну характеристику народів світу, своєрідний «етнографічний опис» можна знайти в «Повісті минулих літ». Для досягнення своєї мети автор літопису вважав за потрібне визначити місце Русі в ойкумені. За визначенням Ю.М. Лотмана, географія «не сприймалася як особлива природно–наукова дисципліна, а швидше нагадувала різновид релігійно–утопічної класифікації»[145]. Класифікація народів, здійснена автором «Повісті...», ґрунтується на міфічній біблейській генеалогії, яка говорить про походження трьох великих частин людства від синів Ноя – Сіма, Хама і Іафета. Можливо, джерелом цього опису послужив також єврейський хронограф середини X ст. – «Книга Іосиппон», в основу якої був закладений створений у IX ст. латинський переклад «Іудейських старовинностей» Іосифа Флавія. Більшість індоєвропейських, а також фіно–угорських народів, жителів західних і північних країн згідно з ціє. класифікацією віднесені до «жеребка Іафетового». В їхнє число ввійшла і Русь. Літописна розповідь розвивається одночасно в географічній і часовій

площинах. Спочатку літописець дає етнографічний опис самих слов'ян. Потім, в процесі розповіді про слов'ян, перед уявним поглядом читача проходять образи різних народів – як сучасних, так і тих, що відійшли у вічність: болгари, угри, обри (авари). Цим останнім виділено особливо багато уваги. Характеристика їхня досить яскрава: «В си же времена быша и обри ходиша на Аръления царя и мало его не вша. Си же обре воеваху на словенех и примучила дулебы, сущая словены и насилие творяху женам дулебским. Аще поехати будяще обрину, не дадяще въпрячи ни коня ни вола, но всляше впряги три или четире, или п'ять жен в телегу о повести обрина. И тако мучаху дулебы. Быша бо обре телом велици и оумом горди, и Богъ потреби я и помреш вси, и не остася ни единъ обринъ. Есть притъча в Руси и до сего дне: «Погибоша аки обре»[146].

Після розповіді про слов'янські племена в «Повісті минулих літ» є ще такий текст. Із посиланням на Григорія Амартола, літописець ділить усі народи на таких, що мають писемний закон і на таких, що не мають. Останні, у свою чергу, діляться на ті, чиї неписані звичаї видавалися середньовічному монаху «пристойними» і «непристойними». Їхня характеристика йде також згідно з Амартолою, тому що сам автор «Повісті...» особисто, звичайно, з цими народами не знайомий. До «пристойних» віднесені сірійці, які «живуще на конец земля». В них як закон виступають звичаї їхніх батьків: не займатися перелюбством, не красти, не обманювати, не вбивати. Не гірша вдача бактрійців «глаголимии върахмане и островичи». Вони з благочестя не їдять м'яса, не п'ють вина і, взагалі, не творять ніякого зла. Зовсім по–іншому, за давньоруськими уявленнями, були справи у сусідів бактрійців – індусів. Вони «убийстводелца, сквернотворяще и гневили и паче естьества; въ нутренейший же стране ихъ человек ядуше и страньствующихъ оубиваху, паче же ядять яко пси»[147]. Такі ж погані вавілоняни, британці й амазонки. Неприйнятність для літописання їхніх звичаїв полягає, в основному, в непристойності їх норм сексуальної поведінки. Вавілоняни, наприклад, вступають у сексуальні стосунки з матерями і з дітьми братів, вбивають тощо. В Британії існує поліандрія і полігінія. А амазонки, «аки скотъ бесловесный», не мають чоловіків. Один раз у рік, ближче до весни, вони виходять зі своєї землі та вступають у контакт із випадковими чоловіками. Цей вихід вони «мнят», як якесь свято. Завагітнівши, вони повертаються до себе. Якщо у них народжується дівчинка, «то взъдоять и прележне въспитают», а якщо хлопчик – вбивають. У цей список злодійських народів включені добре відомі руській людині половці, які тим самим постають як явище «всесвітньо–історичного» масштабу. Портрет їх досить непривабливий: вони «закон держать отецъ своихъ: кров проливати, а хваляще о сихъ и ядуше мертвечину и всю нечисту – хомеки и сусоль, и поимають мачехи своя и ятрови и ины обычая отецъ своихъ творять». Через половців у літописній розповіді світ поганих чужинців порівнюється з «своїм» світом. Це дало можливість літописцю провести протиставлення «свої–чужі» на найвищому рівні: наведений перелік «языков», завершений половцями, протиставлений християнам. «Мы же, християне елико земель, иже веруют в святую Троицю и в едино крещенье, в едину веру, закон имам единъ, елико во Христа крестихомся, и во Христа облекохомся»[148].

Побутова класифікація чужинців будувалася, як правило, не за етнічною ознакою, а за релігійною. Головною характеристикою іноземця для руської людини була її конфесійна приналежність. Не дивлячись на порівняно слабке проникнення християнства в повсякденний світогляд населення Давньої Русі, формування образу ворога, власне, неправославного до XI – XII ст., просунулося вже досить далеко. Це

не дивно. Психологічно становлення групової самосвідомості через протиставлення певній чужій силі є самим простим і часто виступає в якості початкової її форми. Тому, як правило, ставлення до інаковіруючих було досить негативним. Гарні відгуки про чужу віру розглядалися майже як релігійний злочин. Теодосій Печерський у своєму «Повчанні» робить настанови князю Ізяславу: «Не подобаеть же хвалити чюже веры. Аще ли хвалить кто чюжую веру, то обретается свою веру хуля. Аще ли начънеть непрестанно хвалити и свою и чюжую, то обретается таковый двоверье держа, и близъ есть ереси. Ты же, чадо, такых деяний блюдися, ни присвоися к нимъ, нъ бегай от нихъ, якоже можеши, и свою веру едину непристанно хвали, подвизаяся въ ней добрыми делы»[149]. Статут Ярослава в законодавчому порядку забороняв близьке (особливо сексуальне) спілкування з іновірцями. Перебування руської жінки з іудеєм чи мусульманином тягло за собою відповідальність: «на иноверцех митрополиту 50 гривен, а рускую поняти в дом церковный»[150]. Наскільки більше важливою була ознака віросповідання порівняно з ознакою етнічної приналежності видно з ст.. 49 Статуту Ярослава, в якій не робиться, практично, ніякої різниці між «своїм» нехристом та іноплемінним. «С некрещенным, ни иноязычником, или от нашого языка будет с некрещенным, ведая ясть и пиет, митрополиту в вине»[151]. Як видно з цієї ж статті, з іновірцями заборонялося навіть їсти і пити. Про це говорить Теодосій: «своих же дочерей не даяи за не, не поимати у нихъ, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни целовти его, ни с нимъ въ одномъ съсуде ясти, ни пити, ни борошна ихъ поимати»[152]. Якщо ж хто з іновірців просить ради Бога дати їм поїсти чи попити, то, виконуючи християнський заповіт, зробити це обов'язково потрібно, але тільки, щоб посуд був того, хто просить[153]. Уявлення про суть чужих вір відповідали недружньому відношенню до іновірців. Наприклад, іслам у літописній розповіді про вибір Володимиром зображений дуже перекручено і відштовхуюче. За словами «філософа», який наставляв князя в питаннях віри, ця релігія, яка проклята Богом, люди, що її сповідували, стали подібними до жителів Содоми і Гомори. Вони творять беззаконня: підмившись, вони обливаються використаною водою, лиють її собі в рот, мажуть бороду тощо. А дружини їхні творять «ту же скверну и оно пуще – от совокупленья мужска и женьска вкушают»[154]. Закономірна природна реакція князя на описані страхіття: «Си слышав Володимеръ блюну не землю и рекъ: «нечисто есть дело»[155]. Власні емісари, надіслані Володимиром у Волжську Болгарію, привозять враження, що доповнили розповіді грецького вчителя. За їхніми словами, богослужіння у магометанських храмах відбуваються дуже дивно: всі, хто молиться, стоять без поясів (що за символікою руського одягу означає розпущеність), потім сідають і дивляться, як навіжені «семо и овамо», веселощів у них немає, «но печаль и смрад велик»[156].

Цікаво, що, не дивлячись на постійну ворожнечу між мусульманами і християнами, як не дивно, не іслам викликав у давньоруських мислителів найбільш негативну реакцію. Набагато більшу неприязнь викликали, як не дивно, католики. Саме на боротьбу з ними були направлені головні інтелектуальні сили православних проповідників. Численні твори «на латину» покликані були відвернути паству від симпатій до римського християнства. Зробити це було досить складно, тому що навіть просто для того, щоб пояснити рядовому віруючому принципову різницю між православ'ям та католицизмом, вже потрібно було виявити певні педагогічні здібності. Тому ця тема так турбувала давньоруських служителів церкви. Показати в невигідному світлі «нехристів» XI– XII ст. було нескладно, але пояснити, чому віруючі в

Христа католики не є справжніми християнами, завдання, яке по силі було не кожному схоласту. Тому в хід йшли різні пропагандистські методи. У розповіді про вибір віри мотивування відмови від католицького хрещення пояснена не досить чітко. Володимир, який достатньо мудро і розгорнуто відповідає представникам ісламу та іудаїзму, з посланцями Риму розмовляє алогічно. Він задає їм питання про заповідь, а потім без усякого зв'язку з суттю їхньої відповіді (в якій не було, здається, нічого поганого) заявляє: «идете поять, яко отци наши не приняли суть»[157]. Складається враження, що, по суті, заперечити йому нічим, він ще не зовсім підготовлений для богословських дискусій. Батько Володимира Святослав не прийняв і грецького хрещення, однак це не турбує князя – він посилається на авторитет предків, що вказує на певний авторитет його слова. Хоча, до речі, існували й інші, більш послідовні «докази» богословської недієздатності католицизму. Перелік їх у літературі достатньо великий. Критиці західного християнста присвячували свої твори вищі ієрархи церкви: митрополити Іоан I, Никифор, Георгій, ігумен Києво–Печерського монастиря священик Теодосій Печерський. Так, наприклад, у Теодосія викликає подив формальна різниця в обряді поховання, хрещення. Достоїнство православної людини перед католиком, за Теодосієм, у тому, що, крім світського імені, у нього є ще інше, яке дається при хрещенні на честь якого–небудь святого, а в католиків–«како прозовуть родители в то ешя и крестять». В останню чергу згадано про принципове розходження православної і католицької доктрин з приводу основного догмату римської церкви filioque: «Се же пакы глаголють и Духа Святого исодящего от Отца и от Сына. Мы же не глаголемъ: от Сына»[158]. Теодосій підсумовує фразою: «И ина многа суть яже въ техъ злая и неправая и развращенная, и погыбели полна вера ихъ и делеса ихъ; его же жидове творять, то они творять, много же и въ Савьску єресь въступають»[159]. Західні християни виявляються гіршими за іудеїв. Це достатньо поширене соціально–психологічне явище, коли «чужий» видається тим неприємнішим, чим більше він подібний до «свого». Половець – очевидний ворог, від якого можна чекати нападу; ворог, якого можна перемогти мечем. «Невірні погляди» іудеїв очевидні – критика їхніх поглядів давно відпрацьована. А ось «латинці», вчорашні єдиновірці, насправді набагато гірші, вони позарилися на саме святе, «перекручують» саме сокровенне: замість миру і масла сиплять у рот тому, хто хреститися, сіль тощо. Роблять ніби все так, але зовсім не так.

У цілому, для давньоруської суспільної свідомості (як для свідомості багатьох народів) характерна уява, що чужинці не повною мірою люди. Про них або прямо говориться, що вони «аки скотъ бессловесный» і «живяху звериньским образом, живоуще скотьски», або їм приписуються якості, що несумісні з людською подобою: їжа з однієї тарілки з тваринами, вживання для пиття сечі тощо. Навіть візантійці–єдиновірці заслужили неприємний відгук автора «Повісті минулих літ»: «суть... греци льстиви и до сего дни»[160]. Разом з тим, міжнародні зв'язки Київської Русі епохи раннього середньовіччя були досить широкі. Обережне ставлення до іноземців поєднувалося в суспільній свідомості з готовністю до контактів, відкритості тощо. Великі міста були повні іноземців. Звичним явищем була наявність при князівських дворах скандинавів. Вони приходили на Русь із покоління в покоління. Наприклад, варяги на чолі з Якуном воювали у війську Ярослава Мудрого проти Мстислава. На службі у Ярослава були племінники Якуна – Фріад і Шимон. Немало також було й іноземних купців. Рід Рюриковичів був пов'язаний династичними зв'язками з багатьма правлячими династіями світу. Звичаї того часу не забороняли кня-

зям видавати своїх доньок за іноземних (та іновірних) монархів і самим брати в дружини половецьких, європейських або грецьких принцес. Донька Ярослава Мудрого Ганна була видана заміж за французького короля Генріха І, Єлизавета – за норвезького принца Гарольда, Анастасія – за угорського короля Андрія І. Сам Ярослав був одружений на доньці норвезького короля Олафа Інгігерді, в хрещенні, Ірині, його онук Володимир Мономах – на Гіті, доньці останнього англосакського короля Гарольда. Уява про зовнішній світ у Давній Русі формувалася як з досвіду практичного спілкування з найближчими сусідами, так і з літературних джерел (в основному перекладних, таких як «Хроніка» Георгія Амартола або «Книга Іосиппон»). Реальні свідчення в них поєднувалися з міфологічною традицією.

На мою думку, амазонки, наприклад, у різних традиціях (починаючи з античних) відзначають не історико–географічні реалії, а навпаки, незаселену частину ойкумени в просторовому відношенні або доісторичну (міфологічну) епоху в часовому відношенні. Про них можна було дізнатися тільки з якогось візантійського джерела. І навпаки, греки, степові кочівники, варяги були відомі через прямі контакти, а не через якісь інші джерела. Характерно, що давньоруський книжник не робив різниці між справжніми і міфічними народами. Його завданням було об'єднати всі доступні йому свідчення в єдину систему, в якій і фантастичні амазонки, і реальні половці зайняли відповідне їм місце. Точніше, головна мета роботи полягала в тому, щоб органічно вплести факти реального життя у світоглядну систему, сприйняту разом із візантійською освіченістю. Цим пояснюється бажання літописця надати літературному портрету половців форми, що відповідала б аналогічній формі зображення невідомих народів, як: вавілонян, британців, амазонок тощо. Дивна, на перший погляд, звичка подорожуючого Святою Землею ігумена Данила все міряти у верствах, саженях тощо продиктована тими ж намірами. По суті, автор літопису, малюючи міфічними фарбами портрет реальних половців, і Данило, старанно підраховуючий кількість колон у храмах і обміряючий Гріб Господній, намагаються йти до однієї і тієї ж мети – зв'язати воєдино сфери сакрального і реального, примирити образно–символічну та раціональну форму мислення. Різниця тільки в тому, що в літописі зроблена спроба виразити реальність через міфологічні образи (тут можна пригадати і «теорію Божих страт»), а в «Хождении», навпаки, сакральний простір, на якому колись розгорталися події біблейської історії, засвоюється за допомогою «світських», заземлених понять. Поєднання божественного і земного призвело до виникнення якогось «серединного прошарку» в картині світу. Мені уявляється, що в картині світу, властивій культурі Давньої Русі, яка несла на собі вплив язичництва, існував простір, що займає проміжне становище між «небесними» силами і земними (пізніше ця картина світу змінюється). Давньоруські мислителі не були схильні до протиставлення божественного і людського. Друге мислилося гармонійним утворенням першого. Сфери ці знаходилися у взаємному, безпосередньому контакті. Область контакту і є «середина». В ній об'єднувалися риси сакрального і реального. Світ людей сполучався з вищими сферами через молитви. Ангели (особливо архангел Михаїл) брали участь у повсякденних справах смертних. Богородиця виступала заступницею тих же смертних. Якщо розгорнути намальовану мною вище схему в просторі, то можна помітити, що ступінь взаємопов'язаності, змішаності сакрального і земного буде наростати в міру віддалення до окраїн відомої руській людині ойкумени. В кінцевому результаті обидві ці сфери змикаються десь там, на краю земного світу: недаремно, за древньоруськими уявленнями, в рай, крім «природного» шляху, можна було

потрапити і за життя – після довгої подорожі. Уява про те, що рай знаходиться на землі, тільки дуже далеко, знайшло, наприклад, відображення в «Сказанні отця нашого Агапія», – апокрифі, що дійшов до нас у списку XII ст. Агапій виходить з монастиря, в якому він був ігуменом, спочатку йде суходолом, потім переправляється через море і потрапляє в сад. Сад цей прекрасний. У ньому різні дерева, квіти, плоди, яких ніхто ніколи не бачив, на гілках дерев сидять птахи і прекрасно співають. «Агапий же напослушавъ ся и напитовъ ся отъ овоща и спочив от труда»[161]. Потім у саду він побачив людей у білому одязі. Коли вони наблизились, Агапій «узъре Исуса въ славе велице» і поцікавився в нього, що це за люди і куди він потрапив? Вияснилося, що люди – апостоли, а місце – не що інше, як райський сад. Агапій виразив бажання залишитися тут назавжди, але це, однак, не входило в плани Господа. Ігумену було наказано повертатися назад. На зворотньому шляху Агапій підходить до стіни висотою до неба, яка оточує рай. Там він зустрічається з чоловіком, Ілльєю Тезвитянином, який показав йому багато чудес. У цілому, рай апокрифа нагадує прекрасний парк з прибраними доріжками, джерелами, тваринами, птахами і плодовитими деревами.

Крім раю, в далеких країнах знаходяться місця, в яких проживають істоти, яких можна назвати людьми тільки умовно. Про них розповідається в деяких творах, що відомі давньоруському читачеві (як правило перекладних). Це абсолютно зрозуміло, тому що ці країни вже в силу своєї віддаленості та загадковості недоступні для пересічного подорожуючого. Розповідь про них, як правило, ведеться не стільки з інформативною метою, скільки є способом побудови певних ідеальних, соціальних моделей.

Отже, мною було розглянуто кілька базових рівнів опозиції «свої–чужі», властивих суспільній свідомості Давньої Русі. В якості першого, початкового рівня, мною взято протиставлення співгромадян жителям інших волостей. Протиставлення це було найбільш актуальним в епоху розпаду політичної єдності східнослов'янських земель і виникнення самостійних територіальних утворень – міст– князівств або земель– волостей. Кожна волость виступала на історичній арені як своєрідна колективна особистість. Суспільна свідомість наділяла таку «особистість» певним характером. Природно, що ворожій волості схильні були приписувати негативні риси, а собі – позитивні. Це свідчить про наявність достатньо високого рівня групової самосвідомості. В якості «колективних особистостей» міські волості змінили в суспільній свідомості стародавні племена. Наступний рівень досліджуваної опозиції містить у собі протиставлення Руської землі іноплемінникам. Він актуалізувався в тих випадках, коли населенню Русі приходилося стикатися з іноетнічним середовищем. Це відбувалося у випадку масштабної воєнної загрози з боку, наприклад, кочівників або під час подорожі, коли людина, опинившись у чужому краю, починала усвідомлювати себе не просто чернігівцем або киянином, а руською. Джерелом уявлень про іноплемінників були як власний досвід спілкування, так і літературні твори. Досить реалістичні свідчення перепліталися з міфом. З одного боку греки, половці, варяги. З іншого – амазонки, вавілоняни, британці (уявлення про яких у XI – XIII ст. у наших предків було досить неправдоподібним.) У чужинцях схильні були бачити не зовсім людей. Їм приписувалися різні надприродні властивості, наприклад, чаклунські. Чим більш віддалено проживає той чи інший народ, тим більше проявляються в його образі риси міфічного сакрального. Найсильніше переплетіння сфер реального і сакрального, земного і божественного спостерігається на межі відомої руській людині ойкумени. Там середньовічна свідомість розміщувала «дивні»

країни: Рай і «чудернацькі» народи. Ставлення до чужоземців часто–густо було настороженим. У той же час давньоруське суспільство відрізнялося відкритістю, міжетнічним контактом і широтою міжнародних зв'язків. Це свідчить про певну двоїстість сприйняття навколишнього світу нашими предками.

6.5. Історичні умови формування українського менталітету

«В лето 6370... Реша Русь, Чудь, Словеничи и Кривичи: «Вся земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет; да пойдете княжить и володеть нами» [162] – передає літопис звернення русів до варязьких князів. Дивно, але, мабуть, сама знаменита подія нашого минулого менш за все історична, тому що ніколи не відбувалася. Маємо справу не з фактом, а з образом, і літопис – не тільки джерело, але й перша слов'янська уява про соціокультурну історію.

Чому своя земля видавалася без порядку? Відомо, що до перших вражень, які визначають життя людей, відносяться враження рідних місць – з ними пов'язані найтепліші душевні переживання, що впливають на всю свідомість людини. Щодо України, природа розпорядилася щедро, і навіть більше. М'який збалансований клімат, родюча земля, багаті природні надра, водні та лісові ресурси – все це було і є передумовою для розвитку етносу, формування стабільної психоструктури, не репресованої боротьбою за виживання. Тож саме на цій території мав би скластися урівноважений, толерантний, вітально–самодостатній психотип, позбавлений жорсткості, агресивності, нормативного педантизму – всього того, чим перенасичені європейська та американська психокультури. Природа справді наклала відбиток на формування багатьох рис національного характеру та менталітету українців. Так, у М. Драгоманова та Б. Крупницького трапляються цікаві зауваження щодо взаємозв'язку індивідуалізму зі сприятливими умовами ведення сільського господарства. Плідний ґрунт завжди був тут у достатній кількості, що виключало конкурентну боротьбу за розподіл земельних ресурсів і формування замкнених соціальних груп із протилежними інтересами – класів.

Ця соціальна маргінальність, ідилічне співіснування за умов повного достатку мали свої позитивні й негативні у психокультурному аспекті моменти. Першим позитивом було те, що українство не сприймало будь–яких автократичних та деспотичних форм правління, які починають панувати за умов максимальної ворожнечі в суспільстві. М'яка природа ніби закладала фундамент для волелюбності, спонтанності, автентичної емоційності та здорового індивідуалізму.

Другим позитивом, уже в плані індивідуально–психологічному, була мінімальна репресивність психокультури, а отже, й мінімум витіснення, заборон, мінімальний травматизм «блоку спонтанності» – підсвідомого. Можна стверджувати, що вплив соціонормативних чинників на національну психіку тут не відчувався такою мірою, як на європейському Заході чи в Америці: механізми вторинного витіснення, внаслідок ізольованості селянських господарств, спрацьовували тільки епізодично, та й первинне витіснення (пов'язане з природними перешкодами), очевидно, не було жорстким. Мрійливий український селянин виявляв свої завойовницькі потенції лише тоді, коли допікало ззовні – «діставали» поляки, турки чи інші агресори, – в мирних умовах він замикався на своїй суб'єктивності. Цей сенсуалістичний психотип з виразною емоційністю, тонким естетичним смаком, екзекутивно–жіно-

чий, толерантний щодо вселенського зла, можливо, був би найщасливішою людиною у світі, якби цей світ складався лише з таких, як він. Але ця ж природа, приголубивши своє щасливе дитя, зробила його занадто ліричним для боротьби й занадто самоізольованим для соціуму.

Якщо несприятливі природно–географічні умови викликають почуття самотності, страху, безсилля й одночасно стимулюють розгортання інструментальної активності, волі до влади та технізації, яка можлива лише на основі колективних зусиль етносу, кооперування індивідів, то природний парадиз розбещує й анігілює соціальність. Для українця це було і є справжньою поразкою: його індивідуалізм має не просто соціально–психологічну, а й біоорганічну природу.

У «парадизі», де боротьба за виживання не є стимулювальною логікою психогенезу, індивідуалізм у його природно–зоологічному варіанті утвердив себе як організуючий принцип «ойкосного» домогосподарства та психокультури в цілому. Зоологічний індивідуалізм українця, на відміну від індивідуалізму соціального різновиду в європейській та американській психокультурах, характеризується такими рисами:

а) цей індивідуалізм – не активний, предметний (gegenstдndlich – ?ім.), а сенсуалістично–споглядальний, інтровертивний, квієтичний. Не індивідуалізм боротьби за інтереси і результат цієї боротьби, а індивідуалізм розмежування інтересів і поступок, індивідуалізм самозамкненості та ізольованості, партикуляристичний;

б) в українському індивідуалізмі відсутня інтенціональна складова. Він є індивідуалізмом втечі, елементарного біологічного виживання, а не індивідуалізмом життєствердження, індивідуалізмом самодостатньої тварини, а не арістотелівської zфon politikфn;

в) український індивідуалізм через свою природно–біологічну спрямованість є антитезою публічності й соцієтальності, всього того, що ми називаємо сферою спільних справ – політикою.

Отже, це індивідуалізм Робінзона, а не того, хто намагається жити в державі. Вищенаведена характеристика далеко не вичерпує всіх проявів українського індивідуалізму і буде деталізована далі[163].

З наведеної природно–географічної характеристики, яка формувала свідомість наших предків, а потім архетипично зафіксувалася у свідомості українського народу, виникає образ іншої, не своєї сили, здатної вивести з–під влади обману, зоологічної несвободи – так з'явилися в літописі варязькі князі,які ніби прикликані заради порядку. Літописне «покликання князів» – слід історичної свідомості, стурбованої нестійкістю буття і слабосильністю розуму змінити будь–що в цьому світі. Людина відчула себе покинутою, де ніхто не допоможе їй. Пролунав крик: «Придите володеть нами», – образ відчаю, а не реальне запрошення чужоземців. Щоб вирватися з незбагненного буття, літописець всьому шукає одне пояснення, яке насправді нічого не пояснює, проте надає внутрішної стійкості, якоїсь певної мотивації – випробуваний засіб від почуття всеосяжної нестійкості. «Се же сдея грех ради наших, яко умножишася греси наши и неправды; се же наведе на ны Бог, веля нам имете покаянье»[164]. «И се Бог казня ны, грех ради наших наведе на ны погание, не аки минуя их, но нас казня и обращая ны к покаянью да быхомся востягнули от злых своих дел»[165]. Бог тут навіть не причина, а лише якийсь початок (щоб від чогось відштовхнутися, знайти в безмірно–хаотичному світі зміст, розум, цілеспрямовану волю), сила, що дала рух світові абсолютно темному для людського розуму і цілком, і в час-

тинах, деталях, щоденному прояві, які не віднаходять ні Бога, ні диявола, так що зла воля була рятівною, доводячи наявність хоча б якогсь розрахунку, нехай ворожого. Історія вважалася нашому пращуру тереном, де немає нічого надійного, вірного, все йде з–під рук. Один порятунок – тікати з історії: або у свій внутрішній індивідуальний світ Робінзона, або одразу в царство небесне. З подібних відчуттів випливає суттєва риса національного світогляду – очікування чуда, на якийсь позаісторичний (не як у всіх народів) розвиток, раптове «може», що збулося, щастя, яке звалилося без усяких зусиль з боку людей тільки за те, що вони просто щирі, покірні, безмовні. Нехитромудра свідомість знаходила в чуді виправдання власного безталання, підтвердження абсурдності розрахунку і зусиль для його здійснення.

Чудо свідчить про невиказане переконання в неможливості вирішити власні проблеми своїми силами; в необхідності зовнішнього втручання. Легенда про закликання народилася саме з цього погляду на буття. У безпросвітності загального неблагоустрою, що не переборюється жодними зусиллями, нічого не можна зрозуміти, зробити, змінити. Найшвидше треба тікати звідси в рятуючу ідею, частіше теж «варязьку» (польську, литовську, російську, татарську тощо), яка обіцяє майже чудесні і, головне, найшвидші зміни, під чиюсь сильну руку, як правило, чужу – тільки не один на один з незбагненною фатальністю. З цим пов'язані дві риси української історичної свідомості: постійна зосередженість на теперішньому, нелюбов до провіденційної обачливості, історіософських суджень, і разом–незрозуміла віра у неймовірні картини майбутнього. Пояснення, однак, є: думка завжди так зайнята буденним, яке забирає всі сили, які, зазвичай, не винагороджуються, що не виробляються навички до дій, реальність не заохочує. А тому будь–які картини майбутнього, темні чи світлі, сприймаються з байдужим довір'ям, і як наслідок – нічого не робиться, щоб уникнути поганого прогнозу чи прискорити реалізацію світлого. Тому й іншому будуть потрібні певні зусилля, завчасно складена в будь–якому вигляді програма, тоді як дійсність переконує в примарності всіх довгострокових планів, залишаючи на долю людини думки про сьогодення.

Історична свідомість українця з давніх–давен існувала в цих двох вимірах: важкої буденності й чуда. З цими контрастними станами пов'язані деякі риси народної вдачі. Наприклад, терплячість, тому що привчений історичними обставинами завжди до поганих обставин, і якщо ще трохи гірше, потім ще й ще, це сприймається в обжитій динаміці зростаючого неблагополуччя як норма. Але й відчай від того, що чуда немає, та, власне, і не буде, ятриться в глибині душі, а тому пропади все пропадом, тим більше, що нічому пропадати: майно не нажито, своє життя не сприймається як цінність, яке варте збереженню, навкруги вороги, і так до безкінечності. Саме такий стан душі наших пращурів зафіксований у літописі, саме так ставиться до історії цей же літопис – перше свідчення національної історичної свідомості. Вона не знаходить в історії мети, не ставить життя народу в певний всесвітньо–історичний зв'язок, не бачить у розвитку наперед призначеного плану і не містить уявлень про кінець історії. Літописець сповіщає про будь–яку подію як таку, а не залежно від її ролі в підготовці майбутнього чи підтвердженні минулих пророцтв. Бог, на якого літопис посилається як на причину, для неї не провидець, не творець неосяжного полотна історії, ниток, з яких – але це вже за межами історичної свідомості літопису – сплітається історія. Літописець уважний до будь–якої події. Фіксуються навіть роки, коли «нічого не було». «Бысть тишина». Тиша – теж подія, і відсутність яскравих дій, бурхливих подій мирного чи воєнного часу не означає, що немає життя. Тиша –

життя людей, і про неї також треба сказати, залишаючись вірним принципам літописання. При такому ставленні не можна, зрозуміло, знайти в історії передбаченого плану (нехай Божественного), його реалізації, успіхів чи неуспіхів розрахованих задумів. У буквальному розумінні літописець реалізує принцип, який дав назву його праці, – записує, описує.

Ця характерна властивість літопису виражається в його композиції. Записуючи все підряд, природно змішати історично важливе з малосуттєвим. Але якщо наступні літописці знаходять те, про що не знав попередник, вони, не роздумуючи, вставляють це у попередній текст. Дослідники до сьогоднішнього дня ламають голову над тим, який же вихідний вигляд літопису, що поклав початок усій літописній справі. Один з перших, хто взявся за цю проблему, німець А.Л.Шлецер, з роздратуванням визначає: «Є у них (у руських літописців – М.Ю.), чого... подібного не знаходжу я у всій іншій історичній словесності. Інші переписувачі ... переписують з певною набожністю..., тільки те, що бачать насправді. Руський же переписувач, навпаки, того не поважає і не дивиться на букви. Під час переписування людина ця думає і дає тлумачення, але думає вголос, не виставляючи своїх нерозумних вигадок на поля замість пояснення, а вносячи їх прямо в текст... З якою настирністю і працею не вживав я критику, щоб виявити з маси літописців Несторовий справжній вступ у руську історію..., але все ще не вирішив цим важливого завдання відновити чистого Нестора, і не зміг його вирішити»[166]. Завдання це не вирішене й до цього часу, і навряд чи буде вирішене, тому що тут особливість історичної свідомості. Те, що А.Шлецер назвав «нерозумними вигадками», для літописця було подією, і він включив її у текст без усяких обмовок, не думаючи про те, що долю своєї особистої участі потрібно обмовити. Літописання, як і сама історія, не сприймалися особистою справою.

Нічого подібного в європейській хроніці – зовсім інша історична свідомість. Для прикладу хочу порівняти, як обидві користуються легендарними свідченнями.

«И живяще Олег мир имея ко всем странам, княжа в Киеве. И приспе осень, и помяну Олег конь свой, иже бе поставил кормити, не всегда на нь. Бе бо преже впрошал волхвов кудесник: «отчего ми есть умьрети?» И рече ему один кудесник: «Княже! его же любиши и ездиши на нем, от того ти умреть». Олег же приим в уме, си рече: «николи же всяду на конь, ни вижю его боле того»; и повеле кормити и не водити его к нему, и пребыв несколько лет не дея его, дондеже и на Грекы идя. И пришедшю ему к Киеву, и пребысть 4 лета, и на 5 лето помяну конь свой, от него же бяху рекли волстви умрети Ольгови, и призва старейшину конюхом, ркя: «кгде есть конь мой, его же бех поставил кормити и блюсти его?» Он же рече: «умерл есть». Олег же посмеяся и укори кудесника, ркя: «то ть неправо молвять волсви, но все то лжа есть: конь умерл, а я жив». И повеле оседлати конь: «да ть вижю кости его». И приеха на место, идеже бяху лежаще кости его голы и лоб гол: и слез с коня, посмеяся ркя: «от сего ли лба смерть мне взяти?» и вступи ногою на лоб; и вынукнучи змея, и уклюну и в ногу, и с того разболевся и умьре... Се же дивно есть, яко от волхования сбывается чародейством. Якоже бысть во царстве Дометианово, некый волхв, именем Аполонитянин...»[167].

«Напало на готів плем'я гунів, саме страшне з усіх своєю дикістю. З давніх переказів ми дізнаємося, звідки вони взялися.

Король готів Філімер, син великого Гадаріха..., побачив серед свого племені кілька жінок–чаклунок... Бачачи їх підозрілими, він прогнав їх далеко від свого

війська... Коли їх побачили нечисті духи, то в їхніх обіймах змішалися з ними і народили те жорстоке плем'я, яке жило спочатку серед боліт, – малоросле, неприємне і сухопаре...

Ось ці гуни, створені від такого коріння, і підступили до кордонів готів. Цей жорстокий рід, як повідомляє історик Приск, розселившись на далекому березі Меотійського озера, не знав ніякої іншої справи, крім полювання... Мисливці з цього племені, вишукуючи одного разу, як звичайно, дичину на березі внутрішньої Меотіди, помітили, що раптом перед ними з'явився олень, і, то відступаючи вперед, то зупиняючись, показував дорогу. Пішовши за ним,мисливці вбрід перейшли Меотійське озеро, яке вважалося непрохідним, як море. Лише тільки перед ними, нічого не підозрюючими, показалася скіфська земля, олень щез. Я вважаю, що зробили це, з–за ненависті до скіфів, ті самі духи, від яких гуни ведуть своє походження»[168].

В Іордана сцена з оленем логічно не виймається і пояснює важливі в «Гетиці» події. Щодо літописного епізоду, то він не має твердого місця, вільно переміщується. Закінчивши про Олега, літописець робить велику вставку з Георгія Амартола на тему чаклунства – про Аполлонія Тіанського. Вставка асоціативно пов'язана з попередньою розповіддю про чаклуна, але не стосується історії Київської Русі – предмета літописця тією необхідною мірою, з якою переказ про гунських мисливців – до розповіді Іордана. Без описів про Аполлонія і Олегового коня історія наших предків у літописному викладенні не тільки не програє, але й отримує чіткість, послідовність.

Вірогідно, літописець не надавав значення тому, що цінили Іордан, Шлецер – логіці, організованості, переконаності. В його очах ці якості були чимось іншим, ніж у свідомості хроніста. У сучасного читача складається думка, ніби мета літописця не в тому, щоб викласти все послідовно, а викласти все, нічим не жертвуючи, включаючи епізоди легендарні, які для історії нічого не означають. Але оскільки мова йде не про буття, а про історію, будь–який випадок, незалежно чи реальний він, чи ні, є подія, і на цій основі повинен отримати своє місце, неважливо де і в якому порядку.

Порівняно з хронікою, літопис – абсолютно земне заняття: списуй, не міркуючи, не намагаючись бути подібним до мудрого та всезнаючого божества. Поряд з цим хроніка є високорозумною небесною справою – за тією роллю, яку відіграє в ній свідомо цілеспрямована робота, персональна воля хроніста; він не стільки описує, скільки творить історію, подібно до Божества, і вона стає історією лише після того, як потрапила в хроніку.

Одна історична свідомість, судячи з манери викладення, не уявляє себе ні учасницею, ні тим більше творцем того, про що пишеться; ніякої особистої волі, крім єдиного внутрішнього завдання, яке майже свято виконується, – описуй! – та й те, чи внутрішнє воно, якщо не усвідомлюється такими самими літописцями. Друге– тверде й цілеусвідомлене,що веде жорсткий відбір, у результаті чого виникає не просто історична праця, але твір, джерело якого не в реальності, що описується, а в авторській волі. Якщо коротко визначити два названих принципи, то в хроніці переважає особистий погляд на історію, в літописі – безособистісний.

Почати потрібно з того, що до сьогоднішнього дня відомі з вірогідністю лише чотири імені літописців: Василь, Сильвестр, Лаврентій, Тимофій. За п'ятсот років, з IX до XIV ст., тільки чотири. Але й про них літопис тільки повідомляє: «Лаврентій – мних», «Тимофій – пономар», «Ігумен Сильвестр святого Михаїла» (монастиря). Інші імена (Мойсея, Івана, Федула тощо) стали відомі в результаті дослідницьких пошуків.[169] У списку Хлєбнікова себе називає ще один літописець: «Се повесть вре-

менных лет Нестора черноризца Федосьева монастыря Печерьского»[170]. Але інші списки «Повісті» цього імені не вказують, і воно викликало довгу суперечку в нашій історіографії. Зазначу, що і тепер про Нестора невідомо нічого, що дозволяє говорити про нього як про особу, і це поширюється на всі імена літописців.

Інша справа – хроніст. Не тільки знаємо імена, але й хто вони, звідки, предків, навіть зовнішній вигляд, звички, манери, думки, інтимні переживання – все, що відповідає поняттю особистості.

Радульф Глабер, хроніст XI ст., пише: «Не так давно я сам милістю Божою мав видіння. Коли я жив ще в монастирі св. Легерія– мученика... переді мною з'явилося вночі маленьке і неприємне чудовисько, ледве подібне до людини... Воно було невеликого зросту, з довгою і тонкою шиєю, чорними очима; чоло в зморшках і вузький ніс, великий рот, товсті губи, підборіддя коротке і загострене, вуха прямі і гострі, волосся немите і псячі зуби, горб на спині і рваний одяг... Я в страху проснувся»[171]. Варті уваги деталі зовнішності, які наводять на думку про літературну вигадку: видіння – характерна особливість творів того часу. Твіберт Ножанський, наприклад, повідомляє про своє видіння: «Одного разу вночі, коли він спав у своїй кімнаті... тінь сивоволосого старця, вигляд якого навіював повагу, зупинилася на порозі, і, тримаючи мене за руку, здавалося, запрошувала ввійти. І дійсно, цей старий, зупинившись біля входу і показуючи на маленьке ліжко, звідки інший дивився на все це, сказав мені: «Підійдіть до цієї людини, вона повинна тебе дуже любити». І він відпустив мою руку і дав мені відійти від нього, і я кинувся до того, кого він мені показував, і цілував його до тих пір, поки той не прокинувся»[172]. Можливо, для Твіберта це природно – його праця називається «De vita sua» («Про своє життя»). У Радульфа, який пише не про себе, а про свій час, про історію – про вибрання Гуго Капета королем до 1046 р. – не сповідь, не щоденник, подібні рядки не на місці. Але так для тих, хто звик до безособового писання. Уявімо, що Сильвестр чи Лаврентій вставили в текст що–небудь у дусі «De vita sua» – вийде нез'єднуваний з цілим біографічний епізод, нез'єднуваний саме за внутрішнім стилем. Ось реальний випадок: варто було формулі особистого листа потрапити в літопис: «Да се, Василю, шлю тя, иди к Василкови, тезу своему... и молви ему тако...» Аз же идох к Василкови и поведах ему речи Давыдови»[173], як дослідник зрозумів, що цей фрагмент не літописний, а «літературний», подібний до паломницьких записок Данила чи Мономахового «Повчання»[174].

Для літопису в історії немає особистості, історичний процес темний, непізнаний. Не виключено, літописець тому і не намагається зрозуміти, що він пише і переписує, і, схоже, одержимий однією думкою – записувати все, як є, не здогадуючись, що в згоді з таким ставленням був би запис і не про нього, автора, про його близьких тощо. Ні про себе, взагалі, про кого–небудь як особу літописець нічого не повідомляє.

У хроніці абсолютно все інакше. Загальна (і місцева) історія майже обов'язково (хоча це і не є обов'язковим правилом) включає свідчення про самого автора. Павло Диякон, хроніст VIII ст., розповівши про невдалу для лангобардів війну з аварами, додає: «В цьому місці я змушений (чим? у будь–якому випадку, не ходом подій, про які розповідалося – М.Ю.) перервати загальну історію (яке усвідомлення власної волі – перервати всесвітню історію; але західна людина не відділяє себе від історії, не відчуває її чимось поза собою – М.Ю.) і вставити кілька розділів про свій рід»[175]. І хроніст, дійсно перервавши викладення всесвітніх подій, розповідає про своїх, починаючи з прадіда. Закінчує цей відступ він так: «Ось і все те небагато, що я хотів розповісти про свій рід. Тепер я знову беруся за нитку всесвітньої історії»[176].

Автобіографією завершує Ордерік Віталій зовсім не біографічний твір – «Церковну історію в тридцяти книгах». У Твіберга Ножанського, навпаки, з трьох книг «Про своє життя» тільки перша – «своє життя», у другій дане життя абатства святої Марії в Ношані, а в третій – історія Ланської комуни, куди входив Ношан.

У кожному з прикладів особисте і всесвітнє, за чітко усвідомлюваної різниці, не відриваються одне від одного, просякнуті найтіснішим зв'язком і тільки так можуть бути зрозумілими. Для європейської історичної свідомості особисте тому й існує як індивідуальне, що увергнуто у світ інших індивідуальностей – в історію.

Західноєвропейське ставлення до історії чітко виказане Шекспіром у «Гамлеті» (сцені на кладовищі):

«**Гамлет.** Що заважає розглянути долю Олександрівського праху крок за кроком, включно до останнього, коли він йде на затичку до бочки з–під пива?

Гораціо. Це означало б розглядати речі досить мілко.

Гамлет. Абсолютно ні. Навпаки, це означало б слухняно йти за розвитком, підкоряючись вірогідності. Приблизно так: Олександр помер, Олександра поховали, Олександр став прахом, прах – земля, із землі добувають глину. Чому глині, в яку він перетворився, не опинитися в замазці пивної бочки?» [177].

Логіко–філософським коментарем і цих рядків, і того, що писав ледве не за тисячу років до Шекспіра Павло Диякон, порівнюючи історію з ниткою, служать слова Гегеля з «Філософії історії»: «Розум панує у світі, так що, відповідно, і всесвітньо–історичний процес здійснюється розумно»[178].

Як би не сприймався невеселий парадокс Гамлета, в ньому висловлене західноєвропейське відчуття безперервності історії, поступальної дії, фази якої можуть бути відновлені, усвідомлені і, оскільки у світі панує розум, передбачені. Гегелівська філософія визначила назване ставлення у стисненому, обгрунтованому вигляді – результат довгої традиції, сліди якої ховаються за європейськими кордонами. Про це писав духовний предок Гегеля, хроніст XI ст. Отто Фрейзінгський: «...Вся людська влада і мудрість беруть початок із Сходу, і Захід користується тільки тим, що від них залишилося. Щодо людської влади, достатньо, я думаю, описано, як вона перемістилася з Вавилону в Мідію і Персію, потім в Македонію, після цього в Рим і під іменем Римської імперії в Грецію. Наука теж вперше народилася на Сході, а саме у Вавилоні, і звідти через Авраама, гнана голодом, потрапила до Єгипту... В епоху філософів вона з'явилася завдяки Єгипту і в Греції, і, нарешті, в останній час наука добралася до Заходу»[179].

Тут та ж уява про послідовність історії, яку розгорнув Гамлет перед Гораціо, – певне правило європейської думки. Рухаючись назад, слідом за судженням німецького хроніста, можна побачити, що він висловив у поняттях своєї епохи загальний дух західного розуміння. Овідій вигукував: «Боги!... Мою від початку всесвіту ви безперервну пісню до наших днів доведіть»[180]. Побудова книги Овідія видає думку про історію як безперервну послідовність – від Пірри і Девкаліона до Енея і Августа, за якого здійснюється все, що розумілося провидінням.

Виникнення провіденціальної ідеї, яка так багато значить в історичній свідомості західноєвропейця, пояснив Гегель: «Розум є безкінечний зміст, вся сутність і істина, і він є для самого себе тим предметом, на обробку якого спрямована його діяльність... він бере все з самого себе, і сам є тим матеріалом, який він переробляє»[181].

Логіка майбутнього, уява про початок–кінець історії, переконання в розумінні її змісту – все це форми розумності, тому що особисте й всесвітнє надійно з'єднані

лише через посередництво розуму. Хто, як не західноєвропейська людина, самим образом виражає розумність існування, оскільки у своїй історії тільки вона наділена розумом? Ось звідки в хроніках не просто опис, перелік подій, але й причинні зв'язки, родовід народів, пошуки і ствердження початків. Викладати подібний матеріал потрібно за завчасно обдуманим планом, суворо фіксуючи долю своєї участі за допомогою імені, біографії, думки, обмовляючи цитати, тощо. Якщо ж за будь–яких умов не можна залучити все необхідне для задуманого твору, хроніст спеціально попереджає, як Тітмар Мерзебурзький: «Я не можу привести в необхідний порядок все, що описується в цьому творі; тому я хочу без страху робити в майбутньому необхідні доповнення. При цьому я радію різноманітності, як подорожуючий, який замість прямих доріг, для нього досить важких... повертає на... звивисті стежки»[182].

Літописець теж усвідомлює свою роботу, але не виявляє цього і про його свідомість змушені робити припущення. А ті сліди усвідомленої праці, які трапляються в літописах, швидше доводять протилежне. Два приклади. «Но преблагий Бог не хотя смерти грешником; на том холме ныне церкви стоить, святого Василья есть, якоже последи скажем. Мы же на преднее взратимься»[183]. «Но мы сию беседу оставлеше и на предлежащее взратимься»[184]. Ці «последи скажем», «на преднее взратимься» – знаки усвідомлюваного літописцем того порядку, що він творить, що їх можна порівняти з постійним епітетом, непорушною формою, яка використовується за традицією і зводить нанівець будь–які докази особистої участі автора.

Історія пишеться літописцем за «безособовою схемою», тому що його ставлення до неї безособове. Якщо визнати спостереження Гегеля справедливим, то його можна пристосувати і до літопису, але у зворотному значенні: безособовість, бездумність – сутність та істина; вони все беруть з самих себе і самі є матеріалом, який переробляють. Для літописця історія навіть не безособова, а позаособова, і відсутність особи утруднює пізнавальні зусилля. Історія не нерозумна, а позарозумна існує на якомусь іншому підґрунті,що не відоме розуму. Тому літописець зайнятий нехитрою справою – записує, не додаючи від себе (а додаючи, не обмовляє, не бачачи в тому – до відчаю дослідників – особливого сенсу), не наводячи власних оцінок, не відзначаючи того, що зроблено ним, порівняно з попередниками. Таке ставлення можна назвати земним.

Погляд хроніста – це погляд небесний, і самі хроністи саме так характеризують свої принципи. Отто Фрейзингський пише: «Оскільки мінливість всіх короткочасних справ ніколи не може припинитися, яка розумна людина стане заперечувати, що мудрець..., уникаючи їх, повинен звернутися до царства Вічного? Це – Божа держава небесного Єрусалима; на нього чекають діти Божі, важко страждаючи в плутанині короткочасних справ, ніби в полоні вавилонському. Тому що є дві держави: одна тимчасова, інша вічна, одна небесна, інша земна, одна диявольська, інша Христова, і, як говорять політичні письменники, одна є Вавилон, інша – Єрусалим»[185].

Августин, на якого посилається Отто, зобразив боротьбу «неба» і «землі» як основного конфлікту народів, людини всередині себе. У «Сповіді» він пояснив, що це таке, з ким згодне судження хроніста про закони історичного ладу. Особливо це стосується сторінок, де Августин коментує старозавітний зворот «небо небес»: «Де те небо, якого ми не бачимо, є земля... Тому що все бачене нами є небо... стосовно того ж невидимого неба небес є те ж, що земля стосовно неба свого. І ми не погрішимо, якщо скажемо, що обидва ці великі творіння... можна назвати землею стосовно того

невидимого для нас неба, яке служить престолом Господу, а не синам людським»[186]. Діалектика Августина нагадує судження Фауста, коли той, дивлячись на сільських людей, зазначив: тут, на землі, справжнє небо народу. Справді, у західноєвропейської людини небо на землі («в селі», як у Фауста), якщо, згідно з Гегелем, все в історії розумно. У цьому випадку людина одночасно є об'єктом і суб'єктом історії, яка не має абсолютної влади над нею, і небесні сподівання хроніста можуть здійснюватись на землі – розумною людиною в розумному бутті.

Поряд з цим земний розвиток історії, за літописними уявленнями, має небесний характер, тому що земний потік справ поза розумінням людей. На землі людина нічого не може досягти – залишається невизначене небо, де відтворюються ті ж земні стосунки. Небо літопису – недосяжний, вічно манливий ідеал, тоді як небо хроніки наділене тією мірою достовірності, за якої люди і на небі зберігають свій фізичний вигляд. Знову пошлюся на Отто Фрейзингського: «...Святі в цій державі отримають справжні тіла, матеріальну сутність, але звільнені від усього тлінного»[187].

У літописі абсолютно інше відчуття, інший тон. Руська свідомість, нею виражена, більше сподівається на чудо, чудо, яке є гарантом виживання в цьому світі, тому що іншого способу пристосування до життя свідомість наших предків не знала і яка архетипічно продовжує існувати до сьогодення. Проведений літописний аналіз спонукає, особливо з огляду на місце «землі» і «неба» в історичній свідомості західноєвропейця і русича, ще раз звернутися, хоч це вже робилося, до відмінності в ній, що формувалася під впливом західного християнства та православ'я, як виразників ментальності, і яка повністю підтверджує погляди на цю проблему як блаженного Августина, так і інших хроністів, на яких я посилався, з одного боку, і руських літописців – з іншого. В першу чергу, ця відмінність пов'язана з проблемою ідеального.

Для західного християнства призначення людини – оскільки вона надає конкретної форми будь–якій речі – полягає в тому, щоб зробити цю річ нехай недосконалою, нехай кінцевою, але носієм безкінечного. Тим самим ідеал передбачається, можливо, і не до кінця завершеним стосовно конкретного і недосконалого – ідеал внутрішньо присутній у речі. Таким чином, європейська культура базується на ідеї завершеності, на ідеї надання форми всьому: політичному життю, духовному життю – на ідеї оформлення. А звідси і потяг до артикульованості, тому артикульованість не є що інше, як артикульованість форм; навпаки, православна культура одержима ідеальним. Жодна конкретна річ чи форма не може бути ідеалом. Але оскільки це не ідеал, отже, це взагалі ніщо. Хочеться всього або нічого. І оскільки все отримати неможливо, то залишаються ні з чим, а звідси тільки одна надія – на чудо. Але що характерно, навіть при неможливості отримати все, тобто нічого, залишається задоволеність собою. Постійно захоплена ідеалом людина відчуває свою «духовну» зверхність, усвідомлює себе «духовнішою» за інших. Вона потопає в глибокому задоволенні собою і не прагне до завершення конкретних речей, тому що не уособлює себе з ними – адже всі вони за визначенням недосконалі. Вона завжди зосереджена на якійсь містичній меті. Це життя, в якому панує те, що я можу назвати соціальним і політичним містицизмом. У ньому присутня якась певна мета, до якої тягнуться всі, самі будучи по суті нічим, тому що те, чого їм вдається досягти, завжди залишається недосконалим, кінцевим, конкретним. Однак все конкретне, все формалізоване перед обличчям ідеалу не має сенсу. Але це вже диявольська ідея: адже в Євангелії вказується на відмінність між Христом і Антихристом, яка полягає в тому, що Антихрист – це чистий ідеал (я цитую послання апостола Іоанна). Є щось диявольсь-

ке в тому, що зосереджується виключно на «ідеалі». Разом з тим Європа, можливо, не у всіх емпіричних проявах своєї культури, але безумовно у своїй глибинній основі не зупиняється у своєму русі, а тому здатна змінюватись, йти на компроміс з обставинами; вона вищою мірою пластична і, змінюючись, кожного разу відроджується сама собою, тому що в глибині її не згасає віра в те, що дух або безкінечне можуть втілюватись у речах нехай і недосконалих, але таких, що є дзеркалом досконалого. Візьмемо, наприклад, європейську ідею митця: звідки бере початок слово «шедевр»? Звідси. Я б сказав, що поняття шедевра висловлює всю глибину європейської свідомості. Ця глибина, що зосереджена в шедеврі, сформована як католицизмом, так і протестантизмом, вимагає встановлення прямих і безпосередніх відношень між словом, яке звучить у глибині самої людини, і Богом.

Навпаки, у православній церкві ці відношення мисляться абсолютно інакше, і будь–який жест, будь–яка людська діяльність у православному культурному космосі несуть на собі, по–моєму, відбиток цього краху Просвітництва та Євангелії в Україні. Між українською людиною і справою, яку вона робить, завжди існує прірва: справа або річ – це завжди не я; я – зовсім інша справа. Я це зробив, але це не «я». «Я» – це щось набагато вище, багатше; це моє «таємне «Я», якого ніколи ніхто не бачив, оскільки воно ніколи не ідентифікується з тим, що воно робить. Таким чином, людина ні за що не бере на себе відповідальність, делегується містичній меті, яка визначає й організовує соціально–політичний містицизм, про який я вже говорив і який архетипічно бере свій початок із візантизму, визначивши до певної міри ментальність як наших предків, так і сьогоднішніх українців, враховуючи, що вони в силу історичних обставин перебували в постійному стресі, а це призвело врешті–решт до своєрідної форми розвитку – стресогенезу, джерела якого можна поділити на екзогенні та ендогенні. До екзогенних джерел належать, передусім, безперервні навали різних за походженням агресорів (половецьких, татарських, польських, російських, німецьких тощо) та всілякі спроби акультурації ними українства.

Коли мова зайшла про вплив візантизму на українську ментальність, то треба спочатку виходити, мабуть, із деяких особливостей формування самого візантійського менталітету. У першу чергу це стосується так званого архетипу об'єктивно–речової детермінації. В чому його суть? А саме у тому, що світ у візантійській психокультурі розпадається на два блоки: мертвий текст та природу. З мертвим текстом ніби все зрозуміло. Він потребує наслідування, легітимації минулим. А от з природою все відбувається трохи інакше. Якщо певний рівень раціональності буття заміщується текстом (а це рівень пізнання, спілкування), то все, що пов'язане з поведінкою, має моделюватися за зразком природи. Наприклад, логіка природних процесів є ніби матрицею для процесів політичних: боротьба за владу, її утримання, управління соціумом – все це стає еквівалентом об'єктивно–речових, незалежних від волі й свідомості індивіда, процесів. Тут задіяний механізм раціоналізації, за допомогою якого візантійська психокультура виправдовує немічного інфантильного індивіда перед світом, вона ніби легітимує його безпорадність у категоріях фатуму. Формування цього архетипу можна пояснити тим, що Візантія (як пізніше Україна) мусила вести вічну війну на кількох фронтах одразу (проти турків, італійців, варварів–латинів тощо). Поразка в цій війні була неминучою, і психокультура відреагувала на це своєрідною «моделлю виправдання». Нею і є архетип об'єктивно–речової детермінації буття. Через декілька століть цей архетип реанімується в діалектичному матеріалізмі радянського зразка з його засиллям технократичного способу мислення,

централізацією природи, знелюдненого світу, в якому людина є лише тілом (у природі) та гвинтиком (у соціумі).

Водночас, цей архетип провокує і маніпулятивний волюнтаризм, намагання вирішувати всі проблеми силовими методами (знелюднена природа назавжди залишається об'єктом), знелюднено–механізоване ставлення до інших. Суб'єктом стає лише той, хто має владу, всі інші залишаються безпомічними об'єктами, речами. Архетип об'єктивно–речової детермінації поглиблює рецептивність психокультури і знімає особисту відповідальність, перекладаючи її на «іншу природу» – соціум. Еволюція тоталітаризму розпочинається з того моменту, коли соціальне редукується до рівня механічного і сприймається вже як матеріал для довільного ліплення будь–яких фігур; одночасно відбувається і самооб'єктивація: людина ідентифікує себе з іншими настільки, що її поведінка межує з рухом будь–якого тіла. Це лише матеріалізація колективної цілісності (природи), що уособлює доцільність і досконалість.

Як видно, всі характеристики природи екстраполюються на соціум, оскільки сам архетип об'єктивно–речової детермінації буття сформувався у візантійській ментальності як реакція на поразку в історичній боротьбі з латинами та мусульманами[188].

Коли на засвоєний іншою психокультурою (українською) архетип накладається негативний досвід екзогенного стресу, ми маємо дистресовий елемент ментальної еволюції. Уже згадуваний архетип об'єктивно–речової детермінації буття актуалізується на рівні свідомості не як легітимація поразки через зовнішні, незалежні від суб'єкта обставини, а як виправдання поразки як такої (виправдання виправдання – дозволимо собі цю тавтологію). Український етнос, органічно засвоївши психокультурні універсалії візантизму, майже всю його архетипову базу, опинився, як і візантизм, у символічному просторі ізоляції та відчуженості. Але якщо для візантизму ця ізоляція була виразом релігійного догматизму, то для українського етносу – виявом дистресу.

Уявімо собі підірвану зовнішніми навалами національну психіку, яка асимілює архетипи вмираючої культури (а саме такою була культура візантизму), і перед нами — портрет стомленої, невротизованої спільноти, ліричний настрій якої виражає не добрий стан справ, а намагання заховатися у щілину і відпочити, волю до заперечення індивідуалізації як джерела страждань.

Другим екзогенним фактором стресогенезу для України були постійні міграційні процеси. Міграція спричиняла неусталеність, постійне відчуття «переїжджої свахи» – маргінальність. У дистресовому досвіді маргінальність як психокультурна риса відіграє важливу роль, центруючи навколо себе майже всі негативи національного підсвідомого. Феноменологія неусталеності є лише їх частиною, а тому можна вважати, що подальші наслідки ще попереду.

Найвагомішим серед ендогенних факторів стресогенезу є постійна зрада українськими лідерами власного народу. В таких умовах будь–хто почне переживати комплекс меншовартості й почуття зайвості, відчуженої замкнутості, маргінального існування (візантійський архетип монарності).

Крайнім виявом монарності є почуття тваринного, біологічного за своїм походженням страху. Українець як людина візантійської (й одночасно спотворено–європейської) психокультури найбільше виявляє страх маргінала в тих ситуаціях, де необхідні ризик та особиста відповідальність: спрацьовує дистресовий архетип домінування уречевленого (звички) над процесуальним (дією), і дія гальмується. Маргінал

не діє, а лише виражає причетність до дії (візантійський ігровий психотип), особливо якщо йдеться про організовану політичну дію.

Таким чином, закладається модель світосприйняття, з якої вилучено елемент соціальної комунікації заради досягнення спільної мети, утворюється замкнене коло. З одного боку, панівна еліта зраджує народ, оскільки не може покладатися на селян–маргіналів з їхнім хамелеонізмом; з іншого – селяни–маргінали не визнають будь–якого авторитету можновладців, оскільки знають, що вони в екстремальній ситуації обов'язково «здадуть» своїх чужинцям.

Поряд з візантійським (елліно–грецьким) впливом українська маргінальність асимілює і татарський кочовий стиль життя (наслідки панування монголо–татар). Маргінал – не тільки представник психологічно розбалансованого, деінтенціонального, хамелеоністичного психотипу, він є одночасно людиною, яка ні до чого не прив'язується і постійно мандрує. Ці мандрівки є засобом утечі від світу (не тільки світу авторитетів, але соціуму взагалі). Така людина живе за принципом: краще невизначеність, ніж страждання визначеного існування, краще жах без кінця, ніж жахливий кінець. І тут перед нами постає вже знайомий образ діонісійської людини з її вічними антиноміями: поривчастою волею і пасивністю, емоційним екстремізмом і політичною безпорадністю.

«В історичному аспекті формування української психіки відбувалося під впливом геополітичного фактору – розташування України між Заходом і Сходом. З одного боку – авантюрно–козацький (лицарський) стиль життя, з другого – стиль таємного існування,що спричинене необхідністю ховатися від небезпечних ворогів. Якщо перший є джерелом активності, то другий спонукає до «підступу в себе» з життєвою філософією «моя хата скраю...»[189].

Другим ендогенним джерелом стресогенезу є, власне, успадкована від візантизму архітектоніка підсвідомого. Для того, щоб проілюструвати цю тезу, необхідно простежити вплив ще кількох архетипів візантійського менталітету в стартових історичних умовах української психокультури.

Візьмемо для початку архетип «вічного учня». Цей архетип найбільш поширений у східно–азіатських культурах, орієнтованих на традиціоналістичний життєвий лад. Аналоги можна побачити в єгипетській, вавилонській, китайській, японській культурах. На практиці архетип виявляв себе в ієрархічній, багатоступінчастій системі добору здібних індивідів до державного апарату, а також у феноменології предків в усіх її проявах: мімесистичності, консеоватизмі, ритуалізмі, почутті вічної провини перед батьками.

Візантійські філософи майже завжди називали себе «учнями» греків і при цьому негативно ставилися до спекулятивної інноваційності, до будь–яких проявів творчості в пізнанні. Приниження суб'єкта до рівня «вічного учня» було тісно пов'язане з фундаментальною установкою класичної грецької філософії (передусім Платона й Арістотеля), що визначала космос як сталу, незмінну, вічну, досконалу цілісність (макрокосм), дзеркальною подобою якого є мікрокосм (мислення індивіда). Онтологічний примат об'єктивної тотальності над суб'єктивністю у класичній грецькій філософії нейтралізувався діалогічним началом, що мало своїм джерелом софійну поліфонічність античної культури. До інших наслідків це призвело у візантійській психокультурі. Поєднання арістотелівської епістемності (монологічності) зі східною ірраціональністю та емоційністю далося взнаки в ортодоксії, текстуальному способі мислення. Бути собою тут небезпечно, оскільки все, що слід було сказати, вже ска-

зано. «Вічний учень – це придушений мертвим текстом екстравертивний, ірраціональний, інфантильний психотип із центрованим почуттям провини перед культурою: він майже завжди жалкує з приводу того, що ніколи не наближається до ідеалу. Найпродуктивніші роки – молодість – у візантизмі оцінюються як період недосконалості, адже психокомплекс провини лише починає формуватись. Окрім цього, молоде покоління – покоління інноваційне, а мімесистична культура намагається елімінувати мімесистичність будь–якою ціною: наслідування виключає творчість.

Тут слід звернути увагу на ті наслідки, які спричиняє актуалізація цього архетипу на індивідному рівні.

По–перше, індивід втрачає будь–який стимул до самовдосконалення, до збільшення життєвої продуктивності. Ідеалу все одно не досягти, тому й самореалізація «розтягується» в часі, до похилого віку включно. Поведінка суб'єкта в цьому варіанті нагадує нескінченне кружляння по колу. Професійне та особистісне самовдосконалення втрачає сенс: індивіда оцінюють не за здібностями, а за віком. Вважається, що чим вища вікова планка, тим досвідченішим є суб'єкт. Інституалізація архетипу відбувається у вигляді геронтократії. Зовсім протилежні наслідки має функціонування цього архетипу в китайській та японській культурах. Тут архетип «працює», сприяючи нагромадженню знань, що необхідні для просування по соціальній драбині (Китай).

По–друге, формується гіпертрофований інфантилізм, зростає потреба в опіці й контролі. Людина ніби фіксується на дитячому етапі онтогенезу; не випадково в нашому повсякденні ми зустрічаємо дорослих людей, які застигли у своєму дитинстві й недозріли до 30–40 років.

По–третє, зникає почуття відповідальності, потреба в самодетермінації та вияві ініціативи. Як у старій радянській приказці: «Ініціатива карається», оскільки послухові віддається перевага над розумністю.

Врешті–решт вишкіл набирає самодостатнього значення, відбувається деінтелектуалізація соціальних інститутів, держави. Шкала цінностей перекручується: вияв інтелектуалізму на офіційному рівні ототожнюється зі злочином; носії соціального інтелекту відходять «у тінь», стаючи злочинцями: ті ж, що працюють, або духовно деградують, або змінюють профіль діяльності.

Візантинізм, таким чином, досягає стабілізації соціуму через нав'язування установки вічної недосконалості й мазохістичного почуття провини. Відкритій і неавторитарній особистості знаходять місце у в'язниці чи божевільні. Може, саме тому візантинізм за Середньовіччя не знав інквізиції?

По–четверте, внаслідок тінізації соціального інтелекту зростає ентропійний дисбаланс, поляризація соціуму. Командні висоти перебувають у руках геронтократії, яка тиражує свою владу на всіх рівнях: старик – найслухняніший учень. Відчуваючи постійну фрустрацію, загрозу з боку молодого покоління, старики намагаються поховати всіляку ініціативу: виникає конфлікт між поколіннями. І хоча зовні все виглядає достатньо добропристойно (обрядність), насправді ж стосунки між людьми набувають патологічного характеру[190].

Якщо ж накласти цей архетип «вічного учня» на українську ментальність, то неможливо уявити собі цього «учня» поза соціальним контекстом та різними інституціями, бо, очевидно, хтось має його навчати. Чи може привести актуалізація цього архетипу до позитивних наслідків там, де організуючим чинником життя є малі групи і сам індивід з його зоологічним індивідуалізмом? Ні, оскільки цей індивід

органічно не сприймає ззовні накинутого «книжного» авторитету, як і всього, що пов'язано з мертвим текстом. Спроба нав'язати цей авторитет (як це мало місце з боку Росії) закінчується втечею самого «учня», який сприймає навчання як наругу над індивідуальністю. Це посилює стресогенез і ще більше ізолює індивіда від соціуму. Тепер будь–яка інформація імперативного змісту ним уже просто не сприймається, оскільки асоціації з «навчанням» є малоприємними. Відтак «вічний учень» для українця є опонентом особистої свободи, і тому він уникає будь–якого навчання, діючи за принципом «у кожного – своя доля і свій шлях широкий». Результат – високоентропійний соціум, де хаос і безладдя генерують новий стрес, і так до нескінченності[191].

А тепер на черзі архетип «героїзованого злочинця». Антитезою слухняного і покірного учня є злочинець–девіант, який ухиляється від наслідування істин мертвого тексту і живе живим життям, а не імітацією. Знецінюючи соціальний інтелект у його цивілізованій, суспільно прийнятній формі, візантійська культура потенціалізує агресію нереалізованих особистостей у вигляді злочинності. Злочинець приваблює обивателя саме тому, що він єдиний, кому в цьому соціумі вдається бути самим собою, а не грати чужі, штучно нав'язані ролі.

Легітимація злочинності в масовій свідомості є одночасно і проявом протесту решти суспільства проти експлуатативної стратегії політичної еліти, і вираженням захоплення «героєм–злочинцем». Злочинець – це людина, яка живе в «точках екстремуму», у постійних «граничних ситуаціях». Навіть у досконало скоєному злочині для візантійського психотипу відкривається своєрідна естетика, привабливість, оскільки злочинець постає як асоціальний геній, хоча й не реконструктивний, а адаптивний.

Сублімативні можливості злочинного способу життя приваблюють молодь, яка в девіантній поведінці вбачає прояв своєрідного аристократизму та елітарності: злочинна аура лише виводить на рівень свідомості те, що приховує підсвідоме. Саме тому незлочинна поведінка розцінюється як різновид лицемірства. Не відмовимо собі в задоволенні процитувати фрагмент з уже згадуваного джерела. «Пізньовізантійські автори писали про будинки розпусти з флейтистками і танцівницями, про аматорів жіночих покоїв та хлопчиків (Greg. 1. P. 447. 8–10; Pachim. Hist. I. P. 15–16; 487, 13–14). Часто у вечірній час можна було побачити молодих людей, розігрітих вином, що роз'їжджали «на гарячих конях та наповнювали тупотом непристойних скачок вулиці, площі і театри» (Greg. 1. P. 185. 16–17). Наповнити вулиці гучною, непристойною піснею було звичним явищем для константинопольської молоді, іноді й із заможних сімей. Персонаж пізньовізантійської сатири «Мезарис» – навчений батьком мистецтва співу–син придворного музиканта замість виконати що–небудь при дворі або в церкві «горлає в товаристві розбещених та нечестивих юнаків, танцює і блазнює, шаліючи, як божевільний... по всіх кутках, перехрестях і притулках продажних жінок...»

Подвійна мораль притаманна не тільки простолюду, а й панівному класу. Та й можливостей для актуалізації злочинного підсвідомого у нього набагато більше. Серед цього арсеналу – сибаритство, картярство та розпуста. Резигнативна особистість немовби розриває власне підсвідоме, оголюючи приховані мотивації, вона намагається «зняти» опредметнювання мотивації, віддаючись моментові зловити «кайф», демонструючи «широку» натуру. І все це за принципом: краще один момент насолоди перед смертю, ніж усе життя – в рутині, краще спалити себе в полум'ї, ніж тьмяно мерехтіти в буденній скорботі.

Злочинець – не однобічний девіант із недорозвиненою напівтваринною психікою, він – екзистенціаліст–експериментатор, який у візантинізмі зриває маски благочестя і сентиментальності. Його протест – це протест проти пізнаної нікчемності життя, нескінченного потоку становлення. Він і сам прагне бути персоніфікацією цього становлення, чисто авантюрною – без початку і кінця, без внутрішньої логіки і сенсу[192].

«Героїзований злочинець» у поєднанні із зоологічним індивідуалізмом та маргінальністю в українській ментальності дає синтез українського козака. Чим не «героїзований злочинець»? Та привабливість цього образу, сповненого авантюризму, хитрощів і войовничості, настільки висока, що у XV–XVI ст. спостерігалося «масове покозачення» під впливом наступу кріпосницької Росії... Але на те були соціально–політичні причини. У сучасній Україні цей архетип корелює із захопленням новомодними професіями, які дещо нагадують про «чисто козацьку» свободу: підприємець, менеджер, комерційний директор, банкір... Височина, до якої більшість, звичайно, не дотягується. До яких наслідків на рівні особистості та її психіки це призводить? Зростає кількість людей, невротизованих комплексом меншовартості, непотрібності, нереалізованості; стрімко підвищується злочинність (особливо кількість насильницьких злочинів), усім хочеться бути «на висоті», без урахування життєвого покликання та особистих здібностей. І знову розгортається новий стресогенез.

А що означає архетип едукативної психокультури? Едукативність (від англ. education – виховання, освіта) означає в цьому контексті – «спроможність бути опанованою через навчання». Архетип цей пов'язаний уже не просто з культурним підсвідомим, але і з соціалізацією особи. Кожна культура має специфічну модель соціалізації, тобто засвоєння соціального досвіду, цінностей, норм, інтеріоризації та екстеріоризації духовності.

Вже зазначалося, що візантизм демонструє перед пересічним індивідом царство високої культури і тим самим травмує його. В душі травмованої посередності народжуються претензії нереалізованого генія, потяг до великого, недосяжного, несумісний із можливостями посередності. Він має бути компенсований чимось на кшталт наближання до ідеалу (архетип обрядності та імітативності). Квазікомпенсацією власної меншовартості є навчання і переконаність у тому, що через навчання можна змінити своє життєве призначення.

Якщо в інших психокультурах (американській, європейській) навчанню відводиться досить скромне місце (як одній із «технологій» соціалізації), то візантизм зміщує акцент в онтологічну площину: навчання тут не просто окультурює, прищеплює, соціалізує, воно змінює спосіб буття посередності.

Переконаність в онтотрансформуючій силі навчання насправді лише створює ілюзію зростання по вертикалі, безперервності нарощування і прогресу, нічого не змінюючи якісно. Жодне навчання не спроможне змінити ціннісні орієнтації особи навіть тоді, коли воно здійснюється під керівництвом найдосвідченіших педагогів. Можна навчити фізики, математики й астрономії, але неможливо навчити жити, мистецтва життя. Можна навчити добрих манер, але не інтелігентності, зовнішньої ввічливості, не любові. Для візантизму це не перепона. Навіть ті елементарні навички, які на Заході засвоювалися органічно, без нормативних приписів, у візантійській психокультурі потребують дресури. Цей своєрідний панедукаціонізм виражає установку на нескінченну мінливість особи під впливом інституцій соціалізації: чиста рецептивність піддається пластичним змінам, а з її психіки («чистої дошки») можна зробити все, що завгодно.

Вже досить багато говорилося про генетизм світосприйняття у візантизмі, його тенденцію до заглиблення в минуле. Власне, минуле – це історія, і, передусім, історичний текст, предмет засвоєння і навчання. Чи не це висуває історію на перше місце у школах Візантії та Російської імперії? Історичне знання вимагає, як відомо, добре розвиненої рецептивності та менш розвиненого мислення. Тепер уявімо собі людину, яка не вивчає нічого, крім історії, доволі тривалий час. Що ми маємо перед собою? Мислення, спроектоване в минуле: екстенсивне, авторитарне, з упередженістю щодо новоутворень, з викривленим баченням реальності.

Едукативність у її архетиповому вияві дестабілізує нагромадження досвіду й посилює патернапістичність інтенції системи освіти. Оскільки все, що існує, підлягає опануванню через навчання (а не, наприклад, через комунікацію, самопізнання), а кількість різновидів навчання є нескінченною, то й особистий досвід становить щось таке, чого можна навчити. Формується психотип, що постійно шукає опіки (деінтенціональність), намагаючись отримувати від педагога компендіум порад на всі випадки життя (чого навіть найталановитіший педагог, природно, пообіцяти не може). Стратегія його поведінки набуває хвилеподібного вигляду, оскільки навчають не тільки педагоги, але й друзі і співробітники.

Це, правда, не означає, що індивід знижує свій інтелектуальний рівень, але сенсорна нестабільність може зробити ведмежу послугу, навіть найпродуктивнішому інтелектові, який розпорошується на безліч справ, не доводячи жодної до кінця. Едукативна психокультура стимулює інтерес до пізнання, комунікації, практичної діяльності, але суспільний ефект цього стимулювання нагадує фінал з відомої байки І.Крилова, де «віз і нині там».

Щодо українця, то архетип едукативної психокультури означає те, що життєвого покликання можна навчити. Якщо в актуалізації архетипу «вічного учня» видно реакцію ізоляції від зовнішніх авторитетів, то тут виявляється протилежне: пошук того, хто допоміг би реалізувати високі амбіції і знайти не просто покликання, а «високе покликання». Не випадково нині з астрономічною швидкістю розмножуються ті, хто навчився давати готові відповіді на фундаментальні життєві питання: комерційні фірми, курси, підготовчі відділення. Тут і підготують, і навчать, і ощасливлять робочим місцем. Швидко штампуються юристи, брокери, бухгалтери, перекладачі; у цей потік залучаються сотні й тисячі захоплених романтикою успіху наших з вами співгромадян. Нарешті, ринок перенасичується, і на порозі – новий стрес: безробіття.

Цей перелік негативного, дестабілізуючого впливу архетипів візантизму можна було б продовжити з урахуванням поправки на сьогодення.

Якщо узагальнити цю палітру феноменів, то перед нами постане стресогенна психокультура, яка майже завжди «шукає пригод» і не може надовго забезпечити стан стабільності. За влучною характеристикою Є.Головахи та Н.Паніної, пострадянський український соціум продукує соціопатію, своєрідний масовий психоз, викликаний до життя стрімким зламом нормативно–ціннісної структури, – аномію.

Саме явище аномії є наявним не тільки тоді, коли суспільство переживає крах ідеалів, але й тоді, коли воно грає чужу, нав'язану зовні іншою культурою роль. В історії України латентна аномія супроводжує, з усією вірогідністю, три найбільші етапи життя суспільства. Відповідним чином формуються й три моделі анемічної гри:

1) X–XVIII ст. – гра у візантизм: позірне засвоєння християнської обрядності поряд зі збереженням базових цінностей язичництва.

2) XVIII–XIX ст. – гра в окциденталізм. Оскільки Україна в цей період була поділена між іноземними державами, то модель цієї анемічної гри можна спостерігати на західних територіях. Тяжіння до Заходу становило реакцію на насильницьке придушення національно–визвольного руху з боку Росії.

3) XX ст. – гра в «радянізм», пов'язана, знову ж таки, з мотиваціями біологічного виживання етносу в комуністичній імперії СРСР.

І всюди видно, що, імітуючи ту чи іншу традицію, український етнос майже завжди перебуває в точках зламу, оскільки весь час доводиться змінювати ціннісні системи і маневрувати.

Історія розпорядилася таким чином, що Україна, маючи перехресне розташування і перебуваючи в орбіті інтересів Заходу і Сходу, є крайньою – маргіналом. Психокультурна маргінальність, на відміну від соціальної, має низку специфічних проявів.

а) послаблення інтегрованості нації, персоналістичний тип національної психоідентифікації. Навіть носії високої національної самосвідомості, котрі за будь–яких обставин говорили: «Ми – українці», не солідаризувалися зі спільнотою. Україні, як єдиній спільноті завжди бракувало «Ми–почуття». Маргінальним існуванням і боротьбою за своє маленьке амбіційне «я» вирізнялися різні табори: українські революціонери (І. Франко, В. Винниченко) і селянська маса, східна русифікована Україна і західна окциденталізована Україна, українська діаспора і територіальні поселенці нинішньої України. Кожен із них намагався бути українцем на свій кшталт і, обстоюючи істинність саме такого українства, забував про єдині інтереси. Дистресовий архетип індивідуалізовано–біологічного, самотнього виживання, зрадництва і байдужості завжди брали гору над національною солідарністю та єдиними загальнодержавними інтересами.

Персоналістична психоідентифікація завжди давала переваги та козирі в боротьбі з українцями їхнім поневолювачам і загарбникам. Особливо це виявилося в нацистських концтаборах під час Другої світової війни. Шеф нацистської пенітенціарної системи Р. Дарре у своїй книзі «Нацистська СС–держава» описує перебування українців у Майданеку, Треблінці, Равенсбрюці й порівнює їхню поведінку з поводженням євреїв та росіян[193]. Цікавим тут є те, що українці трималися відокремлено один від одного і не намагалися встановити зв'язок з іншими. Якщо хтось із них і пробував взяти участь у підпільній боротьбі, то його ж співвітчизник обов'язково «здавав» його, як і всю підпільну агентуру, німцям.

Довіряти думці сліпого нациста було б не варто, якщо б ми не мали аналогічних прецедентів з історії України, особливо XV–XVI ст., періоду визвольної війни Богдана Хмельницького. Зрада національних інтересів є нормою і закономірністю там, де ідентифікація з нацією обмежується заявами, а не вчинками, де страх перед визначеністю (маргінальність) домінує над почуттям свободи.

б) поліцентричність поведінки, інтелектуальна та мотиваційна амбівалентність, соціокультурний еклектизм. Поліцентричність поведінки конкретизується в чуттєвому анархізмі, детермінованості поточним моментом часу, своєрідній хамелеонівщині. Тому людина такої психокультури не «володіє ситуацією», а ніби розчиняється в ній. Для спільноти в цілому поліцентричність виявляє себе в тому, що будь–який зовнішній стимул спроможний змінити стратегічний курс національної політики і спровокувати чергову істерію та панічну втечу від вирішення проблем.

Найменші коливання зовнішнього середовища можуть призвести до кардинальних струсів у житті спільноти. Для України поліцентричність є згубною ще й тому, що нація, яка історично не опрацювала модель захисної інтеграції перед обличчям спільної небезпеки, є надзвичайно довірливою, піддається різноманітним сугестивним впливам. Зокрема, сьогодні, коли максимальним сугестивним потенціалом молодіє психокультура американізму, Україна ризикує разом із запозиченими джинсовкою, жувальною гумкою та іномарками автомобілів втягнутися в чергову гру і втратити своє національне обличчя. Наслідком, як завжди, будуть розгортання стресогенезу як реакції на нав'язану роль і черговий дистрес після п'янкої екзальтації й захоплення.

Мотиваційна амбівалентність наявна тоді, коли суб'єкт роздвоюється між різними протилежно спрямованими потягами і намагається якнайдовше залишатись у ситуації компромісу, не віддаючи переваги жодному з мотивів. В амбівалентності жага оволодіння переплетена з ненавистю і відштовхуванням, дистанціюванням. Таким, наприклад, є ставлення українців до влади: позитивно сприймаючи всі привілеї, які дає перебування при ній, вони одночасно бояться проявів деспотизму та ієрархічності.

Соціокультурний еклектизм є продовженням поліцентричності й означає установку на поєднання різних традицій, намагання запозичувати та імітувати[194].

6.6. Основні властивості українського менталітету

Індивідуалізм. Нація живе і розвивається настільки, наскільки її культура відкриває простір для саморозвитку суб'єктивності, «опредметнювання» сутнісних сил людини[195]. Уніфікативні, тоталітарні азійські психокультури, які знімали проблему індивідуальності й індивідуалізації, рано чи пізно переживали глибокий занепад через втрату внутрішньої динаміки та спонтанності: зарегульованість східних деспотій за всіх успіхів у сфері матеріальної культури оберталася «некрозом» соціального інтелекту і смертю самої культури. Індивідуалістична психокультура завжди є тим осередком, у якому зберігається етичне ядро соціуму, його інтенція бути собою, а не іншим. Але чи становить ця індивідуалістична риса прояв одного й того самого різновиду індивідуалізму в історії людства? І чому українці, яких вважали і вважають індивідуалістами, не змогли витворити, керуючись принципом індивідуації, своєї держави, а зробили це лише внаслідок краху радянської імперії? Очевидно, українському індивідуалізмові властиве дещо, що відмінне від класичного східного індивідуалізму, окцидентального та американського різновидів. Український індивідуалізм – це своєрідна еклектична суміш східного, західного та американського індивідуалізму. Але йому притаманні й специфічні, неповторні риси. Усі три різновиди належать до соціалізованого варіанта індивідуалізму, в той час як український індивідуалізм зберігає властиві лише йому природну безпосередність та біопсихічну орієнтацію.

Річ у тім, що індивідуалізм може бути продуктом соцієтальної індивідуації, історичної боротьби за власні права проти деспотичних і авторитарних можновладців, національного пригнічення й утисків. Цей індивідуалізм передбачає індивідуалізацію через соціальну спільноту, коли індивід стає особою як соціалізований індивід, як істота політична і соціальна. Можливим є й інший індивідуалізм, індивідуалізм

людини, яка сформувалася не у великих спільнотах, а в малих групах (наприклад, у сім'ї). Слідом за Ф.Тьоннісом з його бінарною схемою «спілка – суспільство», можна розрізнити індивідуалізм спільнотний (індивідуалізм малих груп) та індивідуалізм абстрактно–соціальний, нормативно–рольовий.

Нормативно–рольовий індивідуалізм виростав з європейської та американської психокультур, з буржуазної системи права, яка встановлювала принцип формальної рівності. На практиці нормативно–рольовий індивідуалізм означає реалізацію принципу безособовості: особою вважається не конкретний індивід з його неповторними індивідуально–психологічними особливостями, а персоніфікована соціальна роль, безвідносно до того, хто є її носієм: знайомий, близький, друг чи абсолютно далека й чужа людина.

Формування цієї модифікації індивідуалізму становить продукт розвинутої комунікаційної системи психокультури, яка створює поле соціальних орієнтацій та очікувань, налаштовуючи індивіда на їх урахування. При цьому важливим є те, що сам комунікативний простір диференціюється відповідно до груп нормативно–рольових очікувань. За всіх обставин американська та європейська психокультури ніби резюмують собою тривалий розвиток абстрактно–нормативної соціальної комунікації, або комунікації універсальної. Така комунікація забезпечує успіх цілепокладання, як і взагалі цілераціональність.

Індивідуалізм спільнотний, притаманний малим групам, вирізняється обмеженістю комунікації, її замкненістю найближчим оточенням. Подібно до того, як тварина обмежена рамками біологічної організації свого виду і може «індивідуалізуватись» лише в його межах, так і людина малої спільноти взагалі не сприймає абстрактної комунікації і відчужена від неї. Її індивідуалізм несе на собі відбиток партикулярності: це не індивідуалізм опредметнювання, а індивідуалізм обмеженості, самозамкненості, локальності.

Українському індивідуалізмові, крім перелічених характеристик, притаманні й інші. Коротко вони вже характеризувалися, а тепер можна навести в розгорнутому вигляді:

а) цей індивідуалізм – не активний, предметний, а сенсуалістично–споглядальний, інтроспективний, квієтичний. Частина цих характеристик наближує український індивідуалізм до східного, а частина – до американського різновидів індивідуалізму. Український індивідуалізм споріднює з американським сенсорна безпосередність: як для американця, так і для українця існувати – означає сприйматися, бути сприйнятим (беркліанське esse percipi). І, навпаки, те, що безпосередньо й чуттєво не сприймається, не існує. Соціалізація за моделлю малих груп мало сприяє формуванню абстрактного мислення, спекулятивності картезіанця; тут домінує образно–чуттєвий елемент, сильно пов'язаний з контекстом малої групи.

Типово східною характеристикою українського індивідуалізму є споглядальність, квієтичність. Якщо індивідуалізм американця – активний, експансивний, децизіоністичний, то індивідуалізм українця позбавлений агресивної інтенціональності. Він за своїм змістом нагадує мрійливе забуття поета, який заглиблений у свої переживання і безсторонньо споглядає красу природи. Інтроспективність є тим, що відрізняє український індивідуалізм від американського і східного. Спостереження за власними почуттями, емоціями, внутрішнім світом, загалом, виказує рефлексивність як західний елемент психокультури. Але європейська рефлексивність, як уже зазначалося, пов'язана з абстрактно–нормативною комунікацією, в той час, як реф-

лексивне начало в українському індивідуалізмі спрямоване на близьких, рідних, друзів, мале референтне коло однодумців.

Як бачимо, перед нами вже з першого блоку характеристик постає еклектична мозаїка індивідуалізму трьох найпотужніших психокультур: орієнталізму, окциденталізму, американізму. Поєднання східного квієтизму і споглядальності (орієнтальний елемент) із розвиненою сенсорикою (англо–американський елемент), з інтроспективністю та рефлексивністю (окцидентальний елемент) утворює, очевидно, якісно новий, своєрідний феномен. Постає автономна, самодостатня істота, яка навряд чи відчуватиме потребу в абстрактній соцієтальності.

Поряд з цими позитивами для індивіда ми маємо й негативи для соціуму.

По–перше, така чисто природна самодостатність спонукає не до виходу в суспільство, а до ізоляції від нього. Обмеження комунікації, центрація на власних емоціях, переживаннях з часом переростають у справжній егоцентризм, що межує із зоологічним індивідуалізмом. Українець мислить не в категоріях «я – ти» (як американець) чи «я – ми» (як європеєць), чи «я – природа» (орієнтальний психотип), а «я – не я». Зовнішній світ, який не стосується його безпосередніх потреб та інтересів, є нуль, чиста негація, небуття. І якщо найближче оточення (батьки, друзі) мають шанси на взаєморозуміння, то будь–який інший, чужий, незнайомий, уже не сприймається як рівний: це не людина, а річ.

Таким чином, у формальних, офіційно–ділових, інституційних стосунках український менталітет демонструє візантійський архетип об'єктивно–речової детермінації буття, коли вся сфера абстрактних (публічних) відносин між людьми на рівні індивідної психіки ідентифікується з речовими відносинами. Якщо мале референтне коло виступає продовженням «я» і оцінюється в логіці інструментального інтересу, то «чужих», «інших» можна необмежено використовувати, експлуатувати, маніпулювати ними, і ставлення до них, очевидно, буде вже не соціальним, а суто тваринним і біологічним.

Екстраполювавши цю характеристику на соціум (якщо з таких індивідів навіть гіпотетично можна створити хоча б його подобу), є нагода подивитись, до яких наслідків це призведе. Очевидно, це має бути соціум, що є не єдиним медіумом інтеракції й комунікації, а таким, що складається з безлічі ворогуючих мікрогруп. «Ну і добре, – скаже читач, – в Америці існує дещо подібне – і нічого, живуть собі, і непогано». Але американська психокультура, компенсуючи недостатній розвиток соціальних мотивацій, створює нормативні механізми нівелювання індивідуалізму. Серед них – технізація, уніфікація, культивування посередності. Згадаємо: у психокультурі візантизму посередність є рідкісним явищем (причини цього вже проаналізовані нами), а тому уніфікувати український соціум – справа марна.

Так от, соціум, що складається з безлічі антагоністичних і атомізованих мікрогруп, є, по суті справи, тією самою мікрогрупою, але дуже великою.

Ті, хто перебуває при владі, очевидно, теж є мікрогрупою (друзів, однодумців), яким, чесно кажучи, абсолютно байдуже, як живуть абстрактні «інші». І макроінституції, і мікрогрупові монади українського соціуму існують як організації для задоволення потреб та інтересів їхніх членів, а не як ті, що обслуговують публічну сферу, «інших». За рахунок кого поповнюватимуться ці структури, іншими словами, за якими критеріями буде здійснюватися добір кадрів? За ознакою здібностей? Зась. Навіть нездібний, безталанний друг, знайомий, родич українцеві ближчий і рідніший, ніж здібний ворожий «інший». От і виходить, що в західному та американському соціу-

мах модель інтелектуалізації є абстрактно–рольовою (хоча для американської психокультури тут треба зробити поправку), а в Україні – персоналістичною.

Абстрактно–рольова інституалізація передбачає відкритість і оцінку особи на підставі її здібностей. Персоналістична інституалізація є закритою моделлю: безталанний свояк потрапить у високе крісло швидше, ніж здібний незнайомець.

Причиною формування деструктивного українського індивідуалізму є дистрес, що корелює з постійними переслідуваннями нації. Адже рятуватись від переслідування краще поодинці, ніж разом, щоб не спіймали. Все це зафіксувалося в національному підсвідомому й актуалізується кожного разу, коли доводиться приймати рішення: діяти разом чи поодинці. Навіть прогнозуючи неуспіх, українець обирає друге.

На публічному рівні простежується детермінація архетипу монарності. Тут, як уже зазначалося, актуалізуються тваринний страх і намагання відшукати затишну щілину. У цьому випадку не побачимо в українського чиновника намагання вирішувати проблеми. Головне для нього – щоб його не чіпали! Кожний дотик із проблемністю рівнозначний стресові й негативним емоціям.

І в цьому – не особиста провина індивідів, а біда психокультури, переобтяженої стресами. Коли до ендогенних стресів (архетипи візантизму) додаються ще й екзогенні (історичні), то індивідуалізм стає показником психічної перевтоми і резиґнації. А якщо врахувати, що джерелом цих стресів майже завжди були «інші» (абстрактна соцієтальність), то втеча українця від соціуму дістає цілком природні підстави.

Отже, висновок, зроблений у попередніх міркуваннях, підтверджується щойно наведеною аргументацією: український індивідуалізм не є стратегією індивідуації, боротьби та подолання перешкод; це індивідуалізм розмежування інтересів і вчинків, індивідуалізм самозамкненості та ізольованості, зоологічний і партикулярний.

б) в українському індивідуалізмі відсутня інтенціональна складова. Тут також можна простежити зв'язок між уже описаним феноменом маргінальності та інтенціональністю. Індивідуалізація, очевидно, має свою мету, оскільки здійснюється задля чогось. Але поліцентричиий маргінал, який розчиняється в ситуації, моменті часу, навряд чи буде індивідуалізуватися задля чогось. Він є єдиною метою для себе, а тому його індивідуалізація не має опредметненої спрямованості. Це ще раз підтверджує думку про те, що український індивідуалізм був стратегією виживання одиниць, а не спільноти. «До чого тут спільнота?» – запитає читач. Річ у тім, що неможливо уявити собі формування інтенціональності поза соціальним контекстом, за відсутності хоча б розподілу ролей між чоловіком і жінкою. Сама етимологія слова «intendo» («спрямованість на об'єкт») свідчить про те, що має бути наявним сам об'єкт, оцінюваний у термінах інтерсуб'єктності, макросоціуму, а не мікрогруп. Тому й відсутність інтенціональності породжується як психокультурними, так і соціально–психологічними причинами.

Незважаючи на підкреслений індивідуалізм та егоцентризм, українець відчужений від себе, оскільки діяльнісна підструктура його психіки налаштована на мертві речі (мертві в розумінні суб'єктивності), а не на рівних і тотожних йому абстрактних індивідів. З часом відчуження від інших переростає у самовідчуження, різновид епікурейської атараксії. Це не самовідчуження некрофіла, садиста чи самогубця; його можна було б назвати самовідчуженням замріяності, коли людина буквально замикається у світі особистих переживань, виявляючи активність лише в екстремальних

моментах. Життя саме по собі, і людина сама по собі. Переростання інфантильної центрації супроводжується подоланням психологічного відчуження у плані спілкування, але не в плані взаєморозуміння. Тут, як і завжди, українець залишається «з любов'ю і журбою наодинці», наодинці із власними потребами. Він тікає від світу, тікаючи від власної самотності й інтенціональності, що травмує його. Саме тому не побачимо в українській психокультурі моделі активного життєствердження, своєрідного лицарства, притаманного окциденталістичному психокомплексові; не побачимо ми й брутального американського децизіонізму, що лише приблизно нагадує щось європейське. Іншими словами, тут немає нічого, що мало б відношення до життєствердження через індивідуалізацію. У психопортреті українця є щось типово східне, безпосередньо–дитяче, що має аналоги в образах індійських святих чи буддійських монахів, які зреклися світу й досягли жаданої Нірвани. Але і в перших, і в других шлях до блаженства є свідомою стратегією життя, в той час як в українця індивідуалістична «Нірвана» породжена неврогенною психокультурою та архітектонікою підсвідомого.

Врівноважувальний чинник деструктивного індивідуалізму становить його етична складова.

«Візантійське християнство, прийняте Володимиром, який обрав Константинополь, а не Рим, відрізнялося від Римського християнства саме своєю емоційністю, етичністю, наближеністю до менталітету Сходу, а не Заходу (у східному менталітеті домінує ірраціональність та емоційність, а в західному – раціональність та прагматичність)»[196].

Така характеристика етичності спричинює те, що навіть деструктивність в українському менталітеті не є послідовною через суперечливість менталітету та емоційну неврівноваженість; щонайменший зовнішній стимул може справити такий вплив на сенсорику, що стратегія поведінки українця блискавично зміниться. В один момент часу будемо мати справу з однією людиною, а через п'ять хвилин можемо побачити зовсім іншу. Може, саме тому українська психокультура не знає послідовних руйнівників, агресорів і садистів з некрофілічними схильностями, як і просто аскетичних і послідовних лідерів. У цьому полягає глибинна відмінність між українським і російським етносом. В останньому зберігся сильно розвинений вольовий елемент, успадкований від татарської психокультури. Але ця воля позбавлена етичності й емоціональності, тобто обмежуючих деструктивність чинників, вона є сліпою та нечутливою як до розуму, так і до емоцій. ПКВС – каральне знаряддя радянської системи – був чистою об'єктивацією російської сліпої волі, яка карає без жалю і роздумів, винних і невинних, розкручуючи кампанію терору охлосу проти решти населення.

Серед негативних сторін українського індивідуалізму можна назвати також його сильну емотивність та сугестивність. Річ у тім, що психологічне самовідчуження має своїм наслідком утрату контролю за гетерономними чинниками впливу на особистість. На побутовому рівні це виявляється в навіюванні та наслідуванні, схильності до хитань поведінки з незначного приводу. Зворотний бік самозамкненості – сугестивність, схильність піддаватись панічним настроям, які актуалізують вітально–біологічний елемент адаптації.

У політичній практиці це дає змогу маніпулювати українцями, спираючись на анархічну сенсорику, на те, що українець – це людина без «центру» (не тільки в нормативно–цілісному, інтелектуальному, а й в емоційному плані), і її можна навіть в

останній момент схилити до протилежного рішення. Над мотивацією українця тяжіє ситуація, поточність, захопливе видовище теперішнього часу, «тут–і–тепер». Стратегічні інтереси згадуються десь на периферії, заднім числом, уже під тиском наслідків. І це зовсім не означає, що інтелект не має прогностичних потенцій. Саме навпаки, весь парадокс полягає в тому, що, знаючи про несприятливі наслідки, можливі втрати, українець очікує до граничної межі, а потім розводить руками: спізнився! Така безпосередність виявляє вже візантійський інфантилізм. Коріння його – розвинута матерналістична психокультура, в якій індивідуалізація не є процесом соціального саморозкриття, самоподолання, дистанціювання від природної безпосередності; навпаки, фіксація цієї безпосередності, інфантилізму стає запорукою душевного комфорту для індивіда. Він зберігає разом з інфантильною фіксацією і власну індивідуальність, але на примітивний дитячий кшталт.

«Ми, – пише з цього приводу М. Шлемкевич, – власники геніального примітивізму і задоволені тим, що не можемо з ним розлучитися. Ми, подібно до розбещених дітей, ... не можемо включитися в умови зрілого віку... демонструємо всьому світу свою прив'язаність до власної оселі (і до материнської опіки. – Авт.), що тлумачиться розвиненими народами як ознаки дитячого інфантилізму, недорозвиненості»[197].

Підсумовуючи аналіз українського індивідуалізму, слід дати йому ще одну важливу характеристику. Він – антидержавний: як у внутрішньому, так і в зовнішньому аспектах.

Антидержавність у внутрішньому аспекті виявляє себе в органічному несприйнятті формально–інституційних відносин, передусім, правових. Тут українець відчуває справжній дискомфорт, який завжди виникає там, де природна безпосередність стикається з жорсткими нормативними вимогами і чітко окресленими диспозиціями. Така абстрактна нормативність, «знелюдненість» (у плані відсутності мікрогрупової інтимності, безпосередності) спонукає до втечі в неформальні структури з їхнім груповим егоїзмом (атмосфера мікрогрупи, її мікроклімат знімають стрес, викликаний травмою дотику» з абстрактно–безособовим і формальним). Корупція неминуче проникає в усі щілини управлінського апарату, а його рішення несуть на собі відбитки кланових та групових інтересів. Держава зазнає делегітимації й поразки.

Антидержавність у зовнішньому аспекті пов'язана з політичним інфантилізмом правлячої страти українського соціуму. Адже у цьому випадку «дорослі» інтенціональні соціуми мають справу не з носіями національних інтересів, а з індивідуалістами, які готові до беззаперечного виконання чужої волі. Українська політична еліта, слабко ідентифікована з соціумом, виступає персоніфікацією дистресового архетипу монарності: вона є купкою «своїх» українців серед безлічі «чужих» співгромадян. Але і співгромадяни в даному випадку не кращі за своїх вождів. Розуміючи, що держава як відокремлений апарат живе для себе, вони навряд чи захочуть захищати її зі зброєю або чесно сплачувати податки.

Екзекутивність. Перш ніж перейти до аналізу специфічних проявів української екзекутивності, слід визначити поняття екзекутивності як такої. Треба зауважити, що екзекутивність не є абсолютним синонімом жіночості й жіночого начала, тобто це не прояв психології тільки жіночої статі. Не рідше спостерігається екзекутивність чоловічої частини населення, зокрема, це досить типове явище в українській психокультурі. І навпаки, в інтенціональних (чоловічих) соціумах інтенціональність внаслідок емансипації може стати психологічною прикметою жінок (американська чи німецька психокультури).

Головним тут є те, що екзекутивність має розвинену феноменологію в загальнопсихологічному вимірі й налаштовує інтелектуальні, емоційні, вольові, характерологічні особливості відповідним чином. Що ж вкладається у це поняття?

а) Передусім, екзекутивна психокультура корелює з репродуктивно–відтворювальним, імітативним, а не творчим началом. У будь–якій творчості завжди наявні елемент ризику та новації, відхилення від еталона, нестандартність задуму й рішення. Екзекутивність, навпаки, є уникненням наднормативності й нестандартності, а екзекутивний психотип майже завжди – добрий імітатор, наслідувач «від і до».

Репродуктивність, тенденція до відтворення майже всюди корелює з консервативно–збережувальним, охоронним впливом: опікою, турботою, екзекутивною тоталітарністю (цілісним і всеохоплюючим, але разом з тим недиференційованим ставленням до світу). У таких психокультурах адаптація до соціального фону, до обставин є визначальною щодо реконструкції й планування. Вони, як і підтримувана ними політична система, потребують струсів і революцій.

Жіночій (екзекутивній) психокультурі для внутрішніх змін необхідний зовнішній поштовх, при цьому зміни відбуваються поривчасто, стрибкоподібно, імпульсивно; здебільшого це лише зміна зовнішнього антуражу, маски, а не сутності.

Якщо екзекутивна психокультура містить західний ментальний елемент (наприклад, Італія), то її здатність до трансформацій підвищується. В екзекутивних психокультурах з домінуючим східним елементом ментальності зміни мають циклічний характер, старий зміст архетипового підсвідомого відтворюється в нових формах. Змінюються лише гасла й імена. Цю емпіричну регулярність можна спостерігати на прикладі української та російської психокультур, хоча й відмінності тут теж наявні. Українська психокультура з її розвиненим емоційно–етичним началом не сприймає стрімких змін і є носієм поміркованого традиціоналізму та консерватизму чуттєвості. Навіть за відсутності достатньо розвинутого соціального інтелекту та пов'язаної з ним історичної пам'яті вона наближається до європеїзму на рівні усталеної, узвичаєної взаємодії. Архетипи візантизму і тут виявляють свою детермінацію: змінюється лише текст, інтерпретація, а не дійсність. Усе, що слід було сказати, в екзекутивній психокультурі вже сказано.

б) Друга особливість екзекутивності як характеристичного параметра психокультури полягає в тому, що екзекутивність виявляє себе через цілевиконання, виконавську, обслуговувальну активність, центрується на поточних інтересах і потребах, на деталізації (як правило, естетичній).

На цій підставі можна відокремити інтенціональні соціуми і психокультури з сильно розвиненим цілепокладаючим началом, праграматично–футурологічними потенціями та піклуванням про фундаментальні екзистенційні інтереси. Саме центрація на дріб'язках примушує екзекутивну психокультуру забувати про стратегічні інтереси, про зміну середовища відповідно до власних потреб. Вона ніби чекає того моменту, коли відбудеться диво і невідомий чаклун змахом чарівної палички перетворить її на щось принципово нове.

За умов ізоляції, цілевиконання без коригування мети переростає у зарегульованість, але варто лише з'явитись сильному інтенціональному союзникові, як екзекутивна психокультура починає демонструвати свою пластичність і психологічну гнучкість, змінюючись на очах. Залежна від зовнішнього стимулювання, така психокультура може довго очікувати стимулу (жінка, зазвичай, не виявляє ініціативи першою).

в) Нарешті, екзекутивне начало можна визначати через дихотомію «автономність – гетерономність». Екзекутивна психокультура не є автентичною і самодостатньою, вона не здатна до самодетермінації. Адже самодетермінація передбачає визначеність аксіологічних засад діяльності, головних життєвих сенсів. Уже знайомий нам образ «людини без центру» і є персоніфікацією екзекутивності.

Культивоване в умовах матерналістичної психокультури екзекутивно–жіноче начало стає складовою підсвідомого та мотивацій, екстраполюючись на соціалізацію чоловіків. Розгортаючи цю тезу стосовно України, бажано вести мову як про роль жіночого начала в українській психокультурі, так і про його вплив на чоловічу частину та негативні наслідки цього впливу. З давніх–давен у національному менталітеті українців сформувався сакралізований образ жінки. Жінка–матір могла б претендувати навіть на статус своєрідного протобожества: про неї складали пісні й вірші, оспівували її образ у билинах і думах, з нею йшли на смерть і поверталися до мирної праці. Архетип рідної матері–Землі, України–неньки асоціювався і з певним психологічним простором: свободою, миром, злагодою і любов'ю, тим рідним затишком, у якому можна перепочити після тривалих життєвих випробувань. Світлі й прекрасні почуття до жінки втілювалися в ліриці та прозі. Згадати хоча б твори Т.Шевченка та І.Франка, в яких жіночим персонажам належить центральне місце. Важко не погодитися з тією думкою, що «саме жіночому образові притаманні трагедії, страждання, високі моральні та людські якості»[198], і тому героїку жіночості в історії України можна було б поставити на передній план. Десь на периферії знаходить собі місце і чоловіче начало, сформоване за жіночою екзекутивною моделлю. Ми не будемо наголошувати на тому, що ця модель, яка охоплює світовідчуття, ціннісні орієнтації й самосвідомість матері, накладає свій відбиток і на специфічно чоловічі психологічні якості. Останні зазнають при цьому певної деформації, і не випадково фахівці–психологи довго обговорюють проблему, пов'язану з браком чоловічого начала в українському соціумі. Не вдаючись у подробиці тієї дискусії, спробуємо розкрити тіньовий бік екзекутивності, що виявляє себе через психокультуру на макросоціальному рівні.

Навряд чи хто стане заперечувати, що жіноче начало через свій взаємозв'язок з репродуктивністю, продовженням роду виявляє партикуляристичну обмеженість як у сфері пізнання, так і у сфері мотивацій. Жіночий партикуляризм налаштований на однобічну стратегію виховання і суто родинну, вузькогрупову соціалізацію чоловіків. Іншими словами, мати виховує чоловіка не для соціуму, а для сім'ї, намагаючись усіляким чином ізолювати його від травмуючої інституційності. Адже лише в такий спосіб вона виховує (заховує) своє рідне чадо, піклуючись про те, щоб воно, не дай Боже, не доторкнулося до крижаної твердині самостійного життя. З часом це переростає у суто жіночу стратегію поведінки чоловіка в сім'ї: у своїй дружині він бачить другу мати, яка відтворює материнську опіку щодо вже зрілого мужчини. Інфантилізм дорослої людини розтягується на десятиліття. Чоловіча безпосередність транслюється і в професійну сферу, де чоловік намагається відшукати не середовище для самореалізації, а другу сім'ю, яка б виправдовувала його непродуктивність, брак інтенціональності та родинний конформізм.

Вище вже підкреслювалося, що в екзекутивній психокультурі домінує установка на цілевиконання. Як це впливає на чоловіка? Очевидно, налаштованість на послух, слухняність перед авторитетом у структурі мотивацій домінуватиме над цілеосягненням. Адже у цьому випадку критерієм оцінки є не результат діяльності, а

конформність щодо середовища. Навіть непродуктивне слухняного хлопчика тут будуть завжди виправдовувати і гладити по голівці, якщо він тільки залишається «своїм хлопцем»: конформним, толерантним, коротко кажучи, екзекутивним.

І якщо наодинці з собою український чоловічий психотип здатний до плідної праці, то в колективних формах життєдіяльності спрацьовує материнська модель «захисту»: службові, інституційні, формально–ділові стосунки миттєво витісняються неформальними з елементом родинності.

Безплідне самопіднесення, нерозвиненість соціального мислення, родинно–материинський конформізм («Хай гречка – аби не суперечка») мають одну–єдину мету: втечу від світу, від проблемності, від боротьби, страждань і випробувань. Якщо раніше цього майбутнього чоловіка заховувала (виховувала) мати, то тепер він намагається ховатись самостійно, шукаючи на кожному кроці материнської опіки, захисту й тепла. Знайшовши затишну «щілинку», він заховується туди і вже забуває про всіх і все. Це щастя на безлюдному острівці, ідилічна робінзонада безтурботності цілком вписується у сліпий зоологічний індивідуалізм, у виживання наодинці. Гадаємо, відповідь на запитання: чи можна з таких індивідів створити щось на зразок соціуму? – є однозначною.

Екзекутивність, поряд з партикуляризмом соціально–психологічного різновиду, має ще один вияв: нехтування стратегічними інтересами. Вже зазначалося, що жіноче начало як начало гетерономне завжди має успіх там, де адаптована діяльність переважає над планувальною і реконструктивною. Біопсихічний та соціальний потенціал жінки надзвичайно продуктивний у жорстких і скрутних умовах виживання. Наголошуємо: виживання, а не зміни й розвитку.

Але забезпечення стратегічних інтересів – справа чоловіків. І справді, сильна українська жінка здатна принести себе в жертву недосконалості середовища, створеного нею ж розбещеним чоловіком, але вона просто не в змозі змінити це середовище. Та це й не її місія. І тоді–то й розпочинається драма української психокультури: жінка перебирає роль гаранта стратегічних інтересів, керуючи й маніпулюючи слабким і безвольним чоловіком. Робить вона це, звичайно, на жіночий лад: уникаючи порушення узвичаєного середовища з гнучкістю і наполегливістю, але без зайвої революційності. Нібито щось відбувається, але нічого не змінюється. По–іншому й не може бути в соціумі, де жінки виконують і роль чоловіків, і свою власну, а самі чоловіки розглядають себе як органічну ланку затишку, створеного жінкою.

Женоподібний чоловік не звик обирати чітку лінію поведінки і, приймаючи рішення, починає вагатися: він довго зважує і перебирає різні варіанти, намагається їх комбінувати, але лише з єдиною метою – зволікати якомога довше. Врешті–решт ухвалюється колективне рішення або знов–таки залучається жінка, яка і тут виявляє себе носієм інтенціональності.

Чоловіча екзекутивність має і величезну кількість позитивів, головний серед яких – позитивна мотивація до рутинної праці. Тим самим нейтралізується вплив візантійської архетипіки, і суспільство отримує добру можливість для розвитку, наприклад, сільського господарства, де здавна цінувалися жіноча витривалість, терпіння (чого немає, наприклад, у Росії). Нейтралізуються руйнівні, деструктивні прояви психокультури: агресивність, войовничість, жорстокість, ненависть – усе, що пов'язано з американською та європейською психокультурами.

Але це ж саме обертається деструктивними наслідками для беззахисної домашньої дитини, яка не звикла–відстоювати свої інтереси ні перед державою, ні перед

сильнішим у будь–якому відношенні, звикла пасувати перед грубим насильством і терпіти наругу над власною гідністю.

Екзекутивна вдача, схильність вагатись під впливом щонайменшого зовнішнього стимулу відтворює психологічний хамелеонізм, непослідовність і мінливість. Така людина ніби має нескінченну множину масок і здатна перевтілюватись у різні образи. Вона легко порушує обіцянки, зраджує, змінює плани, тікаючи під тиском обставин. Про розбіжність її справ зі словами не варто й нагадувати; винятком є ті ситуації, коли зачіпаються особисті інтереси утилітарного порядку. Те ж саме стосується і міжособистісних контактів: навіть визнаючи українця «людиною малої групи», яка неохоче шукає спілкування в широкому загалі, слід зазначити поверхово–емоційний характер її міжособистісних комунікацій. Біопсихологічний індивідуалізм, хворобливий страх перед зовнішнім спонукає українця не розкривати свої таємниці, своє потаємне «я» навіть перед найліпшими знайомими. Адже їхній внутрішній світ тотожний його власному світові і є таким же вразливим, а тому довірятись небезпечно. Врівноважуючи емоційну розбалансованість, етичне начало породжує знамениту українську хитрість, лицемірство. Ніколи не можна бути до кінця впевненим у тому, що людина екзекутивної вдачі говорить те, що думає, і робить те, що говорить. Мова дана їй для того, щоб приховувати власні потаємні думки. Цей вияв єкзекутивності пов'язаний уже з історичним досвідом. Лицемірство необхідне для того, щоб зберегти себе будь–якою ціною (екзекутивний партикуляризм) у незнайомому й вороже налаштованому оточенні. Тут екзекутивність підсилює негативні прояви індивідуалізму. Жіноче начало нав'язує бачення соціуму як механічної сукупності окремо взятих осіб, а не абстрагованих від особистих інтересів надіндивідних зв'язків, що цілком вписується в логіку біопсихічної соціалізованості, максими егоїстичного самозбереження.

Можливо, саме ця позиція є плідною для адекватного пояснення такої риси українського менталітету, як антидержавність. Сама роль української жінки в соціумі, її зв'язок із репродуктивно–збережувальним началом налаштовує на синкретичне (міфологічне) світовідчуття і світосприйняття, що саме по собі підвищує цінність інтересів збереження роду та індивіда. Другим полюсом цього світовідчуття є партикуляризм, пов'язаний з буттям будь–якою ціною; інтереси роду–нації тут не присутні. Точніше, екзекутивне начало зацікавлене у збереженні роду, родини, всього частково окресленого, локалізованого, а не абстрактного. І соціум для екзекутивного світогляду, як і кожна непартикулярна, нерепрезентована в окремих індивідах абстракція, є нічим, він просто не існує.

Екзекутивність тим паче ніколи не зрозуміє «абстрактної» політичної активності, оскільки політичний простір не є чимось індивідним, тут немає наочної партикулярної конкретики. На жаль, цю особливість політичної культури українства не враховують під час проведення виборів. Соціумом, що складається з окремих ізольованих індивідів, легко маніпулювати, йому легко нав'язувати будь–що, найбезглуздіші закони не викликають тут навіть ноти протесту. Саме тому безправ'я і несправедливість тут сприймають цілком толерантно, саме тому мафіозні ділки можуть безкарно обкрадати, експлуатувати, принижувати гідність сотень–мільйонів громадян. Кожен з цих громадян – одинока лейбніцеанська монада «без вікон», скалічена власною жіночістю, обмежена вузьким баченням проблем соціуму лише зі свого вікна; тваринний, жіночий, родинний архетип спрацьовує у політичному житті на користь тих, хто дивиться на українців як на рабів, дешеву робочу силу, а на Україну – як на сировинний придаток чужого парадизу.

У сьогоднішній Україні спостерігається типово екзекутивна реакція на внутрішні соціально–економічні та політичні проблеми. Багато чоловіків, рятуючи себе і свої сім'ї від наслідків безробіття та економічного хаосу (і тут їх можна зрозуміти), кинулися шукати щастя за кордоном: хтось подався у знамениті «човники», хтось – на сільгоспроботи у Польщі, Греції, Франції. Сита Європа отримала безліч прибиральниць, чорноробів, водіїв, кухарів та повій з України. З усією щирістю співчуваючи цим сімейним патріотам, їхній людській витривалості, не можеш зрозуміти, чому шукати в чужому раю легше, ніж створити свій? Чому жіноча слабкість, зоологічний конвенціоналізм перемагає національну гідність і солідарність? Чому говориться жіноче «так» там, де треба сказати чоловіче «ні»?

Щодо українського соціуму, то вплив архетипіки візантизму відчувається з усією повнотою. О. Шпенглер, оцінюючи грецький менталітет, писав про те, що він маніфестує пристрасне бажання «бути» будь–якою ціною. Так і українець: він є, виживає, адаптується, але не перемагає. Проте у цьому світі важливо не просто бути (існувати), а бути собою. Екзекутивна психокультура просто є, і, як приваблива жінка, вона полонить своєю красою, уособлюючи драматургію мужньої стоїчної покори. Але ця чарівна красуня має пробудити в чоловіках – чоловіче, аби її краса не зів'яла на смітнику і яскравою зіркою виблискувала на небосхилі людства. Тому не просто «будьмо», а «будьмо собою».

Найвичерпнішу характеристику негативізмів української екзекутивності дав відомий український політолог, філософ, соціолог В'ячеслав Липинський. Беручи до уваги змістовну правильність її положень, слід зазначити, що Липинський не вказує на причини сенсорної нестабільності національного характеру українців, а характеризує лише феноменологію психокультурного невротизму, ніяк не пов'язуючи її з візантійською архетипікою культури.

Відсилаючи читача до розглянутого вище архетипу об'єктивно–речової детермінації буття у візантійському менталітеті, можна спробувати наштовхнути його на аналогію з українським соціумом. Адже архетип об'єктивно–речової детермінації буття (світ як самостановлення) є еквівалентом соціального фаталізму, про який з великою антипатією говорить В.Липинський. Тут аналогом соціуму виступає природа, де все відбувається без втручання людини, спонтанно. Тому й соціум сприймається депсихологізовано, як мертве формоутворення, до якого людина непричетна. Візантизм тим самим «підкладає свиню» і людині, і соціуму: людина в українському соціумі живе як атомізований індивід, а соціум – як відірвана від індивідних зусиль мертва абстракція, що саморозвивається. Програють вони також обопільне. Відтак вплив архетипу об'єктивно–речової детермінації підсилюється екзекутивністю: покора перед негараздами поглиблюється жіночим неспротивом злу і недосконалості природи–соціуму.

Липинський у цілковитій відповідності з Костомаровим дає таку характеристику української вдачі: надмірна чутливість за пропорційно слабкої волі та інтелігентності, легка запалюваність та швидке охолодження, вразливість до дріб'язків і неувага до справді важливих речей та справ, які насилу вдається диференціювати; піднесення зі сльозами, піснями та молитвами минає так швидко і неочікувано, як і з'являється; вияв бажань у чіткій формі та закріплення їх стриманою, тривалою, організованою та послідовною і розумною працею дається важко, оскільки увага, не регульована волею і розумом, весь час розпорошується під впливом нових емоційних факторів, які знищують первісний задум... В іншому місці Липинський допов-

нює брак волі в українській психіці поширеністю «соціального фаталізму.., тобто віри в автоматизм розвитку (поступу). Переконання в тому, що український народ, маючи багату мову, чудову пісню, територію та багатомільйонне населення, за умови перемоги демократії автоматично отримає українську державність і незалежність, демонструє ірраціональну віру в диво без особливих зусиль»[199].

Інтровертивність. Інтровертивність визначають як характеристику локусу контролю, який, на противагу екстраверсії, перебуває не в зовнішньому середовищі, а в самій особі. Інтроверт проектує власну активність на себе і саме себе вважає ініціюючою ланкою дії, відповідальною за можливі наслідки активності.

Психологічно нормальна інтровертивність дає суб'єктові великі переваги над оточенням, що дістають свій вираз у рефлексивності, поміркованості, послідовній наполегливості, здоровому традиціоналізмі та врівноваженості. Інтроверти меншою мірою, ніж екстраверти, залежать від зовнішнього середовища, зберігають величезну кількість психічної енергії і, в цілому, є кумулятивним, енергозбережувальним психотипом. Їм набагато легше змінити себе, ніж навколишній світ, що, наприклад, в українській психіці корелює з розвиненим етичним началом, толерантністю.

У соціальній сфері інтровертивність є перевагою для гнучкого і динамічного соціального інтелекту, який добре переробляє інформацію і спроможний не повторювати історичних помилок. А якщо інтровертивність поєднується з раціональністю, то потенції цього соціуму зростають у геометричній прогресії. На такій основі складаються сильно розвинені нормативні психокультури, в яких воля до влади врівноважена соціальним інтелектом, рефлексивністю. Прикладом може бути хоча б сучасна Німеччина.

На жаль, українська інтровертивність складалася в історично нездорових умовах: вона є, як і детермінуючий її візантійський психокомплекс, продуктом стресогенезу та його відображенням. У чому ж полягає вплив стресогенних факторів на цю характеристичну рису українського менталітету?

По–перше, українська інтровертивність виражає рівень невротизованості соціуму, його перевтому через отримання великої кількості надлишкової інформації. У цьому випадку інтровертивність ніяк не пов'язана з психічною врівноваженістю та усталеністю; вона є реакцією закритості на зовнішні подразники, що тривалий час справляли травмуючий вплив на психокультуру. Наслідком цього стає своєрідна інформаційна блокада для всього, що безпосередньо не пов'язане з екзистенційними інтересами особи і може спричинити дотик з реальністю. Саме тому поведінка індивіда вирізняється особливим, вибірковим характером: у стандартизованих, стереотипних ситуаціях домінує установка на адаптацію, у проблемних – на ізоляцію. Рівень ізольованості у стандартних ситуаціях у невротизованого інтроверта є вищим, ніж у психологічно збалансованого. Тим–то невротизований українець–інтроверт потребує наднормативного стимулювання для того, щоб його реакція на ситуацію була такою ж адекватною, як і в «нормального» інтроверта. Стресогенез зробив свою «чорну справу» на рівні сенсорики, яка не здатна утримувати баланс і стрибкоподібно змінюється. Але негативний вплив стосувався, передусім, інтелектуально–вольової сфери.

По–друге, інтровертивність зі знаком мінус внаслідок стресогенезу переходить у пасивізм. Знаменитий східний пасивізм (індійський) означає стовідсоткове недіяння, розчинення у світі, але український пасивізм швидше витриманий у канонах епікурейської етики, основний принцип якої – «Проживи непомітно». Прожити непомітно для українця – це не торкатися зовнішньої проблемності. Все, на що спря-

мована інтровертивність, тут корелює з якнайбільшою автономністю недіяння, усуненням надлишковості.

Необхідно врахувати також і той факт, що інтровертивність в українському менталітеті справляє вплив візантійський архетип домінування уречевленого над процесуальним (минулого над майбутнім).

Величезна сила звички, уречевленого осаду рутинної діяльності належить до тих факторів, які уповільнюють модернізацію українського соціуму і роблять українців глухими і байдужими до перспективи соціального розвитку.

Але найнебезпечнішим наслідком домінування звичок і узвичаювання є, беззаперечно, інтелектуальна ригідність. У психології дитячого віку цим поняттям користуються в тих ситуаціях, коли розвиток дитини починає відставати від розвитку її однолітків. Відставання виражається, передусім, в уповільненні процесу інформаційної переробки, заниженій гнучкості інтелекту, його гальмуванні, наприклад, під час виконання навчальних завдань чи батьківських доручень. Але в даному випадку йдеться не про дитячий вік, а про дорослих людей, які продуктивно виявляють себе, в тому числі й в інтелектуальній сфері, але демонструють психологічну залежність від уречевленого інтелекту, скутого інтровертивністю. Проблема полягає в наступному. Нестресогенні умови сприяють рівномірному розвиткові інтелектуальної та емоційно–вольової підсистем психіки. Якщо врахувати, що від візантизму українська психокультура успадкувала афективний інтелект, тобто такий, що працює «у точках екстремуму», і додати до цього зовнішній стресогенез, можна зробити висновок, що інтелектуальна підсистема української психіки уражена найбільше. А внаслідок цього склалася така модель інтелектогенезу, коли когнітивні структури психокультурної системи (підірвані ще й війнами, голодоморами, етноцидом) зазнали своєрідної атрофії. Нагадаємо, що це ніяк не стосується психіки окремого індивіда; його соціальна адаптація і творчі ресурси не пов'язані з ригідністю соціального інтелекту. Навпаки, особистісний потенціал навіть зростає. Інша річ, що ціна цього зростання – дезорганізація соціальної цілісності.

По суті справи, афективний інтелект, як уже зазначалося, демонструє цілковиту безпорадність у нормальних, мирних умовах повсякденної проблемності. Чому? Уявімо собі людину–інтроверта з розвиненою емоційністю. Ця гіпотетична людина тривалий час жила в такому середовищі, де єдиним каналом зв'язку зі світом були саме емоції. Інші відносини зі світом для спільноти, яка всю історію власного життя вимушена рятувати себе від знищення, просто неможливі. Соціальний інтелект, збитий з нормального пуття стресом, не міг формуватися у зв'язку з волею. Навпаки, він був затиснутий емоційністю настільки, що це паралізувало всіляку інтенціональність і волевиявлення. Склалося емоційне мислення, достатньо адаптивне для індивіда. Але частина інтелектуальної надбудови, пов'язана із соціальним інтелектом, була покинута напризволяще. Отже, інтровертивність у даному випадку вирізняється недостатнім розвитком того, що Зігмунд Фрейд називав «принципом реальності». Принцип реальності є моделюючою ланкою нормативного, об'єктивовано–безособового інтелекту, в якому емоційне начало відсувається на другий план.

У здорових і стабільних соціумах інтровертивність корелює з аналітичною рефлексивністю, позбавленою штучної ізоляції від реальності. Такий соціальний інтелект не просто мінімізує подразники, він редукує їх до рівня значущої інформації (Німеччина). Що ж відбувається в українському соціальному інтелекті, який також є інтровертивним? Припустімо, інформація із зовнішнього середовища потрапила

в соціальний підблок інтелекту. Але ж тут вона не залишається, оскільки соціальний інтелект уражений дистресом. Тож усі інформаційні сигнали розпорошуються між різними індивідними інтелектами. Починає працювати емоційне мислення, і та частина інформації, яка стосується соціуму, безслідно розчиняється. Соціум, у свою чергу, реагує на розчинену інформацію так само, як окремий індивід: починаються паніка і хаос. Це явище нагадує реакцію на неочікуваний воєнний напад: тікайте, хто може!

Власне кажучи, для візантійського психоінтелекту це цілком природно. Адже соціальний інтелект тут є заручником мертвого тексту (уречевленого інтелекту). Цей мертвий текст утворює своєрідну захисну оболонку узвичаєного, символічно опредметненого досвіду, який закриває бачення нового в реальності. Саме тому й життя змінюється лише на індивідуальному рівні, де емоційне мислення покриває всі недоліки соціального інтелекту. Мертвий текст, захищаючи індивіда від соцільної реальності, сприяє поглибленню інтроверсії; у соціумі індивід не бачить нічого привабливого, а це додатково збільшує самоізоляцію, штучну дистанційованість між людьми.

Уречевлення (джерело дистресу) тут не підлягає рефлексії. Якщо провести паралель із західними соціумами, то картина виявиться зовсім іншою. Так, у розвинутих постіндустріальних країнах (Франція, Німеччина) можна також простежити зростання інтровертивності, зумовлене соціальними факторами. Врешті–решт і соціальне відчуження є еквівалентом патологічної інтроверсії. Наприклад, люди, які належать до різних соціальних верств, у соціальній взаємодії виявляють себе як інтроверти: адже в них різні цінності, стиль життя, етикет тощо. Але ця інтроверсія тримається під контролем, якимось чином раціоналізується. Уречевлення розпредметнюється і процесуалізується, воно вже не має такої магічної влади над людиною. Для візантизму уречевлене (природа, мертвий текст) є одночасно і реальністю, і способом пояснення цієї реальності (маємо те, що маємо). Саме таким чином українець робить втечу від реальності виправданою. Інтровертивна ригідність соціального різновиду камуфлюється під поміркованість, зваженість, ґрунтовність, але залишається простою політичною короткозорістю та соціальним нігілізмом.

У цьому моменті спостерігається дещо спільне між американською та українською психокультурами. Середньому американцю, як і середньому українцю, притаманна інтелектуальна ригідність, але вона має інші походження і значущість.

Американець, як і українець, — індивідуаліст, але індивідуалізм тут, по–перше, урівноважується екстравертивністю, що посилює роль соціального контролю. По–друге, інтелектуальна ригідність американця є продуктом емпіричного світорозуміння, це ригідність «логіки фактів», гіперфактуалізму, який пригнічує абстрактне мислення. По–третє, ригідність американця не є наслідком розвиненої архетипіки, оскільки відносно молода американська психокультура такої просто не має, як не має вона і розвинутих традицій загалом.

Психопортрет української ригідності інший. По–перше, українець – інтроверт, а значить і локус соціального контролю перебуває у психіці особи. Це суттєвим чином послаблює роль соціальних механізмів впливу, проти яких формується дистресовий імунітет.

По–друге, текстуальне світорозуміння є цілковитою протилежністю емпіричного: логіці фактів тут протиставлена витончена спекулятивність. Відразу ж треба наголосити: це спекулятивність емоційного мислення, а не абстрактно–теоретич-

ного. Хоча воно нічим не поступається поверховому емпіричному мисленню американців, але в соціальному плані є безплідним.

По–третє, інтелектуальна ригідність поглиблюється через розвинену архітектоніку підсвідомого, яке ізолює українську психокультуру від інших, інтровертує її. Формується психологія «маленького містечка», де все знайоме і звичне є добрим, а незнайоме, незвичне – злим. Джерело зла ототожнюється з неузвичаєністю, що саме по собі є похідним продуктом своєрідного містечково–хуторянського націоналізму. Це різновид націоналізму, який притаманний неагресивним у політичному відношенні інтровертивним психокультурам. Якщо європейський націоналізм передбачає експансію, то український націоналізм, втілюючи містечкову ксенофобію, є націоналізмом страху й невпевненості в собі. Те ж саме можна сказати і про російський імперіалізм як різновид екстравертивної жіночої істерії: величезні запаси ядерної зброї створювалися тут виключно для самозаспокоєння, а не для нападу на сусідні країни.

Для української психокультури інтровертивність обертається, окрім вищепереліченого, ірраціоналізмом та волюнтаризмом. Детермінація візантійського архетипу тотожності істини і влади розгортається в кількох напрямах.

По–перше, самоізольоване інтровертивне мислення не розрізняє суб'єктивної зацікавленості, пристрасного бажання й об'єктивної істини. Чим невгамовнішою і божевільнішою є пристрасть, тим вища переконаність українця в тому, що істина на його боці. Діючи в дусі візантизму (тотожність істини і влади), український психотип перетворюється на жертву міфотворчості: історія та міф стають єдиним цілим. Із приводу істини домовляються, не бажаючи знати, що ж є істиною. Ірраціоналістичність підкреслено демонструє свої переваги тоді, коли народові України «дають можливість» висловлюватися публічно, знаючи, що до зізнання в чомусь дійде нескоро, якщо дійде взагалі. Українець відчуває страх перед силою, що є для нього й істиною, й правдою, правдою буття.

По–друге, пристрасне шукання своєї і тільки своєї правди, всупереч реальності, обертається волюнтаризмом. Дистресове мислення намагається переносити свою логіку на ті сфери життя, де необхідна просто наполеглива праця, де стрибки і миттєві нововведення небезпечні. І потрібна дуже велика помилка, із загрозливими наслідками і жертвами, аби наш герой міг озирнутися і відокремити власне «я» від невблаганно впертої дійсності.

Інтровертивність трансформується у соціальну сліпоту та ірраціональну самореалізацію. І тут треба зупинитись на тому, що цей психокомплекс має своє коріння у давньому протиріччі, яке завжди існувало в Україні, – протиріччя між містом і селом.

Ніхто не стане заперечувати аграрно–хліборобського походження українського етносу. Це відзначали і М.Драгоманов, і В.Липинський, і В.Винниченко, і сучасні українські історики. Прадавня архаїчна культура з усіма її обрядами, звичаями, ритуалами, писанками, вишиванками, милозвучними піснями, розвиненою атрибутикою матріархату має сільське походження. Завдяки консерватизму села, про який з великою пошаною писав В.Янів, український етнос зміг перенести всі випробування своєї драматичної історії. Так, слід віддати належне тим, для кого сила звички була імперативом виживання у скрутних умовах. Але час невблаганно бере своє, і село поступово маргіналізується під впливом індустріалізації й урбанізації. Що таке місто для селянина? З одного боку, джерело неспокою, марноти, фруст-

рації, відчуженості, дистанції – всього того, що є таким незвичним у колі улюблених односельчан. З іншого боку, місто – це символ зростання, перспективи, великих сподівань і мрій. Саме тут перед селянином постає образ «великої людини», протиставленої «маленькій людині» одинокого закинутого хутірця. Місто вабить надлишком розваг, простором для самореалізації та якимось таємничим романтизмом.

Що ж бачить український селянин, приїхавши в місто? Перед ним – щось велике, таємне, домінуюче в плані матеріальної та духовної культури. У пам'яті спливає негативний дистресовий досвід: саме місто було для українського селянина джерелом наруги й експлуатації. І він приїхав сюди для того, щоб знайти правду свого життя. Поступово все налагоджується: з'являються житло, автомобіль, дочка чи син вступає до вузу... Нарощування, нарощування, а для чого? Чи стають життєві сенси культури міста органічною частиною «я», чи це просто чергова гра в міський спосіб життя? У візантизмі це є способом утечі від реальності, моделлю підміни послідовного цілепокладання. Те ж саме і в колишнього селянина. Він просто не бачить якісної відмінності між прямо протилежними способами життя. Інтроверсія не сприяє внутрішнім, духовним змінам селянина, який заздрить «великій людині міста» й одночасно відчуває до неї приховану антипатію. Змінюються костюм, зачіска, але не культура напівмаргінала. Він закритий для усього, в чому бачить виклик його прихованій натурі. Саме ця прихована натура була тим, що давало його пращурам життєве натхнення, самість. Інтровертивність тут виступає уже не тільки як прояв дистресу, але і як реакція відчуження на ворожий релятивізм міста, динамізм міського способу житія. Формується «окопна психологія» з ворожим поділом на «ми – вони». «Ми» – це ті, хто, не маючи нічого, опинився у великому місті та зміг облаштуватися тут. «Вони» – це ті, хто є корінними жителями міста і до яких «ми» відчуваємо заздрість. У «нас» свої інтереси, а в «них» – свої. Селянська інтровертивність не дає належної підказки з приводу того, що «вони» – такі ж люди, як і «ми».

Український селянин боїться міста й органічно ненавидить його, маргінальне світосприйняття в міській культурі амбівалентне й суперечливе. Очевидним є й те, що це ніколи не йшло на користь національним інтересам України. Асимілювавши звички та стереотипи міських жителів, учорашній селянин з погордою дивиться на тих, хто приїхав з «периферії», як на нижчу расу, зберігаючи аналогічне ставлення і до «них».

Зрозуміти українську психокультуру можна лише тоді, коли простежуєш особистісну еволюцію селянина в міських умовах і бачиш усю вимушеність його сьогоднішнього статусу порівняно з минулим. Якби не ширяючий дух візантизму, не тиранія високих цінностей, то цей селянин спокійно орав би землю, вирощував хліб і, не заздрячи нікому, не рвався б до міста в пошуках раю. Рай же, як відомо, там, де нас немає.

Підсумовуючи аналіз інтровертивності в українському менталітеті, можна вказати на такі її детермінанти. Перша детермінанта – це, безперечно, дистресовий досвід соцієтальності, що спричиняє ізоляцію індивіда. Тут інтровертивність є захисним екраном, який блокує надлишок подразників.

Другою детермінантою можна вважати породжену цим досвідом ригідність соціального інтелекту й усього, що пов'язане з соціальною комунікацією, абстрактною інтерсуб'єктністю.

І, нарешті, третя детермінанта – відчуження селянського психотипу в умовах міської культури.

Емоційно–естетична домінанта. Дослідники української психіки (О. Кульчицький, М. Костомаров, В.Липинський) приділяють увагу такій невід'ємній рисі українського психотипу, як емоційність, і тісно пов'язаній з нею естетичній домінанті. В усьому світі українців, навіть на побутовому рівні, вважають емоційними людьми. Їхні жвавість, дитяча безпосередність, вразливість та чуйність захоплюють і полонять представників нормативно–логічної західної психокультури, в якій емоційне начало редуковане до обслуговуючої ланки інтелекту.

Мальовничі пейзажі України, її живописна природа пробуджують поетичне натхнення і ваблять уяву митця. Нескінченний краєвид степу, стрімкі річки, затишні куточки лісів не залишають байдужими нікого. Вся ця краса не могла не позначитися на українцях. Їхні біофілічний психотип, потяг до усього живого, натурального й гармонійного, естетичного виражають своєрідну життєлюбність. Естетизм українців, їхнє почуття форми не зупиняється на феноменології краси, а намагається проникнути в несвідоме, розкрити таємницю природи, людської душі та всесвіту. Всесвіт для українця – найближче, естетично привабливе довкілля, яке відображає його власну емоційність.

Емоційні психокультури завжди давали людству титанів мистецтва; музики, архітектури, поезії, драматургії. Не є винятком і Україна, де в кожному місті, містечку й селі можна зустріти піснярів, поетів, музикантів, природна обдарованість яких є недосяжною для європейського ratio.

Важко повірити в те, що ця замріяна українська людина з її невичерпною емоційністю стала жертвою краси, а її привабливий естетизм обернувся на безпорадність у соціальних питаннях, у державному будівництві. Як і кожен, українець живе у жорстокому і безкомпромісному світі боротьби, який потребує не пасивного споглядача, а активного діяча, що виявляє себе у вчинках. Безвідносно до того, ким ми є – політиками, музикантами чи прибиральницями.

Асимілювавши візантійський етноментальний комплекс, Україна увійшла до когорти держав–сибаритів, для яких мистецтво – канон усіх сфер життєдіяльності. Річ у тім, що емоційно–естетична домінанта в українській психокультурі не врівноважена прагматичністю і тяжіє до самодостатності, придушуючи майже все, в чому немає естетичної привабливості.

Аналізуючи візантійське православ'я, ми вказували на таку його рису, як естетичний максималізм. Виступаючи уособленням шляхетності, елітарності, для православних краса є водночас еталоном істини і добра, тим організуючим принципом буття, перед яким важко висувати будь–які аргументи. Відома фраза Ф.Достоєвського про красу, що врятує світ, давно вже набула значущості гештальту слов'янського менталітету. А от чи завжди краса є тим рятівним кругом, варто з'ясувати; особливе значення це має для українців.

Спершу треба зупинитися на тому, що відрізняє емоційну українську психокультуру від інших, аналогічних психокультур (наприклад, французької чи італійської).

Перша відмінність – неусталеність емоційних реакцій на одні й ті самі стимули. Психологіка емоцій налаштована на одиничне, мінливе, а не на генералізоване, усталене. Здавалося б, чим тоді емоційний француз відрізняється від емоційного українця? Можливо, тим, яку роль виконує емоційна сфера в першого і в другого. Емоційність француза вкладається в певний етос, іншими словами, вона є нормативно заданою. Більше того, всі прояви емоцій стосуються блоку спонтанності (міжособистісна комунікація), а не інструментальної діяльності. Для американської та

європейської психокультур емоції мають публічний вимір, оскільки за всім, що відбувається з людиною, стежить невидиме око громадськості. В українця емоційність є механізмом адаптації до того середовища, в якому він живе. Тут учинок людини не зможе виправдати ніяка логіка, якщо вона не подібна до логіки емоцій. Абстрактні принципи розцінюються як вияв шаблонності й заорганізованості, оскільки емоційне мислення оперує не поняттями, а образами. Образи ж не можуть повторюватись, тим паче бути стандартизованими.

Другою відмінністю української емоційності є те, що емоції українця створюють своєрідне замкнене коло, бо ніколи не спрямовані на об'єкт. Загалом усе, що стосується так званої об'єктивної дійсності, мало цікавить українця, адже вона не викликає у нього емоційних реакцій. Зате відгук дістає емоційне відображення цієї дійсності, яка вважається за саму дійсність. Таким чином, переконаність українця в будь–чому (в тому числі в істинності чужих думок) залежить від його емоційної насиченості. Ця схильність до ототожнення емоційно–оцінювального та емпірично–фактичного виказує емоційний синкретизм язичництва, як і схильність язичника ототожнювати образ реальності з самою реальністю. Отже, якщо слідувати О.Лосєву, українська психокультура продукує міф, що витісняє все визначене й незагадкове з поля зору. Відтак психологія міфу може розглядатись як психологія емоційності та естетизму українців. Згідно з О.Лосєвим, «...міф – це така діалектично необхідна категорія свідомості та буття, яка дана як уречевлено–життєва реальність суб'єкт–об'єктного, здійсненого (у певному образі) взаємоспілкування, де позбавлене ізольовано–абстрактної уречевленості життя символічно втілене в дорефлексивно–інстинктивний, інтуїтивно–зрозумілий, розумно–енергійний образ»[200].

Тепер розглянемо кожну характеристику окремо. По–перше, емоційно–міфологічне світосприйняття дане як уречевлено–життєва реальність. Це означає, що в українському соціумі майже завжди знайдуться ті, хто заробляє собі на життя створенням міфологічних казок, які видаються за цю уречевлено–життєву реальність. Українець як емоційний психотип живить себе міфами, що дають змогу не розривати коло емоційного спілкування. Щоб підтримувати це коло, всі об'єкти емпіричної й теоретичної сфери перетворюються спритними політиканами на міфи. Лише так можна знайти спільну мову з язичницьким психотипом, адже демонстрація альтернативної точки зору просто не допоможе. Так з'являються міфи про приватизацію й економічний прогрес, про автоматичне досягнення добробуту після здобуття політичної незалежності, про індоєвропейське походження української нації, про поганих росіян, які завжди заважали Україні тощо.

Естетичний максималізм за принципом «все – або нічого» просто не дозволяє українцю прислухатися до аргументів нахабного розуму. Розум – це джерело роздвоєності, він передбачає вихід з екстатичного трансу емоційної комунікації. Геть його! Зате у повазі – чутки, вигадані історії, усе, що дає можливість скинути з себе тягар рефлексивності.

Психологи неодноразово наголошували на тому, що емоційна сфера українця є неврівноваженою. Причини цієї неврівноваженості певним чином пов'язані з міфами. Для українця зміна емоційних станів – не просто мінливість настроїв, афектів, це перехід від одного міфу до іншого. Не дивно, що цей перехід є стрибкоподібним і нагадує одномоментне перевтілення особи, в якій ніби живуть кілька людей водночас. Адже кожен міф має свою емоційну тональність, ніяк не пов'язану з іншими міфами. Міф одночасно і зображує, і пояснює, що дає нам підстави віднести його до

однієї з форм дистресової компенсації соціальної раціональності в утраченій психокультурі. Одним з таких міфів є міф про вічне добро, втілений майже в усіх елементах матеріальної та духовної культури: поезії, прозі, філософії (Т.Шевченко, П.Мирний, Г.Сковорода), орнаменті вишиванок та солом'яних стріхах хат. Цей міф виражає надію на те, що світ може бути добрішим, менш жорстоким і більш чутливим до краси. Вся ця строката естетизована архаїка ніби маніфестує тугу за раєм, а фактично – тугу за чоловіком, який, приваблений красою, перетворить закинутий цвинтар на доглянутий оформлений пейзаж. Адже українська культура – це опредметнена у життєвих сенсах одинока жінка–мати, яка втратила все, крім Віри, Надії, Любові.

Українець вірить у міф, сподівається на те, що міф є і реальністю водночас, і любить себе у цьому міфі. Любов до своєї міфічної оболонки видає своєрідний нарцисизм розбещеної материнською опікою дитини, естетизуючу власну хтивість. Міф для українця — сон у реальності й реальність уві сні.

По–друге, міф – це уречевлено–життєва реальність суб'єкт–об'єктного, здійсненого в певному образі взаємоспілкування. Взаємоспілкування тут є метафорою взаєморозуміння, взаємовживання суб'єкта з реальністю, а реальності – з суб'єктом. Міф, таким чином, передає образ людини–реальності в певній цілісності. Міфологічний естетизм виявляє відразу до всього абстрактного, розірваного на окремі частинки аналітикою ratio; якщо так, то і наш герой бачить усе в образах, а не в схемах. Але образ – не абстракція; він має певні матеріальні субститути, те, до чого можна «доторкнутися» хоча б в уяві. Тим самим натуральна форма видається змістом, сенсом абстракції. Наприклад, ідея свободи. Які матеріальні субститути є в неї? Українець, якщо виходити з вищевикладеного, вважає блиск за золото, не усвідомлюючи загальноабстрактного навантаження ідеї. Приїхавши до Німеччини, він буває враженим упорядкованістю, раціональністю, калькульованістю, але бачить тут лише образ без сенсу, не розуміючи, що атрибутика комфорту й порядку не є комфортом і порядком; лише Дух створює і підтримує цей порядок і комфорт, а образ – тільки їхній субститут. Естетизм, отже, обертається поверховістю мислення, що сприймає явище як сутність, феномен – як ноумен. Це приблизно те ж саме, якщо запитати в українця: «Чому ви вважаєте американське суспільство вільним, таким, що реалізує ідею свободи?» Ідея свободи – абстракція. Зате перед очима українця – картинка з американського кінематографа, яка ілюструє ситість, задоволення, безліч розваг, лімузини, хмарочоси... До яких тут негараздів американського способу життя? Це ж образ, а він для українця – єдина реальність і суцільний позитив.

Американці давно вже примітили цю етноментальну особливість слов'ян, яка робить їх піддатливими для зовнішньої психокультурної опіки. Ви скажете: «Американська культура впливає на весь світ, не тільки на слов'ян». Але через сугестивність українського психотипу як продукту візантійської психокультури міф про американський спосіб життя добре вписується в міфологізовану та естетизовану картину світу українця. Це не зрушує з місця весь соціальний лад і не транслюється в динамізм способу життя, але провокує новий стресогенез: сплески нереалізованих надій, вимушених міграцій та пошуків роботи за кордоном, сліпу імітацію, наслідування атрибутики матеріальної культури і назрівання конфлікту в суспільстві через загострення соціальної нерівності тощо. Коли Олвін Тоффлер у своїй відомій праці «Знання, багатство і примус на порозі XXI століття» писав про футуршок як глобальне явище, то серед чинників цього футуршоку він не на останнє місце ставив константи культур. І добре, якщо ці культури спираються на міцну базу традицій,

як, наприклад, візантійська і західноєвропейська. Про американську культуру цього не скажеш, а тому футуршок, спричинений психокультурною комунікацією американізму і візантизму, є неминучим і соціально небажаним для українського соціуму. Адже проникнення нових міфів у емоційно неврівноважену психокультуру підсилює і без того велику соціальну ентропію, оскільки спричиняє латентну соціопатію наслідування. Розпочинається чергова гра – цього разу в американізм, навіяна образами непереможних суперменів–гангстерів, спритних фінансових ділків, фешенебельних салонів одягу та закоханих красунь. Потреби стрімко зростають, а от засобів для їх задоволення українцю бракує. Ну то й що ж. Він не пропаде: чого–чого, а злочинів у нас вистачає, а злочинців навіть поважають (про архетип «героїзованого злочинця» вже йшлося). Даєш злочинність: вбивства, грабежі, крадіжки, розкрадання державного майна, податкові злочини... Все це для того, щоб жити, як у кіно (читай: як у міфі), без суб'єкта й об'єкта, гештальтно–міфологічно. Росія, до речі, теж не становить винятку, але там є одна суттєва відмінність. Українець етизує свій міф, і навіть крадіжка для нього має бути виправдана в очах інших. У Росії етичний бік міфу анігілюється, запановує знаменита сліпа російська воля. Тому вбивають, обкрадають і грабують брутально, відкрито, публічно, смакуючи злочин на широку ногу, «без почуття краси».

По–третє, міф є символічним втіленням взаємоспілкування в дорефлексивно–інстинктивний, інтуїтивно–зрозумілий, розумно–енергійний образ.

В естетиці міфу органічно поєднуються протиріччя: дорефлексивно–інстинктивне та розумно–енергійне. Але ці протиріччя утворюють одне ціле в емоційно–естетичній домінанті: емоційне поєднує в собі дорефлексивність (безпосередність) та розумно–енергійне начало (образ). У цей образ втілюється позбавлене абстрактної уречевленості життя. Іншими словами, міф – це дорефлективна (образна) форма бажаного майбутнього. Образи міфу, включені в певну композицію, мають свою логіку розвитку, подібно до того, як казка має свій сюжет. У цей сюжет не вписуються ніякі елементи зовнішньої раціональності, переконання взагалі. Цю обставину треба враховувати при розробці технологій політичної реклами та пропаганди в Україні.

Так, якщо предметом пропаганди є ринкові реформи, то політики починають розповідати народу цікаву рекламну казку про те, як добре жити приватному власникові (образ № I) у вільному, демократичному соціумі (образ № 2), як добрий господар (образ № 3) автоматично запрацює на суспільство і створить нові робочі місця (образ № 4), дасть можливість заробити гроші всім (образ № 5). Такій казці повірять швидше, ніж реальному прогнозу ринкових реформ з елементами здорового глузду.

Якщо читач уважно дивиться українські та російські телепередачі, то він помічає, якою кількістю евфемізмів та евфемістичних оцінок насичена мова політиків, як українських, так і російських. Складається враження, що вони самі живуть тим міфом, яким намагаються переконати народ. Так, у теледіалогах в оцінці ситуації замість епітетів «погана», «складна», «проблемна» вживають означення «нестабільна», «невизначена», «нестандартна». Демократичний діалог перетворюється на гіпотетичний монолог із трибуни. А якщо врахувати те, що слову у візантійському психокомплексі надається значення онтологічної реальності, а слову влади – тим паче (архетип тотожності істини і влади), то, замінюючи соціально–проблемну лексику на естетично привабливу, можна домогтися бажаного ефекту впливу на аудиторію. Головне для політика в цій ситуації – налаштуватись на міф аудиторії, відчути його і проспівати йому в унісон. Як правило, українські політики грають на етичних емо-

ціях і створюють міфи такого гатунку (перелічимо лише деякі з них): міф про мудрого й порядного керівника, про «ситуацію під контролем», про чесну працю, про відкритість усіх статей доходів державних службовців, про здобуття добробуту легальним шляхом у криміналізованій економіці, про політичну й економічну незалежність і тощо.

Емоційно–естетична домінанта не вичерпує себе міфологічно, хоча міф є найважливішою складовою естетичного психокомплексу. Для того, щоб її характеристика була повною, бажано звернути увагу й на таку деталь, уже безпосередньо пов'язану з дистресовим досвідом.

Думається, естетизм психокультури України має безпосереднє відношення до дискретної моделі простору – часу, породженої анархізованою сенсорикою. Вражена дистресом інтелектуальна надбудова, яка спрацьовує лише завдяки підвищеній афектації, оперує не загальними поняттями, а образами. Єдиним засобом генералізації образів виступає мистецтво, що репрезентує ідею у формі чуттєвої краси: через музику, скульптуру, архітектуру, поезію тощо. Відтак українець сприймає лише те, що зачіпає суб'єктивність, особистісний сенс. Якщо мистецтво поглинає всі інші форми репрезентації ідей, то перед нами – і витончений суб'єктивізм, глухий до слів іншого. На практиці це означає, що досягти взаєморозуміння між людьми в такій психокультурі неможливо, адже немає універсальної системи кодування–декодування символів.

Ця деталь ніби лишилася поза увагою О.Кульчицького, В.Липинського, М.Драгоманова, М.Костомарова і А.Яреми, інших дослідників української психокультури. Питання має бути поставлено так: чи є можливим досягнення взаєморозуміння між людьми, формою комунікації яких є мистецтво, а фаховою системою – чуттєві образи? Яким має бути механізм їх спілкування? Адже мистецький образ, смак, емоція є чимось, із приводу чого не сперечаються. Тоді чи можливий діалог між двома психотипами, кожен з яких має свій міф і своє естетичне бачення цього міфу?

Аналогічна проблема виникла і в американській психокультурі, де мова почуттів також відіграє домінуючу роль. Відомий американський політолог, соціолог і психолог Г.Ласвел запропонував модель символічного мислення, сутність якої полягає в тому, що засобом генералізації й рефлексії виступає не слово, а рефлекс поведінки, що становить реакцію на певний емоційний подразник. У системі пропагандистського впливу американського уряду цій моделі належить далеко не останнє місце. Але чи прийнятна вона для української психокультури? Очевидно, візантизм, генетичним продовженням якого є вітчизняна психокультура, заклав багату традиціоналістичну основу для культуротворчості, і тому модель тотального отупіння ніколи не спрацює тут так, як вона спрацьовує у психокультурі, побудованій на суто нормативній основі – як–от в американській.

Бачення світу у візантизмі запрограмоване мистецтвом на номіналізацію, і тому воно є більш динамічним, ніж у європейській культурі. Але це динаміка ентропійності, розпорядкованості як більш ймовірного стану складної системи, якою і є психокультура. Розпорядкованість і дисгармонійність випливають з обмеженості раціонально–вольового начала та візантійського екстремуму, в якому чуттєвість Сходу бере гору над розумом і волею. Така установка в поєднанні з міфом про вічне добро виказує гедоністичне християнство, психокомплекс милування істиною і добром (розумом і волею) без власних зусиль щодо їх реалізації.

«І тільки при тім ідеальнім злитті християнізму з європейською духовністю, її волею до влади і гоном угору, тільки при великій трансраціональній силі могутньої віри були можливі часи стихійної й самою тільки логікою неаргументованої творчої дії, в яких вистрілювали вгору могутні собори – ці безіменні й примусові твори з надр даної землі, зроджені з її лона, не як свідома концепція з волі якогось митця, а радше з волі Бога. Нагло й прямо в завершенім відразу стані, імпозантні у своїм виразі перекору й муки, повні солодкої сумовитості й глибокої відданості виступають ці хлоп'ячі сни ранкової душі на світло дня: велика архітектура, великий міф, епос, новий орнамент»[201]. Для характеристики слов'янської душі (щодо України й Росії вона, мабуть, єдина) німецький антрополог П.Боковнеф наводить безсмертну платонівську метафору про кінський запряг: «Перед її возом (возом слов'янської душі) є коні шляхетної раси, вогнисті й полум'яної пристрасності. Вони мчать уперед, але **кожний у свій бік** (!). Від цього життя возія стає важким. Проте якщо б возій був сильним і міцним і якщо б він зміг утримати їх у поводах, то запряг міг би порівнятися з будь–яким іншим запрягом. Але возій – кволий. І саме той запряг, якому потрібен розважливий та енергійний возій, отримав поводиря, який не дав би собі ради навіть з куди сумирнішими кіньми»[202].

Наведена метафора стосується етноментальної основи слов'янізму – візантійської психокультури; кволий возій – це душа, вражена стресовим досвідом, якій насилу вдається досягти рівноваги (гармонії) між розумом, волею і почуттями. Розум, що осягнув трансцендентальний досвід у ситуації між життям і смертю[203], не може рефлексувати з приводу рутини життя. Він є розчарованим, розірваним і неусталеним. Воля паралізується: мантія ілюзії зірвана розумом, немає сенсу діяти, оскільки сенс осягнено. Залишається гра диких і нестримних почуттів. Музика чуттєвості виливається у пісню, поезію, у протест проти усього тлінного, того, що пов'язує зі світом уречевленого комфорту. Можливо, саме тут криється таємниця української душі, що прагне до прекрасного без дії й чіткого усвідомлення ідеалу, до самоанігіляції, до своєрідної Нірвани на український лад.

Завершуючи аналіз емоційно–естетичної домінанти української психокультури, зробимо кілька зауважень.

Одне з них стосується позитивів будь–якої психокультури, в якій основою світорозуміння виступає образ. У цьому випадку національна психіка переживає процес модернізації з меншими труднощами, ніж жорстка, раціональна психокультура. Через відсутність усталеності й рівноваги між розумним, вольовим та емоційним началами українська психокультура є надзвичайно пластичною, гнучкою, оперативною. Єдине, що є фактором небезпеки, – це можливість запозичення чужої форми й наповнення її власним змістом. Адже сугестивність означає схильність жити чужим розумом. І якщо в технологічній сфері цей розум нейтральний, а його форми асимілюються без побічних наслідків, то у сфері самопізнання, фундаментальної, аксіологічної психокультури ніхто і ніщо не може бути каноном для України. Самоопанування національним інтелектом усіх прошарків ендотимного тла української душі є неодмінною запорукою відродження самості українця. Лише напружені пошуки втраченого «Я», мужність самопізнання негативної архетипіки візантизму допоможуть йому стати самим собою, а отже, вільним.

Толерантність. Якщо всі попередні властивості стосуються безпосередньо ментальної сфери, особливостей світосприйняття та світорозуміння українця, то толерантність має відношення до етосу – всього, що пов'язане з поведінкою, вольовим

життєвиявом. У психокультурі будь–якої нації наявний своєрідний етноцентризм – намагання пояснювати життя інших, виходячи з універсалій власної ментальності. За аналогією з цим, деякі дослідники (В.Янів, М.Шлемкевич, О.Кульчицький) намагаються перенести європейські канони, ціннісні зразки на українську ментальність, приписуючи їй, наприклад, усі ознаки окцидентального психокомплексу (В.Янів). Предметна екстраполяція ознак європейського чи східного етосу на український навряд чи матиме плідні результати. Якщо спробувати скласти приблизний перелік виявів етосу в німця, іспанця, американця, казаха та українця, то в усіх п'яти психотипів він буде приблизно однаковим. Усе, що стосується нормативних зразків, піддається універсалізації, отже, не сприяє з'ясуванню відмінностей.

Відмінності, очевидно, стосуються мотиваційного елементу, того, що спонукає бути толерантним, що є , рушійною силою терпимості для українця. У даному випадку пропонується взяти за точку відліку порівняльний аналіз трьох психокультур: американізму, окциденталізму, візантизму. У кожній з них закладена певна соціопсихологічна база толерантності, пов'язана з історичними умовами буття регіону. Таке компаративне моделювання розкриє ментальні диспозиції етосу кожної з психокультур і дасть змогу визначити місце України на умовній шкалі толерантності.

Розпочати аналіз бажано із загального визначення. Що таке толерантність? Очевидно, ця категорія введена в епоху розквіту буржуазної моралі і відображає, до певної міри, те, що Ф.Енгельс називав «юридичним світоглядом буржуазії». Крайнощі релігійних воєн та хрестових походів Середньовіччя були відрефлектовані європейською психокультурою на рівні етики релігійної терпимості, що у правових системах європейських держав закріпилося у вигляді принципу свободи віросповідання. Кожен може сповідувати свою віру, не впадаючи в екстремізм і шанобливо ставлячись до інших конфесій. Толерантність, таким чином, корелює із секуляризацією психокультури, яка не сприймає крайнощів вселенської любові й ненависті і є етичною характеристикою дистанційованої, незаангажованої поваги до інтересів інших.

З формального боку все виглядає нібито пречудово. Для аналітика–оптиміста прогнозні розрахунки в Україні стануть рожевою мрією людства: варто лише «перенести» сюди європейський правопорядок – і через рік–два ми вже будемо насолоджуватися плодами вдячного наслідування. Але не треба поспішати з висновками. Адже питання №1 – це мотивації толерантності.

Одна річ, наприклад, якщо мотивом толерантності є потяг до раціоналізації буття, до усунення дисфункцій соціуму, пов'язаних із класово–груповими, становими, конфесійними відмінностями. У синтезі з християнським психокомплексом (ідея любові до ближнього) та парадигмою раціонального господарювання створюється мотивація дистрибутивної рівності та справедливості, що надає етичній вимозі толерантності загальнолюдського сенсу. Іншими словами, мотивом європейської толерантності є усвідомлення формальної загальнозначущості вимог соціальної справедливості. Хоча у XVIII—XIX ст. ця позиція на тлі загострення протиріч індустріальної цивілізації здавалася компромісною, але з часом Європа підтвердила її вже й на рівні міжнародно–правових конвенцій як визнання можливості мирного співіснування держав з різним соціально–політичним ладом.

Таким чином, генезис європейської мотивації толерантності пов'язаний зі становленням авторитету писаного права як аксіологічно–нормативної основи етосу. Формалізм правопорядку в даному випадку підтримує етичний універсалізм; догма

суверенітету особи входить до арсеналу мотивацій європейської толерантності, взаємовизнання.

Саме тому у XX ст. спостерігається деконструкція парадигми ієрархічної етики й етосу, що висуває на перший план комунікативну дію, спілкування як форму досягнення толерантності. Це вже не ієрархічна толерантність, а толерантність гетерархічна, з усуненим моментом зовнішнього примусу. Толерантність взаєморозуміння досягається за рахунок того, що в комунікації конституюється не чиста суб'єктивність, а сенс, смисл, загальнозначуще. Така толерантність є свідомим самообмеженням сили в ім'я права, де переконання в необхідності сили як процедурного моменту досягнення справедливості є засадничим щодо різних за походженням ієрархічних мотивацій. Воля, яка детермінує себе культурою, – ось лейтмотив толерантності окциденталізму. Для такої волі інша людина ніколи не може бути засобом, а завжди тільки метою; її волевиявлення є одночасно волевиявленням усіх, хто міг би бути на її місці. Таким чином, окцидентальна психокультура створює вимір толерантності, пов'язаний з мотиваціями дистрибутивної справедливості та етики честі.

Яка ж картина бачиться в американській психокультурі? Оскільки американський соціум відносно молодий і достатньо динамічний, то аксіологічно–традиціоналістична основа американізму не є такою потужною, як у Європі. Високогенералізовані принципи етики в цій психокультурі відсутні, домінує етичний релятивізм. Недарма найпопулярнішою серед американців вважається позитивістсько–прагматична школа (Ч.Пірс, В.Джеме, Дж.Дьюї, Г.Спенсер), яка розглядає весь комплекс психологічних знань як науку про поведінку в нормативно заданій ситуації.

Феноменологічному світосприйняттю і брутальному емпіризмові американців цілком відповідає відома теза Дж.Берклі: «Esse percipi» («Існувати означає бути сприйнятим»). Іншими словами, усе, що не сприймається безпосередньо, як певне матеріально–фізичне обмеження для суб'єкта–одинака, і не потребує того, щоб з ним рахуватися. Створити тут свідому мотивацію самообмеження в ім'я справедливості не вдається, оскільки немає аксіологічної бази. Психокультура, побудована на основі чистої нормативності, визнає лише чистий примус. Чим же тоді є толерантність для американця?

По–перше, ця категорія в американській психокультурі відображає ієрархію силових переваг. Найсильніший (у матеріальному, фізичному відношенні), очевидно, буде найнетолерантнішим щодо нижчих верств. Адже вони не справляють відчутного впливу на політику, бізнес тощо, значить, не сприймаються.

По–друге, неможливість досягнення толерантності на основі мотивів свідомого переконання (етичний релятивізм) компенсується толерантністю, яка забезпечується за рахунок групового тиску (конформізм).

Отже, толерантність для американця виведена з рівня ratio. Це категорія чистої нормативності (сили) або підсвідомого навіювання з боку групи (конформізм). Американець виявляє толерантність не з мотивів свідомої поваги і визнання самоцінності іншого, а виходячи з суто економічних міркувань зіставлення виграшу та витрат. У цьому калькулятивному світогляді толерантність редукована до визнання відчутних обмежувальних рамок–норм.

Можна стверджувати, що розуміння толерантності в американізмі перекликається з розумінням свободи. Подібно до того, як свобода є відсутністю перепон, так і толерантність випливає з наявності відчутних перепон. Цей етос сили полонить і приваблює і російську психокультуру, але має тут трохи інше походження.

Зіставляючи критерії толерантності в окциденталізмі й американізмі, не можна не побачити, що їх відмінність визначена різним розумінням суті людського буття, як і людини взагалі.

У європеїзмі людина – субстанція, суб'єкт, що саморозвивається за законами власної метафізики, всупереч фізиці природи та соціуму. Визнання цієї метафізичності людини й експлікує мотивацію толерантності. Толерантність є умовою збереження метафізичних засад людської суб'єктивності, її автономії.

В американця закладається релятивістичне розуміння людини; оскільки існувати тут означає бути сприйнятим, то й людина є не суб'єктом (оскільки її метафізична суб'єктивність не сприймається безпосередньо), а мінливим іміджем (образом). Щоразу перед громадськістю виставляється очікуваний імідж, а не суб'єкт у всій повноті його індивідуальних проявів. Для 81 європейця бути толерантним – означає бути собою; терпимість авансується іншому як жест визнання його самості. Для американця бути толерантним– означає не відрізнятись, бути як усі.

Тепер можна з'ясувати мотивацію толерантності в українській психокультурі. Замкнена суб'єктивність українця дещо подібна до американської, його сенсорика працює майже в режимі американізму, але на іншій аксіологічній основі. Які ж мотиви спонукають українця до толерантності?

1.Резигнація. Фактично тут ми бачимо вплив архетипу анігілятивної рівності. Візантизм як традиціоналістична психокультура з екстернальним локусом відтворює самооб'єктивацію, постійне невдоволення собою. Врешті–решт невдоволення переростає в апатію. Навколишній світ сприймається не як онтологічна цілісність (європеїзм), не як ситуація (американізм), а як густе небуття. Толерантність тут є виявом апатичності особи, що спричинена дистресом.

2.Історично детерміноване почуття страху перед винищенням. Драматична національна доля наклала відбиток на покоління українців, які через психокультуру засвоюють страх перед усім новим. Це паралізує інтенціональність і породжує терпимість до всього наявного (маємо те, що маємо). Водночас, така толерантність була для українців фактором виживання в історії, інакше б їх давно винищили. Страх примушує терпіти будь–якою ціною. Толерантність самоприниження, відходу від чіткої позиції заради збереження індивідуальності є чинником слабкої національної самосвідомості. Індивід, відчуваючи беззахисність перед активним соціумом, погоджується на все, щоб тільки зберегти себе і свою сім'ю. Його підсвідоме ніби нагадує йому про власну самотність, замкненість у світі й одночасно про зрадливість співвітчизників, для яких колективні форми виживання ніколи не були прийнятними.

3. *Психологічна маргінальність.* Серед мотивів толерантності не останнє місце належить гетерархічності (поліцентричності) психокультури, що робить українця заручником поточного моменту часу, «людиною без центру».

Істинна толерантність є продуктом свідомого переконання, а не збігу обставин. На відміну від неї, маргінальна толерантність пов'язана зі слабкістю волі, постійними ваганнями під час прийняття рішення. Якщо ситуативні фактори несприятливі для індивіда, то він схиляється на користь ситуації. Страх перед силою й одночасно заздрість до її носія, децентрація волі та слабка рефлексивність роблять українця поступливим: тут він зраджує себе, оскільки не може нікому відмовити. У двобої між українцем і світом, світ сильніший, тому він тікає і перевтілюється, що на феноменологічному рівні оцінюється як толерантність.

4. *Потреба в безпеці й захисті.* Відразу треба нагадати, що безпека й захист у даному випадку мають суто вітальний, а не соціальний зміст. Самоізольованість індивіда, підсилена апатією до інших, потребує таких форм безпеки, які умовно можна назвати соціофобічними. Біологічна соціофобія і толерантність пов'язані через те, що толерантність стає інструментом убезпечування середовища, в якому немає ні ворогів, ні друзів, а є суцільна анонімність.

Українець ладен закрити очі на всі негаразди соціального буття, оскільки сприймає соціальну матерію персоніфіковано – через окремих носіїв, політику – через політичних лідерів (психологічний номіналізм), а решту інших – як нуль. Він не займає позиції, знаючи, що її відстоювання потребує більших зусиль, ніж відмова від будь–якої позиції. Одночасно нульова позиція є найбільш безпечною і в соціальному, і в психологічному аспектах.

Толерантність до жорстокості, зла, насильства, злиднів переростає у всетерпимість, у самоапологетику.

Обстоюючи будь–який принцип, українець захищає свою вітальну безпеку, оцінюючи принцип екзистенційно: як джерело виживання, а не ідею, яку потрібно відстоювати.

Ми часто на побутовому рівні запитуємо себе: чому наша держава (і ми самі) не може створити оптимальної правоохоронної системи, яка б захищала всіх і кожного? Можливо тому, що наша терпимість до зла сильніша за власну гідність. Можливо тому, що абстрактні принципи закону обслуговують інтереси конкретних осіб, а не соціуму, що влада, захищаючи себе, вважає це достатнім для повноцінного правопорядку. А ,можливо, й тому, що влада і народ уражені спільною хворобою маргінальної байдужості; адже немає ні влади, ні народу для тих, у кого немає «Я»; для них життя ніколи не буде об'єктом «роблення», зате завжди буде тим, що з ними відбувається.

Втрата поваги до себе корелює з внутрішньою агресивністю психокультури візантизму, яка поглинає індивіда, нав'язуючи йому імперативи авторитарної етики й самооб'єктивації. Тут будь–який «внутрішній голос» навіює почуття провини, що гальмує вольову активність. Не можна, однак, стверджувати, що українець ніяк не протестує проти нав'язаних іззовні етичних канонів. Він поводить себе як неслухняна дитина: тікає від батьків. Це протиставлення зовнішньому «Я» позиції «не Я» говорить про те, що «Я» українця не є остаточно сформованим, що це чистий негатив, аморфне психологічне тло, з якого ще має викристалізуватись самість, національний психотип.

Проте потрібна сила, щоб не пасувати перед авторитетом задля досягнення зручності та комфорту. Простіше, природно, перевтілитися в іншу роль і сказати собі, що це краще, ніж жити на обочині. Але ж власна гідність пробуджується не милістю пана, який кидає копійчину в жебрацьку кишеню, а тим, що жебрак починає ненавидіти власне холуйство і не раціоналізувати його як «толерантність».

Для України, думається, перспектив розриву з негативами візантинізму набагато більше, ніж для Росії. У російському менталітеті, що тяжіє до Азії, колективістичне світовідчуття цілком поглинає індивідну рефлексивність, а тому й голос протесту тут ніколи не мав чітко вираженого джерела. Мало того, зрозуміти, проти чого протестує Росія, не зміг би ніхто через те, що істина ніколи не артикулюється мовою натовпу. Якщо для українця розчинення в ситуації є явищем взаємозворотним, не систематичним, то для росіянина бути не собою, у зовнішньому – це справжній пси-

хокультурний канон механістичного колективізму.

Якщо українець вагається перед вибором (і це дає надію на правильний вибір), то росіянин не обирає, а сліпо кориться фатумові, кидаючись у вир невизначеності. Якщо українець мислить емоційно, без усвідомлення дистанції між «Я» і «не Я», то для росіянина його «Я» вже давно поховане на цвинтарі імперської великодержавності. Це надає російській психокультурі революціонаристичного, вибухонебезпечного пафосу, своєрідного соціального божевілля, без якого просто неможливо уявити собі психопортрет Росії.

Через ці особливості психокультури росіяни є більш інтегрованими у соціум в екстремальних ситуаціях, вони здатні до самозреченого опору й відчайдушної звитяжної боротьби. Але ці ж самі психокультурні властивості спричинюють стовідсоткову екстернальність і відсутність внутрішньої рефлексивності, через що Росія завжди тяжіла до тоталітарно–деспотичних форм правління.

Завершуючи аналіз української толерантності, не можна не зазначити і її реакційно–негативних проявів у політиці, особливо на міжнародній арені.

Інтенціональні соціуми з розвинутими раціональністю і нормативністю використовують різні методи прямого й непрямого тиску на український уряд, що виживає поза народом. І знову історія повторюється: нові українці з товстими гаманцями, знаючи про поступливість і безпорадність своїх співвітчизників, купують і продають останніх, про що самі співвітчизники здебільшого і не хочуть знати. Коли наслідки скрути починають душити за горло, кожен із нас наодинці з собою чи в сімейному колі обурюється... Ким і чим? Обурюватись треба собою, своєю непослідовністю, жіночою поступливістю, м'якотілою толерантністю. Якщо ми даємо себе обдурювати, значить ми варті того, щоб з нами поводились як із сировинним придатком Європи. Визволення раба є тільки його справою. Будемо сподіватися, що ми не раби...[204].

6.7. Агрокультурне суспільство і менталітет

Протягом XIX і XX ст. як в ідеологічній, так і, власне, у науковій літературі у великій кількості проявилися і змагалися між собою описовий і дихотомний (на що звернуто увагу в першому розділі) підходи у співставленні культурних явищ, які відносяться як до малих культур, так і до цивілізованих спільнот. В основі дихотомного поділу, що складається з простих операцій, лежить принцип, який дозволяє провести первинний «розклад» суспільних чи людських явищ засобами культури. Цей принцип на найбільш примітивному рівні виражається в поділі (вже багато разів наводився) «ми – вони» і «свої – чужі», набуває воістину універсального характеру, породжуючи поділ на «греків» і «варварів», на «православних» і «поганих», на «демократичні» і «недемократичні» країни тощо.

Відповідно до дихотомного підходу Захід і Схід, або, ще ширше Захід – не захід, виділилися два в загальному плані принципово різні типи суспільного устрою, про що мова вже йшла в першому розділі, а саме традиційна і ліберальна цивілізації. Разом з тим дихотомні схеми можуть формуватися і в інших параметрах. Так, наприклад, цивілізації можуть розділятися на землеробські та індустріальну (Захід), континентальні і приморські, аграрні і техногенну (Захід), кочові та осідлі, закриті та відкриту (Захід), інтравертні і екстравертну (Захід), засновані на християнстві або

східних релігіях тощо. Кожен раз основою поділу служить одна з характеристик суспільства в її дихотомії – при виключенні всіх інших, що залишає передумови розгляду цілісної характеристики життя суспільства.

Логічне бажання уникнути такої обмеженості жорстких дихотомій призводило до поділу на «половинні», «первинні–вторинні» і «перехідні» форми. Так виникли «напівтрадиційні» структури, «ранній» або «пізній» феодалізм, просто «перехідне» суспільство тощо. Таким чином, якщо в першому розділі йшла мова про жорстку дихотомію: традиційна і ліберальна цивілізація і Україна відноситься до першої, то з огляду на «половинну» форму українське суспільство можна віднести до агрокультурної форми, або цивілізації.

Приступаючи до характеристики цієї форми, мені хотілося б вказати на кілька ознак, які відрізняють її від інших. Перш за все, це суспільство засноване на сільському господарстві (включаючи вигінне скотарство), тобто на виробництві та збереженні продуктів харчування. Для такого суспільства характерна досить стабільна технологія: хоча час від часу тут виникають нововведення і вдосконалення, разом з тим вони не є частиною постійної дослідницької або винахідницької діяльності. Цьому суспільству абсолютно чужа ідея, яка пустила коріння на Заході, що природа є пізнавальною системою, успішне вивчення якої дозволяє створювати могутні технології. Світогляд, на якому тримається це суспільство, не передбачає інтенсивного пізнання і засвоєння природи, результатом чого є безперервне покращення умов людського існування. Вона передбачає, скоріш, стійке співробітництво між природою і суспільством, у ході якого природа не тільки приносить суспільству скромні, хоча і постійні продукти харчування, але одночасно як би санкціонує, виправдовує суспільний устрій і служить його відображенням.

Наявність стабільної, раз і назавжди заданої технології має багато наслідків. Недостатність гнучкості виробництва продуктів харчування і порівняно невисока «стеля» її продуктивності призводять до того, що цінності в такому суспільстві пов'язані з ієрархією і примусом. Для члена цього суспільства має значення, перш за все ,позиція, яку він займає у відповідному «табелі про ранги», але не продуктивність його виробничої діяльності. Шлях підвищення продуктивності не кращий для нього спосіб (або навіть взагалі не спосіб) підвищення свого статусу. Характерною для такого суспільства цінністю є «знатність», яка поєднує високий статус з успіхами на військовій ниві.

Така орієнтація є логічним наслідком ситуації, яка складається у суспільстві, що має стійкий потенціал продуктивності: індивід або група не отримують нічого, підвищуючи ефективність своєї праці, але вони отримують практично все, якщо завойовують сприятливу позицію у суспільстві. Підвищення продуктивності може бути вигідним лише для володіючих владою, що знаходяться у привілейованому становищі, але не для тих, хто добився цього підвищення. У той же час індивід, який успішно намагався зайняти високе становище і потрапив у число володіючих владою, отримує різні вигоди, які виправдовують його зусилля. Тому він повинен боротися тільки за владу і становище, не витрачаючи сил на підвищення продуктивності праці. Пригадаймо українських магнатів, інкорпорованих у польське суспільство, суспільства, які діяли саме за цим принципом, або тих, хто залишився в українському суспільстві, надавши себе польській владі, але разом з тим поводили себе належним чином, віддзеркалюючи свою поведінку відповідно до владних осіб, що перебували в річпосполитському суспільстві.

Найважливішим для члена такого суспільства стає володіння статусом і відповідними правами та привілеями. Людина тут – це його становище, ранг.

Як ще підтримується баланс у цій системі? Взагалі, є дві можливості підтримувати порядок у суспільстві: примус і згода. Зупинити тих, хто переслідує свою мету, замахується на статусну систему, можна погрозами, які інколи використовуються, а можна і за допомогою внутрішніх обмежень, тобто системи ідей і переконань, які людина засвоює і які потім направляють його поведінку в певне русло. Насправді, функціонували, звичайно, обидва механізми, тому що вони не ізольовані один від одного, а працюють у взаємозв'язку і так переплетені, що буває неможливо виділити вклад якогось одного з них у підтримці соціального порядку.

І все ж, який з цих факторів вважати найбільш важливим? Це надзвичайно важке питання. У крайньому випадку, не можна очікувати, що при будь–яких обставинах відповідь на неї буде одна і та ж. Марксистська точка зору полягає, мабуть, у тому, що суспільний устрій обумовлений не примусом і не згодою, але способом виробництва. Не зрозуміло, однак, що може значити така пряма залежність суспільного устрою від способу виробництва, не опосередкована ні примусом, ні ідеями. Знаряддя праці й технології не можуть самі собою примусити людину прийняти певний спосіб розподілення: для цього потрібний або примус, або згода, або якийсь сплав того й іншого, і цим іншим може бути ідеологія, яка забезпечує стабільність не тільки тим, що переконує членів суспільства в законності цієї системи. Роль її складніша та ширша. Вона, до речі, робить можливим сам примус, тому що без неї неорганізована група, володіюча владою, не змогла би діяти ефективно (все це детально розкрито вище на прикладі сталінізму).

У суспільстві такого типу існує не тільки більш або менш стабільна сільськогосподарська основа, але також і писемність. Вона дозволяє фіксувати і відтворювати різні дані, ідеї, свідчення, формули тощо. Не можна сказати, що в дописемному суспільстві повністю відсутні способи фіксації стверджень і умови – сновків: важливі формули можуть передаватися в усній традиції і ритуальними шляхами. Однак поява писемності різко розширює можливості збереження і передачі ідей, стверджень, інформації, принципів.

Грамотність поглиблює властиву цьому суспільству статусну диференціацію. Вона є результатом впертого і досить довгого посвячення, яке називається «освітою». Аграрне суспільство не володіє ні ресурсами, ні методами, які необхідні для того, щоб грамотність поширювалася широко, не говорячи вже про те, щоб вона стала всезагальною. Суспільство розпадається на тих, хто вміє читати і писати, і на тих, хто цього не вміє. Грамотність стає знаком, що визначає становище у суспільстві, і таїною, яка дає перепустку у вузьке коло посвячених. Роль грамотності, як атрибута статусної різниці, стає ще більш яскраво вираженою, якщо при написанні використовується мертва або яка–небудь спеціальна мова: писемні повідомлення відрізняються тоді від усних не тільки тим, що вони написані. Благоговіння перед писемністю – це перш за все, благоговіння перед їхньою таємницею. Культ зрозумілості проявляється в історії людства значно пізніше, знаменуючи собою наступну революцію, хоча так ніколи і не стає абсолютним. Рядові члени суспільства даного типу засвоюють культуру, набираючи свій запас символів, ідей «в русі», так сказати, в процесі життя, який є частиною взаємодії, що відбувається з дня в день між родичами, сусідами, майстрами тощо. Жива культура не закодована, не задана ніяким набором жорстких формальних правил, передається, між іншим, безпосередньо, про-

сто, як частина «способу життя». Але такі навики, як володіння грамотою, передаються інакше. Вони застосовуються в процесі спеціального навчання, прищеплюються не шляхом звичайної життєдіяльності та не звичайними людьми, а професіоналами, здатними відтворювати і демонструвати певні вищі норми.

Є глибока різниця між культурою, що передається в повсякденному житті, «в русі», неформально, і культурою, якою займаються професіонали, не зайняті крім цього нічим іншим, виконуючи чітко окреслені обов'язки, детально зафіксовані в нормативних текстах, маніпулювати якими індивід практично не може. У першому випадку культура відрізняється гнучкістю, змінюваністю, регіональним різнобіччям, інколи просто надзвичайною рухливістю. У другому–вона може виявитися жорсткою, стійкою, підпорядкованою загальним стандартам, які забезпечують її єдність на великій території[205]. При цьому вона може опиратися на широкий корпус текстів і пояснень і включати в себе теорії, що обґрунтовують її ціннісні обґрунтування. До речі, в її доктрину може входити теорія походження фундаментальної істини – «Одкровення», – що підтверджує інші теорії. Таким чином, теорія «Одкровення» є частиною віри, а саме віра стверджується «Одкровенням».

Характерною рисою суспільства даного типу є напруга між високою культурою, що передається в процесі формальної освіти, зафіксованої в текстах, і постулюючої певні соціально трансцендентні норми, і з другого боку, однією або декількома низькими культурами, які не задані у відчуженій письмовій формі, існують лише в самій течії життя і, відповідно, не можуть піднятися вище неї, що відбувається тут і тепер. Інакше кажучи, в такому суспільстві є розрив, а деколи і конфлікт між культурою високою і низькою, який може виявитися по–різному: з одного боку, висока культура може намагатися нав'язати свої норми низькій, з іншого – носії низької культури можуть намагатися засвоїти норми високої, щоб зміцнити своє становище. У зв'язку з цим, пригадаємо П.Куліша, який займався саме цими проблемами щодо української культури і висунув теорію про культуру міську та сільську, культуру верхів і низів. У кінцевому результаті між носіями високої і низької культури виникає помітний розрив, а часто і прірва взаємонерозуміння. Розрив цей функціональний. Людина навряд чи буде намагатися досягти стану, якого вона не в силах зрозуміти, або протистояти доктрині, яка, як вона вважає, вище його розуміння. Культурна різниця визначає суспільні позиції, регулює доступ до них і не дозволяє індивідам їх залишати. Але кордонів суспільства, в цілому, вона не визначає. Лише при переході від аграрного суспільства до індустріального культура перестає бути засобом, який визначає позиції в суспільстві і прив'язує до них індивідів. Замість цього вона окреслює масштабну і внутрішню, рухливу соціальну цілісність, всередині якої індивіди можуть вільно пересуватися, як того вимагають завдання виробництва. Приймаючи таку модель старих аграрних суспільств, можна задати питання: якими повинні бути взаємовідносини між культурою з одного боку, і політичною легітимністю і кордонами держав – з іншого? Відповідь однозначна: між цими двома сферами не буде майже ніякого зв'язку.

Суспільство такого типу постійно генерує всередині себе культурні відмінності. Воно породжує у вищій мірі диференційовану статусну систему, кожен елемент якої повинен мати свої чіткі ознаки, знаки, свої зовнішні прояви. Це, по суті, і є культура. З огляду на українське суспільство, наприклад, XVI–XVII ст. – це відмінності в одязі козаків і селянства. Інший приклад – у романі Грема Гріма – герой відзначає нотки неповаги, які проявляються у звертанні до нього банківського клерка, і роз-

думує про те, що той говорив би з ним абсолютно інакше, якщо б його кредит не був перевищений.

Аграрне суспільство породжує різні стани, касти, гільдії та інші статусні відмінності, які вимагають диференційованого культурного оформлення. Культурна однорідність такому суспільству абсолютно невідома. Більше того, спроби уніфікувати стандарти культури розглядаються як злочинні, інколи в самому прямому, кримінальному розумінні. Той, хто намагається вступити в культурне змагання з групою, до якої не належить, порушує суспільний протокол, претендує на систему розподілення влади. Така зухвалість не може залишитися безкарною. І якщо покарання є лише неформальним, винуватий може вважати, що йому поталанило. Важко собі уявити, щоб український селянин вже у згадувану епоху був допущений до стану реєстрового козацтва, або пригадаймо вже наведені приклади ставлення тих же козаків до своїх, українських селян під час визвольної війни 1648–1654 рр., які будувалися досить часто на принципі «свій»–«чужий». Те ж саме можна сказати і про радянські часи, коли номенклатура складала замкнуту касту, корпорацію, і всім іншим «вхід» туди був абсолютно закритий.

До речі, з цього приводу можна навести слова В.Липинського, який у своїй праці «Листи до братів–хліборобів» писав: «Становий характер аграрного суспільства призводить до того, що його вищій верстві вигідно з будь–якого приводу виділяти, загострювати і підкреслювати всі відмінні, особливі риси привілейованої групи. Принцип ієрархії не сприяє, а заважає створенню єдиної культури, яка могла б потребувати для себе оформлення в єдиний національний політичний механізм»[206].

Доповненням до функціональної ієрархічної диференціації тут існує ще диференціація, можна сказати, горизонтальна. Члени такого співтовариства не тільки намагаються сформувати стиль життя, який відрізняє їх один від одного і утримує від посягання на тих, хто стоїть вище на соціальній драбині. Для сільськогосподарських товариств характерна також тенденція культивувати особливості, які відрізняють їх від сусідніх у географічному розумінні співтовариств, що мають такий же статус. Так, у безграмотному селянському середовищі діалекти варіюють від села до села. Замкнутий спосіб життя сприяє розвитку культурних і лінгвістичних відхилень, і різноманітність виникає навіть там, де спочатку вона була відсутня.

Таким чином, можна сказати, що культурні відмінності утримують людей у їхніх соціальних і географічних нішах, перешкоджають появі небезпечних впливових течій і груп, що мають послідовників. Політичний принцип «поділяй і володарюй» легше застосовувати там, де населення вже розділене культурними бар'єрами. Правителів хвилюють податки, десятини, рента, повинності, але не душі та не культура підданих. У результаті, в аграрному суспільстві культура роз'єднує, а не об'єднує людей, і, відповідно, вона не може служити основою формування політичних одиниць, наприклад, нації[207].

Охарактеризувавши основні постулати аграрної цивілізації, зрозуміло, що і українське суспільство має до неї пряме і безпосереднє відношення, по–скільки всі названі основні риси цієї цивілізації притаманні й українському суспільству. Будучи суттю цього суспільства, український народ виробляв і специфічні психологічні, і соціальні риси своєї поведінки та ставлення до навколишнього світу, тобто протягом століть цей тип цивілізації формував і українську ментальність, а саме традиційність, утилітарність, а то і звуженість інтересів до рівня елементарних потреб. Домінування подібних цінностей на усвідомлюваному рівні сприяло розвитку та-

ких проявів індивідуальної і масової свідомості, як соціальна пасивність, консерватизм, несхильність до соціального конструктивізму.

Треба не забувати ще одну річ, що Україна в силу історичних обставин потрапила в залежність від інших країн, які також належали до даної цивілізації: спочатку Литва і Польща, а потім Росія. Якщо разом з Україною в соціально–економічному відношенні, крім ідеологічної відмінності (католицизм), перші були майже однаковими, то друга, як вже вказувалося вище, належала до крайнього типу традиційної цивілізації – східної деспотії – з усіма витікаючими звідси наслідками для України, коли вона ввійшла до складу Росії. Але як і перші, так і друга, відповідно, доклали зусиль до формування таких рис українського народу, які характеризують його не з кращої сторони. Ось тільки один невеликий приклад. Ландшафт і природні умови закономірно формували з українця землероба. Саме землеробство, як спосіб існування, передбачає суспільну організацію патріархального типу. І на передній план виходить фігура глави сім'ї, роду. З політичної точки зору, український народ був протягом всієї своєї історії пірамідою з абсолютним «батьком» – вождем на вершині. Спочатку він називався князем. Потім із втратою незалежності цей «батько» стає іменуватися польським королем, магнатом, а ще пізніше – російським царем, поміщиком. У даному випадку вже не так важливо, під якою личиною виступав цей «батько». Важлива функція, функція одноосібного управління. Правда, є одна особливість. У психології розрізняють «батька» люблячого і батька караючого. Невідомо, яким люблячим «батьком» для українського селянина був князь, але в будь–якому випадку не настільки караючим, як король, магнат, цар, поміщик. Ніколи ще український народ не користувався перевагами колективного управління, коли самий останній член суспільства відчував себе відповідальним (хоча б формально) за долю всього суспільства. Як у фокусі кристалу, на вершині владної піраміди сходились надії, любов, страх, ненависть. Це було щось на зразок осереддя життя і смерті народу, там приймали рішення, доленосні і не дуже. Звідти, з вершини, могли дарувати життя, але могли і забрати його, могли нагородити, а могли і покарати. Причому ці маніпуляції, як правило, не супроводжувалися ніякими поясненнями. Це була воля «вождя». Отже, на передньому плані знову фігура патріарха; мудрого або не зовсім, але завжди владного і жорсткого, воля якого незалежна, а все, що виходить від нього – благо. Таким чином, з усією очевидністю архетип батька займає центральне місце в колективному несвідомому аграрного, патріархального українського народу, який породжує, відповідно, страх, але не просто страх, а вільний страх. Мається на увазі безпредметний страх, який живе в нас завжди, активізований у тій чи іншій мірі, але гарячково чіпляється за будь–який зовнішній об'єкт, обставини, щоб виправдати своє існування, тому що незрозумілість його присутності, його важке і грізне ворушіння в глибинах нашої душі, як і все «не назване», породжує ще більшу тривогу і напругу. Так ось, швидше за все, саме образ Батька і є той архетип, який притягує Вільний Страх українського народу, дарує йому (страху) зміст, ім'я, систему координат, тим самим полегшуючи його неймовірний тиск на колективне несвідоме. Але час від часу наш народ намагався втекти від цього страху, і це проявилося у формі непідкорення «батьківській» владі, що виливалося в анархію, охлократію. Пригадаймо тих же запорізьких козаків, колишніх селян, дрібну шляхту, міщан, які опинилися в Дикому полі, намагаючись позбутися «батьківської» опіки, це по–перше, а по–друге, не дивлячись на те, що їм приписуються демократичні принципи організації життя, в цьому житті, безперечно, існувала та ж анархія чи охлократія, як спосіб

протесту проти «батька» – отамана. Разом з тим, цей архетип має іншу сторону. Наприклад, чому наше суспільство так погано організоване сьогодні? І ось тут треба звернути увагу на таку обставину. З життя українського суспільства та і з поля колективного свідомого і несвідомого також щезла реальна проекція батьківського архетипу. І фігура президента, і «фігура» Верховної Ради аж ніяк не асоціюється з «кристалом влади» на вершині піраміди нації, ні навіть з плато на вершині цієї піраміди, ні тим більше з образом Батька нації. Не відчуваючи архетипу батька, ми починаємо існувати паралельно, а не як єдине ціле, а це і є тим кроком до неорганізованості суспільного життя. І потім, якщо згадати визначення страху, дане Хадеггером, такий відхід батьківського архетипу в сторону, який стояв раніше між нацією і її буттям, оголює і ще більше посилює страх цього протистояння. Аграрно–патріархальне суспільство породжує не тільки страх. Воно породжує й інші комплекси, тому що негативні риси цього суспільства, особливо у формі, яке називалося радянською владою, призвело до значного викривлення свідомості нашого народу. Для того, щоб показати це викривлення, я коротко зупинюсь на характеристиці цього радянського аграрного суспільства.

Аналіз радянського соціалізму 1917–1991 рр. як відступ від певної магістральної дороги навряд чи буде правомірним. Швидше, це була специфічна форма капіталізації Російської імперії. Важкі роди капіталізму в ній, що не завершилися до 1917 р., які вимагали пояснення державно – регулятивної функції, стали однією з причин революційних потрясінь. До речі, ступінь радикальності цих потрясінь для соціально–економічного упорядкування аграрної підсистеми імперії не можна не тільки недооцінювати. Але зараз ще більше важливо і переоцінювати. Завдяки всій значущості ліквідації поміщицького землеволодіння, ліквідації куркульства, націоналізації тощо, збереглися основні риси аграрного суспільства: переважання сільськогосподарського населення, панування дрібного селянського господарства, переважно його натурально–споживчий характер. Якщо детальніше, то основними рисами аграрного радянського суспільства кінця 20–х рр. були: переважання в економіці сільськогосподарського виробництва, поєднання політичної влади і власності на землю, існування селянства як основної маси населення, існування селянського господарства як головної господарської одиниці і величезне значення, переважання «натуральності» відтворення засобів праці в сільському господарстві, продовольчого і непродовольчого самозабезпечення основної частини населення тощо.

В умовах післяжовтневих перетворень, частково–орієнтованих на здійснення селянських надій, вирішити не тільки суб'єктивно, що ставилася, але і об'єктивно існуючу потребу завершення індустріалізації було неможливо. Щоб отримати хліб, робочі руки, фінансові ресурси, потрібна була у певному розумінні подальша архаїзація аграрного устрою – вилучення землі з індивідуального користування, відновлення повинностей – системи позаекономічного примусу для розподілення і перерозподілення вироблюваного надлишкового продукту, обмеження права просторового і соціального переміщення тощо.

У своєму розвитку вона пройшла чотири етапи: 1) становлення (1930–ті рр.; 2) класичний період (1940–ві – початок 1950–х рр.); 3) занепаду або згортання (середина 1950–х – початок 1960–х рр.); 4) переродження в державний аграрний капіталізм (до 1990–х рр.). Конкретна історія колгоспного устрою досить детально описана в українській історичній літературі, тому зупинимося лише на принципових моментах її стадіальних зрушень. Один з них – у певному розумінні невідворотність

повернення до «напівфеодального» устрою як умови модернізації (не дивлячись на зовнішню парадоксальність цього твердження), тому що ніякий столипінський досвід і бухаринська альтернатива не допомогли б радикально здійснити первинне накопичення, вірніше, його вирішальну стадію (сам цей процес мав довгу часову протяжність). До речі, чомусь не помічається того факту, що столипінська аграрна реформа поряд зі створенням міцних підприємницьких господарств виштовхнула маси селянського населення в міські верстви, які стали поживним середовищем і м'ясом для гармат як першої світової війни, так і революції.

Другий, видно, невідтворюваність – до крайнощів жорсткий політичний режим тільки і здатний якийсь час утримувати на поверхні «феодальну» реставрацію. Саме ця обставина викликала до життя азійщину Сталіна в гіпертрофованій формі.

Характерними рисами колгоспної системи стало обмеження до небачених раніше масштабів індивідуального землекористування і господарства (більше 90% сільськогосподарської землі відійшло до колгоспів), введення відробіткової (мінімум труднощів), натуральної (держпостачання)і грошової повинностей, «закріпачувальний» паспортний режим. Самі колгоспи, в крайньому випадку в 1930–х – початку 1950–х рр., також навряд чи слід розглядати як явище, що виходить за межі традицій аграрного суспільства (нехай і в «державно–феодальній» формі). За організаційно–економічним устроєм вони були набагато ближче до «феодальних» володінь, що керувалися призначуваним державою, ніж до підприємницьких господарств в аграрному секторі. Висока, так звана, творчість їхньої продукції такою не була. Швидше це була своєрідна форма «феодальної» ренти.

Ще більше архаїчним, фактично повністю типовим для аграрного суспільства виглядає устрій селянського двору перших двох десятиліть колгоспної епохи: відтворення засобів праці, продовольче і побутове забезпечення було в міру самодостатнім, натурально–споживчим.

За всієї принципової подібності першого колгоспного двадцятиліття (панування на селі типових рис аграрного суспільства і «феодальних» пережитків) 1930–ті рр. і період 1940–х – початок 1950–х рр. суттєво відрізняється. Все ж до встановлення обов'язковості вироблення норми трудоднів, погектарних норм обкладення, охоплення колективізацією переважної більшості селян тощо навряд чи можна вважати колгоспну систему як таку, що повністю сформувалася. 1940–ві рр. і початок 1950–х рр., крім екстремальності ситуації, характеризуються піком позаекономічного пограбування. В цей період норма експлуатації селянського двору становила більше 50 %. Навіть у самі темні часи російського самодержавного правління таке навряд чи було можливим, хоча слід, звичайно, враховувати різницю рівня розвитку «виробничих сил» (якщо користуватися традиційною термінологією), а значить і різницю можливостей для рівня пограбування. Соціальна еволюція селянства в цей час відрізнялася великою специфікою з точки зору процесів класичного аграрного суспільства. О.В.Чаяновим був сформульований основний закон еволюції селянського господарства як працеспоживчої категорії. Він полягав у встановленні взаємозв'язку виробничих і демографічних процесів розвитку селянського двору. В міру зміни співвідношення членів сім'ї і робітників, росту споживчих запитів сім'ї зростає господарський потенціал, який потім розділяється, утворюючи нові сім'ї – господарства. У колгоспних умовах цей закон продовжував діяти, породивши, однак, інший кінцевий результат – «зовнішнє» і «внутрішнє» розселянювання. Зростання потреб не могло бути задоволене за рахунок мікроскопічного свого присадибного госпо-

дарства і майже безкоштовної «панщини», – і закон спрацьовував на виштовхування з селянського стану потенційно майбутні покоління. Замість селянського соціального відтворення, суспільство отримало селянську «стерилізацію», селянських «викиднів». За час існування колгоспів «зовнішнє» розселянення скоротило цю частину населення з 80 % до, приблизно, половини всіх жителів України. І тут знову проглядається певне протиріччя: чому в умовах «феодальної» реставрації починається скорочення і переродження основної категорії населення? Причина в тому, що ця реставрація вирішувала завдання переходу від аграрного суспільства до індустріального. Хоча і з відставанням від міської і промислової підсистеми, але в село прийшов державно–організований капітал: через радгоспи і особливо МТС – унікальний радянський винахід. Капітал, як самовідтворююча вартість (якщо користуватися класичним його визначенням), об'єктивно частково уже в цей час денатуралізував селянську працю і її продукт. Звідси висновок: в умовах «феодальної» реставрації вже готувався ґрунт для трансформації селянина в робітника. Як видно з вищесказаного, обезземелення селян, руйнування відтворюючого механізму їхнього демографічного і господарського статусу також вписується в цей процес.

Перші два етапи колгоспного ладу характеризуються певними поземельними відношеннями. Принципи націоналізації землі, безкоштовного і безстрокового користування нею колгоспами, присадибного землекористування – лише зовнішня, формально–юридична сторона справи. Реальне право селянської власності, та і те у вигляді користування (без розпорядження і повного володіння), поширювалося на мізерну присадибну ділянку. І в селянській свідомості тільки він у колгоспний період як більш–менш «свій». Інша земля сприймалася як та, на якій примушують працювати, якою володіє, користується, розпоряджається влада. Треба сказати, що дана система поземельних відносин – дуже старий витвір аграрних суспільств.

У Китаї (я вже наводив приклад з приводу Стародавнього Єгипту вище) ще в першому тисячолітті до нашої ери, в епоху династії Чжоу, склалася система так званих колодязьних полів, яка характеризувалася тим, що селяни разом обробляли землю, врожай з якої йшов на користь китайського імператора. При цьому вісім сімей обробляли по одному полю на себе, сумісно обробляли одне поле на користь держави. За всієї різниці пропозицій землі, для селянина і для держави, це так само, як і колгоспне землекористування, більше всього нагадує примусову оренду.

Після Сталіна, а це приблизно до другої половини 1960–х рр., у межах колгоспного ладу йде демонтаж «феодальних» і створення основ державного капіталізму. Основною передумовою стає завершення в цей час індустріалізації в аграрній підсистемі суспільства. Крім того, демографічний баланс суспільства (переміщення величезних мас населення в місто, в промисловість) все настирніше вимагав заміщення людей капіталом – «матеріалізованою» працею. Промисловий потенціал дозволяв у більшій мірі насичувати сільське господарство машинами, обладнанням, технікою. Реорганізація МТС, передача техніки колгоспам означала ще більшу їхню капіталізацію, не дивлячись на взаємозаперечність цієї акції внаслідок механізму передачі–продажу.

Новий удар по присадибному господарству, нанесений М.Хрущовим, ще більше звузив простір аграрного типу економіки. Поступове згортання системи повинностей і введення, по суті, заробітної плати за продаж робочих рук соціально трансформували селянина в «робітника з присадибною ділянкою».

Ці явища підготували останній етап колгоспної епопеї – період фактичної державної капіталізації. У зв'язку з таким твердженням постає питання про критерії

цього переродження. В якості одного з важливих, мабуть, треба розглядати такий економічний фактор, як частка капіталу і «простої» праці в собівартості суспільного аграрного продукту: коли роль першого стає ведучою, можна вважати, що межа, яка відділяє аграрне суспільство від колгоспного державного капіталізму, пройдена. Думаю, що економісти погодяться з цією думкою. Хоча це й умовний рубіж, але його можна приблизно датувати кінцем 1960–х рр. Пізніше, в першій половині 1970–х рр., уніфікацією паспортного режиму було ліквідовано юридичне «закріпачення» селян. Хоча ще і до сьогоднішнього дня, навіть із значним регресом, особливо після 1991 р., зберігається такий оплот старого селянського світу, як продовольче самозабезпечення – головне відбулося – в муках народився «багатостраждальний» радянський аграрний капіталізм.

Що стосується поземельних відносин цього періоду, то тут треба сказати особливо. Формальний статус землекористування змінився мало. Однак реальна сутність поземельних відносин трансформувалася паралельно капіталізації аграрного ладу і розселяненню. Сформувались нового типу орендні відносини, в межах яких все більшу роль у розпорядженні та користуванні землею грала сільська протобуржуазія, що ставала на ноги. Саме вона стала в 1990–ті рр. головною верствою, яка захопила шляхом виділення або перерозподілення земельні паї колишнього колгоспного сектору. В теперішній час можна конкретно бачити, як формується пряме право власності на приватизацію угідь, яка фактично відбулася. Таким чином, у 1930 – 1980 рр. достатньо типове аграрне суспільство спочатку Російської імперії, а потім Радянського Союзу трансформується у специфічний радянський аграрний капіталізм.

Наступні події, що відбулися на початку 90–х рр. у суспільному житті колишнього Радянського Союзу, буквально підірвали політичну сферу України, викликавши в ній сильні зміни, що призвели до утворення незалежної держави. Однак підвалини економічного життя не змінилися настільки ж радикально і синхронно у відношенні до тенденцій політичної, якісної трансформації. Тому аграрна свідомість українців, що формувалася протягом віків, і яка ще більше законсервувалася за часи радянської влади, продовжує існувати. Мало того, ті зміни, що відбулися в політичному житті країни, залишивши на узбіччі сільське життя, призводять до того, що ще більше проявляються елементи традиційного модуля мислення, які притаманні аграрному суспільству.

Відсутність економічної свободи, особливо в радянські часи, робила українську людину невільною в цілому: її енергія поглиналася групою, а сама вона «розчинялася» в колективній анонімності. Природно, що в силу цього така людина ставала суб'єктом особистих, але ніяк не речових, тобто товарно–грошових відносин. Оскільки визначальною була ціннісна нормативна орієнтація на групу, колективний початок, то , відповідно, однією з важливих умов цієї орієнтації виступав конформізм. Тільки у випадку підпорядкування як частини цілому, некритичного сприйняття і наслідування в групі (в колгоспі і не тільки) нормам, установкам і стереотипам, вона могла розраховувати на особистісну ідентифікацію з нею. Для носіїв традиційної масової свідомості властиве відчуття причетності ідеології солідарності. Треба зауважити, що це відчуття українцям було нав'язано тільки за часів радянської влади, тому що для українського суспільства притаманна, в цілому, індивідуалістична форма свідомості.

Поряд з конформізмом солідаристські відношення всередині групи забезпечували її консолідацію та стабільність. Але якщо конформізм передбачав установку на злиття «я» і «ми», то «солідаристська» мораль, крім цього, ніби закріплювала фатум

вічного протистояння «ми» – «вони» («свої» – «чужі»). Відповідно, солідарність служила не тільки «нормативним» інструментом з'єднання групи, механізмом «вибудови» намірів і волі її членів в єдиний вектор, але й формувала її захисний периметр.

Для масової свідомості аграрного суспільства характерна сильна, якщо не абсолютно домінуюча, присутність консервативної тенденції, яка працює на збереження існуючого порядку в його незмінному вигляді, – і все це чітко проглядається на прикладі нашого життя.

Перебуваючи у такому суспільстві, українська людина, будучи позбавленою права легітимної приватної власності, скута колективістсько–корпоративними інститутами й установками, втрачала можливість, відповідно до своєї волі та намірів, розпоряджатися додатковим продуктом, відчужувати його в сферу товарного обігу, опосередковувати ринковими, товарно–грошовими відносинами. Тому в цій аграрній структурі продукт не тільки і не стільки продавався, скільки перерозподілявся окрім товарно – грошових відносин, «обмінювався» на відношення, різні послуги, розподілявся у вигляді подарунків, викупів, різного роду допомоги, особливих прерогатив, привілеїв, нагород тощо. Цим пояснюється та особлива значущість, яка набула в традиційному соціумі сфера розподілення, що присутня, до речі, і сьогодні.

З традиційною моделлю розподілення була пов'язана й ідеологія патерналізму («батьківська турбота»). Гарантія на частину суспільного продукту означала можливість розділити ризик всередині спільноти і ввійти в «смугу безпеки», тобто надійно і більш або менш стабільно вирішувати проблему існування під патронатом (заступництвом) даної спільноти або її персоніфікаторів: держави, еліти, чиновників тощо. Доступ до розподільчого механізму і його ричагів здійснювався відповідно до суворої ієрархії, яка ґрунтувалася на чітко виражених і завуальованих відносинах панування і підпорядкування. Саме вони складали суть функціонування ієрархічної вертикалі (звичайно, мала місце і горизонтальна ієрархія, коли воля придушувалася рівним, але маючим вихід на «вертикаль»). Ступінь можливості залучення до «пирога» нищестоячих ланок цієї вертикалі залежала від їхньої слухняності, готовності перших чинити відповідно до намірів і бажань останніх. Природно, це породжувало в середовищі залежних не просто конформізм, але «комплекс раба», прислужливість і лицемірство тощо. Будь–які спроби не прийняти таке становище пов'язані з внутрішнім конфліктом особистості, який вирішується через «захисну» раціоналізацію (пошуком прийнятного виправдання) або переходом в адаптивний режим багатопрошаркового існування: думати одне, але говорити інше; хотіти так, однак чинити інакше. Цікаво, що панування і підпорядкування в ієрархічній вертикалі сприймаються як «нормальні» взаємні обов'язки, своєрідний «еквівалентний обмін» (за слухняність і виконання бажання, що йдуть знизу, – протекційні послуги – зверху). Більше того, вони виступають тут в якості фактору соціальної інтеграції і своєрідної демонстрації солідарності «своєї» моральної спільноти. Тобто дані відносини є нормою для всієї групи, суспільства. Таким чином, ми маємо сформовану радянським суспільством ментальну поведінку і, зрозуміло, продовжуємо сприймати навколишній світ, соціальні стосунки, економічні процеси через призму цієї ментальності. Наприклад, містика української душі, про яку так багато філософствують усі кому не лінь, є не що інше, як прояв рабського менталітету. Він виражається і в міщанстві, і у вірі та невірі, і покірному працелюбстві, і в несприйнятті законності, і у відсутності достоїнства в українському характері. Відзначу, що демократія з її схиленням перед владою більшості і фактичним придушенням сфери індивідуального мислення – нова логіка рабства.

Систематичне насилля аграрно–тоталітарного суспільства і авторитетне виховання ведуть до «навченої недієздатності», що проявляється як пасивність і безглуздість ініціатив (за радянської системи активних людей боялися – існувала «змова слабких»). Крім того, відбувається інверсія емоційної значущості стимулу – реакція на зло відсутня, а на добро індивідум реагує як на зло[208]. Ці психологічні фактори формують психічно нездоровий менталітет з притаманною йому внутрішньою несвободою і безвідповідальністю. Такий менталітет Е.Фром назвав «втечею від свободи»[209]. Цю сторону менталітету найбільш складно трансформувати при переході від тоталітарного до вільного суспільства внаслідок того, що створення раціональних очікувань внутрішньої свободи і відповідальності – дуже складне психоінформаційне завдання управління невідомим.

Якщо пов'язувати ринкові відносини з менталітетом українського народу, то деякі риси цієї ментальності суперечать суті цих відносин. Це, перш за все, відсутність законослухняності. У сталінський період вона забезпечувалася страхом смерті. Народ вже і уявити собі не міг, що підкорятися закону можна добровільно. Після смерті Сталіна насильницькі механізми послабилися і в суспільстві установилася особлива система взаємовідносин, заснована на загальній необов'язковості та потуранні. Люди звикли жити не за законами , а за «поняттями», які досить протяжні та нестійкі, українській людині не притаманна імперативність – вона не звикла суворо вимагати ні від себе, ні від інших. До сказаного слід додати, що за роки реформ у суспільстві виробилося очікування виявитися обманутим. Подібні очікування часто породжують крайній індивідуалізм. «Прекрасний» приклад цього показують представники еліти, поведінка яких зводиться до приватизації прибутків і націоналізації збитків[210]. Ринок сприймається як політична боротьба мафіозних кланів (насправді так, про що говорилося вище), а власність – як крадіжка (буквально за Прудоном). Суспільство перетворюється в безвольну асоціальну масу, яка відповідає на реформи вимиранням. Це суспільство пригнічене, заземлене турботами про виживання, яке не бачить перспективи і боїться майбутнього. Спостерігається феномен «чорної свідомості» – різко негативної самооцінки.

Згадані риси характеру і поведінницькі реакції, народжені середовищем існування, закріплюються у несвідомому і створюють «тваринні» елементи менталітету, далекі від альтруїзму і здатності самопожертви – основних якостей, які відрізняють людину від тварини. Суттєвою є і така риса менталітету, як запізніла самоідентифікація, що обумовлює слабку здатність до самоорганізації.

Особливостями менталітету пояснюється і завжди присутній серед українців (оскільки вже протягом декількох століть вони втягнуті в орбіту російського деспотизму) комплекс неповноцінності перед західною цивілізацією. Цей комплекс породжує два почуття – несприйняття, і тоді йде відчуження, і догідливість – сліпе наслідування.

Таким чином, розвиток України через несвободу спочатку в складі Речі Посполитої, а потім як частини Російської імперії і Радянського Союзу, де панували східнодеспотичні аграрні відносини, формувало в її народу настрої і поведінку, що характеризуються такими ознаками масової свідомості:

1) сприймання суспільних змін як таких, що зумовлюються винятково злою чи доброю волею окремих осіб («вождів»), не вмотивовані жодними об'єктивними чинниками і, отже, нібито мають зворотній характер;

2) звичку відчувати себе об'єктом патерналістичної опіки з боку держави, таким, що не потребує розвитку ініціативи, насамперед в економічній сфері;

3) недовіру до інститутів демократії і форм її здійснення, що в радянські часи були суто ритуальними й комуфляжними;

4) співіснування діаметрально протилежних типів політичної культури, що вкрай ускладнює появу загальнонаціонального лідера, змушує претендентів на цю роль до політичної мімікрії, породжує занадто різні регіональні умови під час проведення парламентських і президентських виборів, парадоксально позначається на їхніх результатах;

5) невираженість інтересів соціальних груп, недостатню сформованість групових норм і, як наслідок, підвищену схильність до масових психічних станів, які легко поширюються і є такими ж нестійкими;

6) незаміщуваність прищеплених комуністичною пропагандою міфологем та символів (адже вони у свідомості, сформованій поза аксіологічним контекстом національних, релігійних та інших традицій, продовжують виконувати функцію смислотвірних цінностей) і негативну психологічну залежність осіб з альтернативним світоглядом від цих самих міфогем і символів;

7) атрофію, дефомованість історичної пам'яті;

8) стійкі часові децентрації у біографічне минуле, що провокують масовидні процеси його ідеалізації та міфологізації;

9) наявність у структурах підсвідомого численних слідів витіснених і сублімованих страхів, закріплених у вигляді різних психологічних комплексів;

10) схильність до імпульсивних реакцій агресивного типу, зумовлену витісненими страхами;

11) культ «революційної дії» як способу розв'язання суспільних проблем, правовий нігілізм.

Тому за наявності перелічених характеристик, будь–які спроби шокової трансформації української системи закономірно заводять у глухий кут з кримінальною самоорганізацією. Соціальна «температура» в ній настільки висока, що можливий абсолютний перехід: знайдеться тільки відповідний харизматичний «вождь» – ментальність «втечі від свободи» спрацює одразу ж.

6.8. Релігія та менталітет

Релігія здатна проникати в найглибші сфери людської свідомості і тим самим формувати соціальні відносини, даючи їм морально–етичні виміри, які, в свою чергу, є найстійкішими і найреальнішими інструментами соціального регулювання і соціальної інженерії, оскільки сфера морально–етична торкається основних соціальних норм і цінностей, які можна покласти в основу життєдіяльності як окремої людини, так і суспільства в цілому. Релігія визначає як соціальний феномен основні пріоритетні цінності того чи іншого суспільства, його духовні прагнення та ідеали, і тим самим коригує поведінку людини, що говорить про потребу в соціально–історичному процесі розглядати і релігійний фактор. Відомо, що будь–які зміни в суспільному житті – економічному, політичному, культурному – починаються із зміни психіки, зі зміни свідомості, а свідомість, у свою чергу, змінюється на рівні світоглядному – через філософські та релігійні парадигми, і релігія у цьому випадку може слугувати фактором трансформації соціальних інститутів, а також впливати на економічні перетворення. І коли дивишся на той жалюгідний стан речей, що па-

нує в нашій економіці, то мимоволі приходить думка: невже нинішній колапс – це тільки наслідки тоталітарного режиму, в якому перебувала Україна? На сьогоднішній день нам нав'язуються ринкові відносини за суто західним взірцем. Більше того, ті зміни, що відбуваються в соціально–економічному житті, досить часто порівнюють із періодом первинного накопичення капіталу. Насправді ж, подібність тут незначна як в економічному, так і в духовному плані. Це порівняння робиться, головним чином, для того, щоб виправдати пограбування й зубожіння основної маси населення і зосередження багатств у руках тих, хто одразу став власником того, що надбано і створено нашим народом за багато поколінь. Розгорнулася небувала в історії пропаганда наживи та збагачення. У країнах Заходу в період первинного накопичення капіталу офіційно пропагувався не культ грошей, а, передусім, протестантська інтерпретація євангельського морального вчення, яку згодом запозичив і католицизм.

Добре видно, що один з ключових моментів розвитку аналізу становлення капіталістичного господарювання, відображеним у всіх дослідженнях, починаючи з Адама Сміта, було поняття «економічна людина», тобто «economicus», що відображає мотиви поведінки господарюючого суб'єкта в умовах капіталізму. Згідно з цією концепцією, раціональна поведінка людини у сфері господарювання полягає в тому, що, діючи у власних інтересах, вона сприяє оптимальному задоволенню інтересів суспільства в цілому. Людина тут виступає як егоїстична істота, яка намагається отримати для себе найбільшу вигоду. Особистий інтерес є фундаментальним стимулом ефективного господарювання і тим самим – росту добробуту нації. Бажання досягти успіху, вираженого в грошовому багатстві, накопиченні, розрахунку – все це, як стало вважатися, є мотивами для поведінки економічної людини, а саме ця ідеально–типова конструкція є основною мотивацією господарської поведінки вибору тих чи інших напрямків дії чи надії.

С.Булгаков у своїх нарисах «Православ'я» пише, що релігія, як пануючий світогляд, кладе свою визначальну печатку і на економічну людину, що поряд з іншими духовними типами існує і християнський тип економічної людини як у загальному розумінні, так і більш конкретно стосовно до різних християнських сповідань: тип православний, католицький, протестантський. Останній також ділиться на різні гілки: пуританський, лютеранський, реформаторський, квакерський і тому подібний економічний тип людини[211]. По суті, крім православ'я і католицизму, всі інші типи віросповідань пов'язані не християнством як таким, а з єресями, які виникли в результаті реформації. Але щоб зрозуміти ці відмінності, треба знати той основний принцип пізнання Бога, шлях до нього, віри в нього, який відрізняє одне віросповідання від іншого. «У протестантській свідомості на перший план висувається принцип свободи, принцип особистого, безпосереднього звернення віруючої душі до Бога. Творчим початком і релігійного життя, і релігійної свідомості є особистість. Тут в якості головного шляху релігійної свідомості визнається, особиста відповідальність людини перед Богом. Це, по суті, етичне розуміння християнства[212]». Таке етичне розуміння християнства легко було перетворене в ідеологію буржуазії, що народжувалася.

Яким же чином реформоване християнство втілювалося в господарському житті, як воно вплинуло на формування економічної людини, яка стала головною діючою особою економічної цивілізації, що народжувалася? Реформація стала великим кроком секуляризації життя, та й саме воно звелося також до розриву з церквою, а мо-

тиви етичні отримують рішучу перевагу над чисто релігійними. Сама ця етика орієнтується на питання світської діяльності, на інтереси професійної праці. Заперечуючи церкву як надприродну організацію людства, правило апостольської правонаступності та церковну ієрархію, реформація проголосила тим самим початок релігійної індивідуальності. З цієї сторони вона є повною паралеллю гуманізму, який проголосив її на індивідуалістичних принципах, хоча і на іншій мові, але зблизивши при цьому поняття про природу людини.

Безпосереднє значення для етики і психології господарського життя, виховання економічної людини мала проголошена Лютером принципова рівнозначність різних видів мирської, професійної праці, що витікає зі спільного заперечення між духовним і світським, і заперечення особливої висоти чернечого життя та аскетичної моралі. Лютер ввів у вжиток поняття «Beruf» (і саме слово з'являється німецькою мовою лише в його перекладі Біблії) – покликання, в якому виражена ідея виконання професійного обов'язку як релігійної справи і етичного сумління, що не відрізняється від чернечого служіння Богу. До числа богоугодних «покликань» належать і різні види господарської праці й підприємництва. Тим самим господарські інтереси отримали в протестантизмі релігійно–етичне забарвлення, а економічна людина – своє хрещення. Однак Лютер був недостатньо революційним у реформуванні церковних заповідей, залишаючись противником відсоткового росту позичкових грошей. Тому потенція господарської етики лютеранства була ніби дрімаючою. Але вона розгорнулася на всю ширину за католицизму.

Жан Кальвін – перший з християнських вчених, хто висловлюється проти принципового засудження грошового росту. Він є, у певному розумінні, духовним батьком новітнього капіталізму й історичного кальвінізму, особливо в його англійському різновиді, пуританізмі, якому випало зіграти видатну роль в історії економічної цивілізації, стати вихованцем капіталістичного духу. Тут запанував початок «мирського аскетизму», і, будучи направлений у русло господарського підприємництва, розвинув величезну підприємницьку енергію.

Кальвін був вихідцем із Франції, але свою діяльність реформатора Церкви він здійснював у Женеві. Після того, як місто стало протестантським, панувала загальна деморалізація. Слово свобода, яке було у всіх на вустах, служило тільки для того, щоб виправдати власну розпусту й аморальність. У впертій боротьбі та суворих проповідях Кальвіну вдалося перемогти деморалізоване суспільство і з республіки, що не мала керівника, створити квазітеократію, на чолі якої став він сам, перетворившись у своєрідного «реформаторського папу». Він організував консисторію, яка здійснювала церковну дисципліну, але члени її втручалися в самі інтимні області життя членів общини. Відбувалося змішування компетенції духовної і світської влади. Остання повинна була допомагати церковній владі стягувати грошові штрафи і здійснювати обмеження проти суворих церковних постанов. Були заборонені навіть самі безневинні задоволення, а театри і трактири закриті. Однак суворість моральних норм, введених у Женеві, призвела до економічного розквіту міста.

Перший, хто розкрив роль Кальвіна як вихователя капіталістичного духу, був відомий німецький учений–соціолог Макс Вебер, який пов'язав цей дух з основним догматом кальвінізму про безумовне приречення, особливо детально розглянувши цю проблему у своїй праці «Протестантська етика: дух капіталізму». Суть догмату полягає у предвічному обранні Богом одних людей для порятунку, а інших для загибелі, абсолютно незалежно від їхньої волі і без усякого ставлення до їхньої свобо-

ди. Призначені для вічного спасіння складають невелику групу вибраних богом людей, вибраних у силу його незаперечного рішення, мимо будь–якої їхньої заслуги. З іншого боку, ніякі зусилля не можуть спасти тих, хто призначений для вічної загибелі. Як добрі справи, так і погані служать для виконання Божих задумів. Хоча ніхто не знає своєї кінцевої долі, кожен повинен бути впевнений, що він вибраний, для чого він повинен слідкувати за своєю поведінкою, чим виробляється витримка і самодисципліна. Але одночасно звільняється совість від тривоги, пов'язаної із проблемами збагачення, тому що кальвінізм навчає бачити у збагаченні природну нагороду за працю, а багатство розглядати як благо, яке потрібно накопичувати. Тому земна праця може служити в якості найкращого засобу для здобуття внутрішньої впевненості у спасінні, шляхом до якого є невпинна праця в межах своєї професії. Кращим засобом повірити у своє особисте спасіння стало в період розвитку капіталізму досягнення успіху у своїй справі, тобто накопичення капіталу. Таким чином, чим більше у кальвініста грошей, тим більше впевненості у своїй боговибраності.

Всі напрямки реформаторського сектанства йшли одним шляхом: або створювали об'єднання зразкових християн всередині церкви, або общини, які складалися з визнаних, бездоганних, повноправних членів, що здійснювали владу над церквою; інші миряни цієї церкви розглядалися як християни другого ґатунку. Самий факт вступу в ту чи іншу общину, якому передує перевірка способу життя претендентів, розглядався як абсолютна гарантія їхніх етичних якостей і, перш за все, ділових. Їм можна було довіряти у справах, надавати кредити тощо. М.Вебер підкреслює, що в пуританських сектах за ствердження вибраності перед Богом видавалася нагорода у вигляді спасіння, а за ствердження вибраності перед людьми – нагорода у вигляді соціального самоствердження всередині сект. Обидва принципи доповнювали один одного і сприяли розкріпаченню «духу» капіталізму, тобто поведінки згідно з духовно–моральними принципами[213].

«Тут, – пише С.Булгаков, – відновлюється старозавітне, іудаїстське тлумачення земного благодіяння як нагороди за праведність; пуританізм недаремно отримав назву «англійського єврейства» (english hebraism), і Зомбарт справедливо вказує на спорідненість морального обличчя і того й іншого, чим пояснюється і подібність їхньої ролі в історії капіталізму. Ця особливість кальвінізму, тобто зв'язок його з підприємницькою енергією, була добре відома в ті часи, так що існувало навіть прислів'я: «єретизм (тобто кальвінізм) народжує промисловість»[214].

Згадуваний С.Булгаковим Вернер Зомбарт був колегою Вебера, правда, не погоджувався з ним з деяких питань трактування походження капіталістичного духу. Зомбарту належить фундаментальне дослідження про вплив іудаїзму на розвиток капіталізму. До речі, він вважав, що ідея марксизму виходить з того ж джерела: в його основі лежить ідея національного месіанізму, запозиченого у євреїв, але який в Англії розглядався в поширенні пуританської реформації у всьому світі. Покликана до цієї месії країна сама повинна бути сильною і багатою, і їй необхідно посилювати свої можливості засобами, які називалися меркантилізмом.

Моральна сила підприємців подібного типу засновувалася на тому, що їхня діяльність здійснювалася не заради особистого збагачення, а в ім'я відомої ідеї, що стали називати світським аскетизмом, на відміну від чернечого подвигу, здійснюваного в церкві. Піддаючи себе методичній дисципліні у своїй справі, кальвіністи–підприємці в найкращому вигляді виконували головне правило капіталізму – служити накопиченню заради накопичення, а не заради задоволення потреб, вбачаючи в цьому накопиченні виконання свого релігійного обов'язку.

Таким чином, основою духу капіталістичного підприємництва став протестантський, а точніше, кальвіністський догмат про вибраність до спасіння, інакше – безумовне приречення. В ньому проглядаються і сліди іудейського впливу з його претензією на вічну боговибраність. Воно суперечить Слову Божому, яке вчить, що благодать Божа, отримувана нами за заслуги Христа Спасителя – всезагальна, тому що він помер за всіх людей. Бог нікому не передбачає ні доброчесного, ні гріховного життя, але передбачення Богом наших вчинків, моральних і аморальних, не обмежує свободу людей. Вже Лютер викрив церковне розуміння спасіння своїм вченням про те, що людина в ім'я свого спасіння повинна беззаперечно підпорядковуватися Божій волі, тому що вона спасається тільки вірою в заступництво Христа без участі людини. Кальвін, доповнивши вчення Лютера догматом про безумовне приречення, відсунув християнство до іудаїзму і язичництва значно далі Лютера. Тому кальвінізм і шотландське просвітерство, що вийшло з нього, лише з великою умовністю можна вважати християнськими віросповіданнями[215].

Слід сказати, що ділова активність протестантів підштовхнула у тому ж напрямку і католиків. Однак і досі неозброєним оком видно різницю в психологічному складі, способі життя населення католицьких країн і європейської протестантської півночі – життя, ставленні до його матеріального боку населення латинських католицьких країн (Італія, Франція, Іспанія, Португалія) і європейської протестантської півночі.

Головною передумовою створення ринку, згідно з переконаннями протестантських ідеологів, є тип масової свідомості, яка сприймає свободу приватної власності та підприємництва як частину загальних свобод особистості. В історичному плані ринкова свідомість сучасного суспільства визрівала як втілення ціннісної орієнтації людей на досягнення особистих свобод насамперед через утвердження індивідуалізму: «Адже саме нова людина Західної Європи, а потім Америки, створеної у горнилі Реформації, яка пізнала поряд з величчю свого особистого Бога велич і необхідність реалізації своїх прав і свобод, змогла врешті–решт побудувати нове суспільство, в якому все: і мораль, і етика, і право, і політико–господарські інститути і структури – спрямовано на цілі розвитку через удосконалення особистості...[216]».

Протестантські теологи вважають, що нині в Україні не існує необхідної масової свідомості (передусім, у моральному аспекті) для становлення ринкової економіки. Велика відповідальність за це, на їхню думку, лежить на православній церкві. Як писала газета «Протестант», православ'я – це «не релігія самовираження, а форма виконання соціального замовлення. Воно не цікавиться окремою людиною, а закликає її до виконання повелінь. Соборний корпоративний дух виділяється в ньому перш за все. Світозреченість православ'я не стимулювала реальний бік суспільного життя[216].

У цьому зв'язку слід також назвати працю А. Басса «Господарська етика російського православ'я»[218]. Загальний висновок, якого доходить автор, полягає в тому, що російське православ'я, будучи сплавом магічних і містичних компонентів, які вступають у змістове протиріччя із загальнохристиянським уявленням про особистого трансцендентного Бога–творця, не створює прямих аналогів протестантської етики і не дає вищих духовних санкцій для активної роботи. На думку німецького дослідника, православ'я, в цілому, або індиферентне до господарського життя, або відверто його заперечує. Воно не формує специфічних духовних стимулів до трудової і підприємницької активності. Ці погляди певною мірою поділяв і О.Шпенглер,

який вважав, що для православних на рівні підсвідомості характерне відчуття гріховності грошей: «...Для неміського населення з економічним мисленням на рівні натурального обміну з метою забезпечення необхідних життєвих потреб здобування грошей за допомогою грошей є блюзнірством і (з погляду православної релігії) гріхом». Виходить, що менталітет українського народу, у формуванні якого важливу роль відіграла православна церква, не сприяє, на думку протестантських авторів, утвердженню принципів ринкової економіки, що значно легше досягається на основі принципів господарської етики протестантизму.

Підстави для протиставлення етики православ'я і «догматів» ринку, звісно, є. Водночас, слід мати на увазі, що взаємозв'язок релігійних вірувань і підприємництва, ринкових відносин досить складний. Спробуємо з'ясувати його.

Як відомо, в 988 р. після довгих роздумів і безуспішної спроби реформи місцевого язичництва київський князь Володимир Святославович приймає хрещення за православним обрядом і запроваджує православ'я як панівну релігію держави. Ставши цивілізаційною домінантою, православ'я значною мірою визначило етнічну, географічну стрілу розвитку української історії, тому що релігія, як і всяка ідеологія, є фундаментальною формою цивілізаційного синтезу – це орієнтація у вічності. В ході такого синтезу народи, племена, спільноти, об'єднані певною сутнісною єдністю, інтегрують глибинні риси культури, спільні для всіх основи світосприймання, стискаючи їх в особливе релігійне (конфесійне) ядро.

У догматичних концепціях, у ритуальній практиці, в системі релігійної нормативності відкладаються головні особливості культури, спільні для багатьох племен і народів. Конфесія інтегрує локальну різноманітність культур навколо фундаментальних цінностей. Концепція безкінечного – Творця – є особливою і найважливішою сутнісною формою саморефлексії, самознайдення широкої ментальної та психологічної спільності.

Раз склавшись, конфесія починає жити, розширюватися до природної межі культурного кола, тобто доходить тих меж, за якими домінують інші світосприймання та інші цивілізаційні домінанти. П.Сорокін писав: «Основні риси слов'янської свідомості та всі компоненти її культури та соціальної організації, а також всієї системи основних цінностей були... втіленням положень християнської релігії»[219]. Як відзначають А.Тойнбі і Є.Черняк, саме релігія відіграла головну роль у становленні тієї чи іншої цивілізації[220].

Католицизм і православ'я склалися як наслідок цивілізаційного синтезу в рамках двох культурних кіл – Заходу і Сходу, що розділили між собою спільнохристиянське культурне коло. Обидва віровчення оформили і закріпили в собі цивілізаційні різниці цих регіонів і заклали два основні шляхи розвитку в межах спільнохристиянської цивілізації. Офіційно православ'я і католицизм розділились у 1054 р., хоч відмінності почали виявлятися набагато раніше.

Чим же різнилися Схід і Захід християнського світу? З моменту утвердження християнства основним об'єктивним змістом європейської історії став розтягнутий на тисячоліття процес формування християнської цивілізації. Важливо підкреслити, що цей процес відбувався через синтез християнства й античності. Спочатку гола християнська схема, високовалентна, тобто здатна до асиміляції культурного матеріалу, але різко протиставлена античності в перші століття, починає із становленням нового суспільства притягувати античний культурний матеріал. Засвоюючи і освоюючи його, християнство все більше відходило від образу секти, що протистав-

ляла себе світові, і все більше перетворювалося на цілісний культурний космос. Сталося так, що цей процес розвивався двома напрямами, історія реалізувала дві стратегії синтезу християнства й античності.

На Заході відбувається цілковита загибель античного суспільства. Культурний матеріал античності знищується, дробиться на найдрібніші елементи. Так, римська архітектура розпадається на ордери, література – на синтаксичні одиниці латесні, римське право – на окремі постулати. Були атомізовані школа й освіта. Античність, розкладена на простіші матриці культури, потонула в хаосі варварської свідомості. Така реальність так званих «темних століть» (V–VIII ст.). Відтак кожні сто років спостерігається маленький «ренесанс» – Каролінзький, Оттоновський, Фрідріховський тощо, тобто цілеспрямований рух до побудови християнської цивілізації через якісне перегрупування елементів античності. «Ренесанси» середньовіччя спрямовані на освоєння нового матеріалу, при цьому кожен «»ренесанс» піднімався все вище і вище. До XIII ст. споруда християнської цивілізації була зведена. Настала епоха готики, схоластики, теорії феодального права, часу Томи Аквінського.

Інша картина вимальовується на Сході. Для цього було кілька причин. Передусім та, що Візантійська імперія не впала під натиском варварів, і традиція пізньої античності тут не перервалася. Якщо римський етнос зник, розчинився у варварських хвилях, то грецький етнос, отримавши новий пасіонарний поштовх на початку нової ери разом із слов'янами, з'єднав дві епохи. Крім того, Візантія знаходилася в регіоні, який тисячоліття входив до стародавньосхідного цивілізаційного процесу. Народи, які формували її культуру, були послідовниками стародавніх азіатських цивілізацій. Вони принесли у візантійський культурний синтез архаїчну ментальність, ідею обожнення влади. Суттєвим фактором такого синтезу була могутня культура Ірану, що задавала дуалістичну домінанту світосприймання.

Схід узяв від християнства й античності далеко не найвиграшніші риси. Від Риму – імперську свідомість, сваволю і деспотизм, гедонізм. Від християнства – аскетизм, ригоризм, нетерпимість, а також акцентування на відчутті податкової гріховності людського роду й окремої людини, які досить швидко трансформувалися в ідею соціальної провини, тобто початкової провини кожного перед лицем владної ієрархії. Цивілізаційний синтез на Заході і на Сході по–різному задає історичні долі особистості. На Заході в ході переосмислення традицій римського права складається жорстка, корпоративна суспільна система, в якій кожен член суспільства через належність до певної корпорації знаходить сукупність законних, а тому непорушних і безумовних прав, обов'язків і свобод. Поступово ці права розширювалися й наповнювалися змістом. Етап за етапом європейська людина впевнено виділялася зі свого соціального, корпоративного, культурного контексту і перетворювалася на автономну особистість, повністю індивідуалізувавшись в епоху Реформації.

Цілком іншого характеру набув розвиток на Сході. Тут складалася культура, в якій людина була розчинена в соціальному абсолюті. Невиокремленість особистості – одна з найголовніших характеристик візантійського соціокультурного організму. Придушення неминучих тенденцій до автономізації було закладено на всіх рівнях культури.

Річ у тому, що типологія домінуючої ментальності задає соціальні форми суспільства. Виокремлення особистості є наслідком, соціальною експлікацією розпаду синкретичної свідомості. Раціонально–дискусійне мислення, розвалюючи міфологічну цілісність, дає змогу окремій людині сформувати самодостатній автономний космос. Відбувається неминуча суб'єктивація людини, яка знаходить свій вияв у сис-

темі соціальних відносин. Православ'я наділяє нерозділений стан свідомості вищою цінністю. Нормативний у культурі суб'єкт протиставляється розсудливому аналітичному світосприйманню.

Якщо в європейській культурі послідовно утверджувалась апеляція до раціональних аргументів, до судження як базису духовної позиції особистості, то православ'я апелювало до ритуальних моментів, до ритмічно відтворюваних сугестивних процедур, заснованих на навіюванні й наслідуванні колективного переживання, яке є надзвичайно важливою категорією у православному культурному космосі. Колективне релігійне переживання сприймалось як експлікація істини і замінювало собою дослідження й доведеність останньої. Все це можна об'єднати в поняття «культ». Культ – гра в особливу роль. Дивуючи уяву варвара, ритуали стали ідеальним механізмом відтворення ментальної та соціальної нерозділеності.

У цьому зв'язку варто згадати поняття «соборність», яке осмислює одну із найважливіших і найстійкіших характеристик православної свідомості. Соборність можна трактувати як містичне єднання правовірних у часі і просторі. В ідеї соборності глибоко архаїчне, родоплемінне світосприймання, що мислить рід як єдине ціле, яке пролягає з минулого в майбутнє, об'єднане з почуттям містичної єдності всіх віруючих у ритуали. Ідея соборності – концепт, який тотально протистоїть автономному особистісному світосприйманню. Крім того, згідно з цією ідею, світ досконалий, він багатогранний, але гармонійний, тобто поліфонічно неподільний. Якщо роз'єднати щось у цій гармонії, світ помре, гармонія загине. Чи варто після цього запитувати, чому Україні так важко дається нині розподіл влади. Соборна уява про світ століттями виховувалася православ'ям. З ідеї соборності випливають і деякі інші особливості уявлення про світ. Так, для західної раціоналістичної свідомості очевидно, що частина є лише елементом цілого, частина не може дати уявлення про ціле, тільки склавши всі частини, можна дістати уявлення про ціле. Здавалося б, хіба можна розуміти інакше? Виявляється, можна. У православ'ї і ціле, і частина цього цілого мають повний, однаковий набір ознак. Вони тотожні за суттю, різняться лише масштабом, ступенем. Таке уявлення випливає з наступного: якщо частина містить у собі лише окремі елементи цілого, то вона неповна, отже, порушується гармонія світу. Здавалось би, бог з ними, з цими релігійними тонкощами розуміння світу. Що нам до них? Однак не будемо поспішати (наприклад, ради: Верховна Рада і місцева рада – одні і ті ж структура й функції, різниця лише в масштабі). Православ'я впливало не лише на культуру, а й на суспільно–політичне життя.

І ще один дуже важливий момент. Цивілізація Заходу створила завершену троїсту модель всесвіту. В ній космос уявлявся у вигляді трьох сфер: божої, диявольської і проміжної – людської. При цьому остання має надзвичайне значення, оскільки створює реальний культурний простір свободи у всіх її виявах. Серединна сфера – це самоцінний простір, який володіє власним достоїнством самореалізації, соціально–культурного прогресу і людського буття. Троїста модель культури психологічно пов'язана з відчуттям закоріненості людини в космосі.

Наслідувана Київською Руссю, а відтак Росією, у складі якої з кінця XVIII ст. опинилась Україна, візантійська модель космосу складається з двох зон – небесної (сакральної) і диявольської (низинної). Звідси фундаментальна незавершеність культури, а тому напружений, дуалістичний її характер. У цій картині світу сакральна зона територіальне збігається зі сферою Влади і Церкви. А сфера цивільного життя виявляється у зоні диявольській. Ця фундаментальна особливість нашого життя реалізується в конкретних прикладах.

У Західній Україні, де більше сповідується греко–католицизм і католицизм, ніж православ'я, ми бачимо картини доглянутого людського побуту, які поступово на схід і далі на Лівобережжя змінюються часом кривими огорожами чи не завжди охайними дворами. Це наочний приклад зміни двох ментальних культур, про що мовилося вище. Коли поряд із храмом, що увібрав у себе величезну працю і на спорудження якого потрачено величезні кошти, сиротіють вбогі хати, де живуть люди, які жертвували на храм і будували його, ми маємо справу з тим самим.

Зверну увагу ще на одну вкрай важливу різницю між Заходом і Сходом. В історії людства відпрацьовані дві моделі регуляції. В одній із них фундаментом соціальної регуляції є право. При цьому право розуміють як головну суспільну конвенцію, як всезагальний і непорушний регулятор. Воно незмінне, має всезагальний характер, тобто зрівнює всіх і вся, гарантує кожній людині деякі безумовні, невід'ємні права і трактує її обов'язки. У межах суспільства право сакралізується і переживається як найбільш значна соціальна цінність. У рамках цієї моделі всі соціальні групи, владні структури змушені існувати і досягати своєї мети в межах права.

У другій моделі в основі соціальної регуляції лежить ієрархія, тобто влада. При цьому вона усвідомлюється як онтологічно істинна сублімація, що виявляє себе як втілена воля. Сакральна влада також породжує право (однак воно має інструментальний характер), спрямована зверху вниз, причому джерело права – Влада–перебуває поза і над правом. Влада – джерело істини, тотожна істині. Водночас, сама Влада не підлягає моральній оцінці. Моральні регулятиви діють на горизонтальному рівні і зверху вниз. Будь–яке звинувачення носія влади межує з єретизмом. Вища Влада, в принципі, поза оцінками.

Статус буденного життя, тобто місце і роль цінностей окремого людського життя, радостей – один із ключових моментів, що визначає обличчя культури. Соціальний ідеал, що утвердився у православній культурі, може бути охарактеризований як аскетичний. Єдине виправдання багатства – високий соціальний статус, владі необхідно бути сяючою. Звідси споживання, його рівень строго статусні. Намагання досягнути своїми силами багатства, що не відповідає соціальному статусу, «не по чину», натикається на гнівний осуд.

Окремої, повністю виокремленої особистості в православній культурі бути не може. Кожен суб'єкт усвідомлює себе лише як частину соціальної спільноти – громади, православного світу, трудового колективу, общини, роду, сім'ї. Притаманний людині нахил до особистого виокремлення розглядається як гріховність і придушується як нею самою, так і її оточенням.

До початку феодальної роздробленості Київської Русі всі охарактеризовані особливості візантійського православ'я міцно прижилися у східнослов'янских душах з кінцевим утвердженням цезарепапізму.

Таким чином, стає очевидним консерватизм православ'я порівняно з католицизмом, а надто – з протестантизмом, оскільки православ'я не пережило періоду реформаторства, воно не несе в собі реформаторського потенціалу. І всі його особливості (незважаючи на те, що православна церква в Україні порівняно з російською мала певну своєрідність під впливом католицизму) тією чи іншою мірою притаманні українському православному населенню. Важливо підкреслити, що належність особистості до певної конфесії, незважаючи на глибину віри в Бога, – православ'я, католицизму чи протестантизму – визначає певний культурно–ідеологічний стереотип цієї особистості. Для України це характерно, особливо після

того, як з початком XIII ст. почали відбуватися зміни в долі давньоруських земель. Вони зазнали західної (католицької) і східної (татаро–монгольської) експансій, що спричинило зруйнування єдиної соціокультурної цілісності і визначило дві лінії розвитку. Західні й південно–західні землі, входячи до складу Польсько–литовської держави, були периферією Європи.

Землі Північно–Східної Русі з часом оформились у централізовану державу, в творенні якої не останню роль відіграли монголо–татари, які принесли з собою всі атрибути східної деспотії й азіатського способу виробництва. Православна культурна парадигма також відігравала не останню роль у творенні державності. Отже, можна сказати, що Росія – це симбіоз візантійського православ'я і деспотії з азійським способом виробництва, про що неодноразово мова йшла вище.

Будучи західною окраїною Київської Русі, південно–західні землі не раз ще до входження до складу Польсько–Литовської держави втягувалися в проблеми західноєвропейського суперетносу, що обов'язково призводило до зіткнення з католицькою церквою. І як наслідок, уже в XIII ст., про що вказувалося раніше, ставилося питання про унію між православною та католицькою церквами. З входженням цих земель до складу Польсько–Литовської держави починається поширення католицизму, а в 1596 р. була укладена Брестська церковна унія, в результаті чого уніатство у своїй основі несло для тієї частини українського населення, яке сповідувало його, прозахідне світосприймання. З цього приводу мені хотілося б висловити деякі міркування.

Брестська унія, яка стала початком існування греко–католицької церкви, спровокувала появу нової для східних слов'ян етнокультурної стратегії, одним з аспектів якої було нове трактування історії. Перша половина XVII ст. – це час жорстких суперечок в інтелектуальному світі України з історичної проблематики. Вершиною її змістовного розвитку стала полеміка між представниками двох лідируючих культурних центрів того часу – уніатського Віленського монастиря Святої Трійці Базиліанського ордену і православного Києво–Печерського монастиря з Єпифанієвським братством при ньому. Архімандритом першого з 1617 р. до 1627 р. був Лев Кревза, другого – з 1624 р. до 1627 р. – Захарій Копистенський. Книга Л.Кревзи «Захист церковної єдності» (1617 р.) і відповідна на неї книга З.Копистенського «Палінодія» (1617 – 1627 рр.) були результатом колективної творчості двох центрів, кожен з яких обґрунтовував свою історичну концепцію. Важливе питання з історії того часу – про причини того, чому саме Брестська унія сформувала нову історичну кон'юнктуру, адже унійні собори бували і раніше, однак залишалися тільки фактами церковної історії, не перетворюючись у могутній фактор культурних змін. Без сумніву, що укладена в такому вигляді унія (більша частина тих, хто її готував, майже зразу ж виявилися в жорсткій опозиції до неї ж), хоча й не відображала очікувань переважної більшості церковних ієрархів, знайшла все ж таки для себе стійку основу в певній частині українського суспільства тих років. Однозначно, що між уніатами і православними пролягла якась чітка культурна межа, якої раніше між православними народами не було. Навряд чи можна визнати достатньою відповідь, що соціальною базою уніатства була полонізована, а значить вестернізована частина населення. Вона досить неповна. Думається, що треба звернути увагу на культурну специфіку тієї епохи, яка настала з кінця XVI ст. в Речі Посполитій. Це час поширення барокового стилю, причому стилю, без сумніву, великого, в плані своєї культурної всеосяжності. Можна сперечатися чи був цей стиль для українського суспільства «імпортним», чи

були глибокі внутрішні причини його формування, лише «заправлені» західними впливами, але без сумніву, що він став для нього на довгий час пануючим, вплинувши на характер всього світогляду[221]. Висловлю припущення, що розглядувана межа була, головним чином, межею поширення в суспільстві нових умовиводів, середньовіччю невідомих. А вони надзвичайно впливали і на зміну в сприйнятті минулого, і, відповідно, на формування нової стратегії його зображення. Це відноситься, в цілому, до проблеми впливу «світоглядних стилів» (термін О.Ф.Лосєва) на зрушення в історичній самосвідомості суспільств.

У центрі барокової картини світу стоїть людська особистість, яка роздирається пристрастями і мирськими силами, а серед найбільш актуальних тем фігурують такі, як Vanitas, Theatrum mundi. Підкреслювалася хаотична, ірраціональна сторона психіки. Культ сліпої фортуни руйнує і середньовічний, і ренесансний міф про доцільність світового розвитку, його місце займає ідея кругообігу речей, випадковості подій.

«Палінодія» – це, на мій погляд, типова середньовічна історія. Її предмет – дух, з висоти якого пояснюються і оцінюються всі факти. Історія для нього – це свідчення єдиної істини, що розкривається Богом у часі. Її автор оцінює людей за такими критеріями: чи впала на них Божа благодать, чи ні, благочестиві вони, чи ні. Звідси настільки характерна індивідуалізація персонажів. Суб'єктами історії у «Палінодії» виступають, взагалі, не окремі люди, а народи в цілому. Вся історія земна має своїм відображенням і обґрунтуванням небесне «Царство православних», яке мислиться як таке, що складається з певного числа ангелів правовірних народів, при тому кордони повноти його константи і не передбачають входження в Царство всього людства. Так, обернення народів Римської імперії у християнство було наслідком відпадіння від Царства Євреїв[222], а обернення «народу руського» і всіх слов'ян – відпадінням латинян, що були, на погляд Копистенського, нащадками проклятого Хама[223]. Земне відображення цього Царства – Церква, а тому і кордони церковні, порушення яких з боку Риму він так засуджує, вважаються йому єдино важливими, на відміну від політичних: те, що над його народом володарює польський король, його ніскільки не тривожить, він навіть визнає Річ Посполиту («Ляцкое королевство») батьківщиною для «народу руського»[224].

У світовій історії він, як і властиво середньовічному історіографу, виділяє хронологічні етапи, що мають своє особливе духовне змістовне наповнення. Вся історія після Різдва Христового і його тисячолітнього царювання ділиться ним на періоди по етапам «розв'язання» Диявола: 1000 – 1600 – 1666[225]. На ці дати нанизується вся історія, яка зображається як священна – світським подіям у ній нема і не може бути місця. Час цієї історії є синтезом категорій часу сакрального і мирського, що забезпечується розумінням всього земного життя як історії спасіння. Все людство він ділить, за пророцтвом Захарія, на три частини, кожна з яких володіє своєю духовною характеристикою, своєю особливою роллю[226]. Абсолютною парадигмою всіх історичних явищ середньовіччя є есхатологія. Копистенський живе в «останні дні» (близькі до останнього 1666 р.), і есхатологічне сприйняття світу та історії у нього вкрай напружене.

Зовсім інший тип історичного мислення у Л.Кревзи. Для нього історія – це вже не настільки однозначно детермінований Божою волею хід подій. Головним діючим суб'єктом у нього є вже людина. Вся історія пояснюється ним через боротьбу злих і добрих засад у людях. У центрі історичної картини стоїть особистість, що роздирається пристрастями, і весь хід історії набуває драматичного відтінку. Фотієва

схизма пояснюється тим, що він католицькі догмати «зі злості за помилки сприйняв»[227]. Керуларієва схизма є для нього тільки проявом людської нестриманості, злоби і ненависті[228]. Якесь сакральне пояснення цим подіям, їхньої зумовленості й обґрунтованості в Божих промислах він не шукає. Більше того, важливою рисою, що визначає поведінку для людини, є для Крези рівень її освіти. «Злість» постійно йде для нього поруч з «невченістю». Патріарх Векш, що був, на погляд Кревзи, ініціатором Ліонського собору у відновленні церковної «єдності», був у той час «першим» у науці в Греції[229].

А ось підпорядкування більшості руських митрополитів патріарху–схизматику пояснюється у нього їхньою «простотою» і «невченістю[230]» або ж корисливістю. Зате, ті руські митрополити, які, на погляд Кревзи, підтримували церковну єдність, як правило, відрізняються високою вченістю[231]. Ця впевненість, що «погані» вчинки люди роблять через незнання, добре ж освічена людина здійснювати їх може тільки у зв'язку з поганими почуттями – це вже риса новочасної культури. Вся історія постає тоді в іншому світлі. Якщо головний принцип середньовічної історіографії у тому, що не людина володіє історією, а історія, як промисел Божий, володіє людиною, то у Кревзи все вже навпаки – все залежить від людини, з її пристрастями і просвітницьким розумом. Це, дійсно, бароковий погляд на історію. При такому підході абсолютно інакшим уявляється і погляд на минуле, теперішнє і майбутнє. Для Копистенського кожна подія минулого має, крім свого буквального змісту, ще і зміст більш глибокий, духовний, свій певний сакральний статус, передбачений усім змістом священної історії, яка розглядається як текст Божественного Одкровення, свого розшифрування, свого духовного розпізнання. Минуле ніби продовжує існувати і зараз, визначаючи собою, як проявлення вічності і Божої волі, і теперішнє, і майбутнє, «минуле не стає абстракцією»[232]. Для Кревзи минуле – це випадковий ланцюг подій, розвиток яких можна направляти відповідно до людського розуму. Тому минуле для нього вже не володіє властивістю однозначного визначення теперішнього, не є символічним текстом. У ньому може бути багато помилок,що викликані людською недосконалістю, які необхідно виправляти. Бог перестав володіти часом, і події вийшли з його підпорядкування. Це виявляється і в тому, що, на відміну від Копистенського, який описує досить гомогенний історичний процес без поділу його на священну і мирську історії, у Кревзи присутнє зображення історії чисто церковної, відірваної від абсолютно іншої – світської. Якщо для Копистенського теперішнє – це вже до певної міри відлуння минулого, а через нього і вічності, то для Кревзи воно є випадковою крапкою в потоці часу з «аплікованими» на ньому подіями і як таке є початком ще невідомого майбутнього. «На заміну» вічності – в теперішньому «приходить віддалена історія»[233]. Майбутнє – це те нове, що принесуть люди в історію. Воно ще невідоме. Для Копистенського ж майбутнє – таке свідчення вічності, як і минуле, такий же прояв Божого промислу, воно визначене завчасно і лише як таке має зміст. «Майбутнє, яке знаходиться в руках Бога, вже є до певної міри і теперішнім»[234]. З цим пов'язано і те, що можна побачити його уявлення про майбутнє, що приводяться ним на основі пророцтв і власних здогадок про Божі задуми[235]. У Кревзи ж ніде немає про майбутнє нічого. Він може лише пропонувати шляхи його розвитку. Тобто в цій не згадці майбутнього ховається не ігнорування його, а навпаки, – спрямованість у майбутнє. Копистенський живе в есхатологічному часі – Страшний суд для нього ось–ось почнеться, а можливо і вже почався: «абовем час ест, абся суд почас от дому Божого»[236]. Есхатологія надає сакральний зміст

усій часовій течії. У Кревзи ж тема Страшного суду зовсім відсутня. Однак це не означає, що він про нього не думає. В бароко тема Суду є однією з ведучих. Але в минуле відійшла есхатологічна напруга свідомості, відчуття близькості Судного дня. Його наближення вже не є змістом часу.

Варто, однак, сказати і про обмеженість висновків про бароковість Л.Кревзи. Його твір бароковий за своїм світосприйняттям, але своїми формальними критеріями він стилю не відповідає. У ньому немає необхідних взаємного відображення і перегукування елементів композиції тексту, непрямого подання матеріалу, використання барокових алегорій і порівнянь. Я б назвав це стихійною, тому що вона ще не усвідомлена самим Кревзою. Таким чином, думаю можна зробити висновок про те, що уніатська концепція історії заснована на характерних особливостях новочасного (на той час конкретного барокового) сприйняття світу, людини і часу. Це той випадок, коли «середньовічній аксіоматиці протистояла аксіоматика нового часу»[237]. Новий стиль мислення, швидко поширюючись у свідомості українського православного населення в контактній зоні культурного кордону, тоді ще не міг по–справжньому виразитися в ортодоксально–православному контексті (він адаптував бароко тільки у другій половині XVII ст.), а тому знаходив своє вираження у спробах чудернацького синтезування західноукраїнської культури із західною, посттриденською польською культурою, яка вже засвоїла новий стиль. Те ж саме можна сказати і відносно специфіки постбрестського уніацтва – це висновок про його принципову ментальну відмінність від уніатства попереднього, яке було ще чисто середньовічним явищем і яке не співпадало з настільки серйозними змінами в загальній канві культури, що не мало ще революційного характеру і відповідних культурних наслідків.

Таким чином, можна зауважити, що історія України цього часу – історія європеїзації з певним протиставленням Західній Європі. Подібна ситуація має свою парадоксальну діалектику. Одна з фундаментальних форм діалогу двох культур, що реалізована в історії, – взаємодія через конфлікт. Війни і політичне протистояння ведуть до інтенсивного запозичення у супротивника значних культурних елементів.

Культура, яка засвоює нові елементи через конфлікти, збільшує свою агресивність у міру засвоєння чужого матеріалу. Інокультурний матеріал дестабілізує її, і суспільство, ініційоване запозиченням, з іще більшою енергією кидається в бій. У момент максимального засвоєння інокультурного матеріалу, тобто перед самим частковим переродженням суспільства, що модернізується, протистояння досягає апогею. Відтак відбувається трансформація.

У цілковитій відповідності з описаними закономірностями розвивалися взаємовідносини України і Польщі в XVI–XVII ст. Підтвердженням цього є, наприклад, те, що з XV ст. українські міста отримали привілеї на самоуправління – так зване магдебурзьке право, згідно з яким вони мали незалежний суд та правові норми участі мешканців цих міст у суспільному житті.

З цього приводу відомий історик І.Огієнко пише, що «всі міста на Вкраїні за старі часи мали повне самоврядування: всі урядовці, всі чиновники були виборними, вибирались з самих громадян і завше одповідали тій громаді, що їх поставила»[238]. У цьому випадку цікавий той факт, що простий народ України, хоча тільки у містах, але все ж мав виборчі права і певний досвід політичного життя. Слід звернути увагу ще на такий момент, що стосується особливостей формування політичної культури українського народу. Так, перебуваючи під Польщею, він не міг не зазнати впливу

польських політичних традицій XVI–XVII ст., коли ухвали сейму приймалися на засадах консенсусу, тобто меншість мала право не допустити затвердження обговорюваного закону. Ці особливості польського права переносилися на правове та політичне життя козацької республіки, створеної Б.Хмельницьким під час боротьби за незалежність від Польщі у XVII ст.[239]. Не залишалася незмінною і православна церква, особливо екуменізм П.Могили, про що вже йшлося, а це у свою чергу наближало в деяких питаннях православну церкву до католицької і сприяло індивідуалізації українського народу.

В кінцевому результаті відбувається певна трансформація православної церкви, яка стає національною і захищає інтереси українського народу, запозичуючи з католицизму деякі елементи власного самоутвердження.

Під впливом Західної Европи через Польщу в Україну проникає наука, культура, освіта. Варто згадати хоча б Києво–Могилянську академію, яка за рівнем свого статусу не поступалася західноєвропейським навчальним закладам, чи пункти в Гадяцькому трактаті з Польщею 1658р. про відкриття в Україні двох університетів, про свободу викладання, свободу дослідження, свободу друку – навіть у сфері церковних справ; ті ж самі вимоги містяться в інструкції гетьмана Дорошенка своїм послам для переговорів з поляками в 1670 р., де говориться про заснування гімназії для української молоді і тієї ж свободи друку і наукових досліджень. Українську молодь, дітей не тільки старшин, а й простих міщан і козаків, починаючи з кінця XVII ст., можна було зустріти в Геттінгені, Бреславі, Кенігсбергу, Лейпцігу, Аугсбургу, Штутгарті, Берліні, Кілі, Страсбурзі, Парижі, Лейдені, Римі, де вони навчалися у тамтешніх університетах, колегіях, академіях. До цього можна додати, що ревізія 1748 р. зареєструвала на території тільки семи полків Гетьманщини 866 народних шкіл (1 школа припадала на 746 душ населення), а також введення на початку XVIII ст. обов'язкового навчання козацьких дітей і «військової екзерциції[240]. Таким чином, опинившись у сфері впливу західноєвропейського субетносу, український народ сприймає частково його культуру, а отже, й ментальність, найголовнішою ознакою якої було набуття рис вже згадуваного індивідуалізму.

Забігаючи наперед, зазначимо, що український індивідуалізм нині є однією з головних причин тих проблем, які існують між Україною і Росією. Ось той принцип стереотипу поведінки, що визначає етнос: «ми» не «ми». Це певною мірою не стосується Східної України, яка перебувала у сфері впливу Російської імперії довше, ніж Правобережна і Західна, і там, звісно, переважає колективістська форма свідомості. Звідси й сумнозвісна орієнтація населення цих областей на Росію. Але трагедія України в тому, що через історичні обставини вона опинилась у сфері впливу двох культур, двох цивілізацій: західної і східної, які наклались одна на одну. В цьому полягає певна незавершеність української культури. Франція завжди була в центрі латинського Заходу, і тому питання, в чому сутність Франції, мало кого хвилювало. А Україна втягувалася то в один всесвіт, то в інший. І виникали сумніви: навколо якого сонця ми рухаємось – Західного чи Східного? Для Західної Європи характерне уявлення про лінійний, швидкоплинний час, який складається з трьох ступенів:

– *Минуле*. Воно відійшло, у ньому нічого не можна змінити, з нього лише можна брати уроки.

– *Теперішнє*. Людина – активно діюча особа в теперішньому, вона може і повинна впливати на хід подій, на життя суспільства.

– *Майбутнє*. Воно лише передбачається, воно невідоме, але людина своєю активною діяльністю в теперішньому може тією мірою, якою їй це доступно, підготувати майбутнє.

У суспільній свідомості панує впевненість у необхідності постійного розвитку, прогресу, руху вперед. У західному християнстві, як системі духовних цінностей, закладена ідея прогресу, необхідності постійного розвитку й удосконалення суспільства та людини. Достатньо звернутися до біблійної оповіді про Мойсея, який вивів єврейський народ з єгипетського полону. Втеча з полону – це рух у часі, рух від рабства до свободи, від нерівності й гноблення до рівності та Божої обраності. Життя, дане людині, згідно із західним християнством, розглядалось як своєрідний кредит, який потрібно буде повернути з відсотками. Від людини вимагалося витратити життя на вдосконалення себе і навколишнього життя. Після смерті вищий суд повинен віддати кожному за його заслуги. Суспільно визнана необхідність постійного розвитку, руху вперед перетворила інновацію, нове, взагалі, на вищу цінність. Західне суспільство пронизане пристрастю до оновлення.

Для цього типу цивілізації характерна в буквальному розумінні ідеологія індивідуалізму. Пріоритет особистості, її інтересів безумовний. Індивідуалізм – це тип поведінки, який має соціально–психологічну та ідейно–світоглядну вмотивованість. Акцент робиться на самоцінності індивіда, на його свободі, автономії, на праві самому визначати напрями своєї діяльності. Індивідуалізм передбачає багатоваріантність поведінки, в тому числі політичної. Отже, політичний плюралізм, характерний для суспільств західного типу, має свої витоки в індивідуалізмі.

Важливо, що суспільна свідомість сприймає світ у реальності, вона раціональна, вільна від тиску релігійної догми у вирішенні практичних питань.

Усі ці та інші моменти в процесі історичного розвитку дали змогу утвердитися рисам, що характеризують західну цивілізацію:

- високе моральне значення праці та її результатів;
- ринок як спосіб функціонування економіки та її регулятор;
- класова структура суспільства, розвинуті форми класової організації;
- наявність розвинутих, незалежних від влади (горизонтальних) зв'язків – економічних, соціальних, культурних, духовних – між індивідами, сім'ями, господарськими одиницями і, як наслідок, наявність громадянського суспільства.

...А на Сході Росія – з її східним типом цивілізації, що, як уже зазначалося, сформувалася внаслідок симбіозу візантійського православ'я і особливостей монголо–татарської державності. Крім того, слід додати, що у православ'ї слабше, ніж у західному християнстві, виражена ідея прогресу. Спочатку християнський символ віри був сформований на основі Євангелій (Новий Заповіт). Відтак західне християнство розширювало символ віри. Православ'я довгий час орієнтувалося, передусім, на Євангеліє, а ідея прогресу найяскравіше виражена в Старому Заповіті. Релігійні православні діячі постійно підкреслювали цю різницю. Архімандрит Іларіон писав: «Ідея православ'я є не прогрес, а перетворення... Новий Заповіт не знає прогресу в європейському розумінні цього слова, а в розумінні руху вперед в одній і тій же площині. Новий Заповіт говорить про перетворення сутності і про рух внаслідок цього не вперед, а вгору, до неба, до Бога»[241]. Православ'я орієнтувало людину на духовні перетворення, стимулювало потяг до самовдосконалення. Це сприяло появі такого феномена, невідомого західному християнському світові, як духовність. Але при цьому православ'я не давало стимулів до соціального і суспільного прогресу, перетворення реального життя людей.

Щодо особливостей східного суспільства, то воно, передусім, побудоване на принципах колективізму. Особисті інтереси цілком підпорядковані суспільним: общинним, державним. Соціальні ролі в суспільстві були жорстко закріплені, і зміни у становищі його членів суворо контролювалися. В суспільстві східного типу є багаті, є бідні, але немає власності як вироблюваного і примножуваного капіталу. Поняття приватної власності не існувало. Мова могла йти про колективне (община, плем'я, корпоративне об'єднання) право на користування, володіння ресурсами (водою, землею тощо). Верховним власником всього була держава, влада. Належність до влади (посада) опосередковано давала право на власність. Але це не була приватна власність. Спроба приватизації власності не допускалася. За приватними особами визнавалися лише права на володіння, в деяких випадках – права на дрібну власність, переважно житло і господарство, а також на рухоме майно, але й у цих випадках майнові права приватних осіб не мали чітких правових гарантій. Особливості такого суспільства сформувалися під час опричнини. Головним її підсумком Р.Пайпс вважає «ліквідацію інституту приватної власності на землю – економічної основи для розвитку громадянсько–правового суспільства. Введення обов'язкової служби для всіх землеробів означало... скасування приватної власності на землю. Це відбулося саме в той час, коли Західна Європа рухалась у протилежному напрямку. Після опричнини приватна власність на землю більше не відігравала в Московській Русі скільки–небудь значної ролі»[242]. Перемога помісного землеволодіння, а точніше, помісно–державного над вотчинним, внаслідок активної репресивно–каральної політики держави, означала, насправді, зміцнення власності царя на всю землю. Певні відходи від суспільства східного типу в Росії почалися тільки за Катерини II, хоча лише проведення буржуазних реформ у другій половині XIX ст. поклало початок поступовому її входженню до європейської цивілізації. Та на перешкоді цьому став прихід до влади більшовиків, які, по суті, відродили всі ознаки східної деспотії і відповідного їй типу виробництва – азійського. Східне суспільство побудоване на особливому типі зв'язків, які мають виключно вертикальний характер (відносини підданства). Горизонтальні, незалежні від влади зв'язки (економічні, культурні, політичні) відсутні. Всі зв'язки вертикально замкнуті на прошарок управлінської бюрократії, яка, у свою чергу, замкнена на одноосібного правителя. Влада одноосібного правителя нічим не обмежена, і він розглядався як намісник Бога на землі. Незалежно чи це цар, чи генеральний секретар КПРС. У такому суспільстві розвиток відбувається циклічно. Його історичний шлях графічно можна зобразити у вигляді пружини, де кожен виток – це один цикл розвитку, крок від одного витка до іншого – поступальний рух.

Культурний світ, цивілізацію можна порівняти зі всесвітом: Україна, примикаючи то до одного, то до іншого, ніби кочує галактиками. Князь Ігор Святославович, герой «Слова...», на три чверті – половець, вільно розмовляв мовою своєї матері і бабусі, а в самому «Слові...» більше тюркізмів, ніж галицизмів у Нечуя–Левицького. Як поєднати степову волю запорозьких козаків, що в архетипах колективного несвідомого виявляє себе в нашій психіці, протестантську і католицьку етику та візантійський канон, російсько–більшовицький деспотизм і європейське почуття свободи?

Культура є вираженням індивідуального початку кожного соціуму і обов'язково має своє ядро. Ядро культури виробляється віками і знаходить стійкість і міцність у соціокультурному – генетичному – апараті. Воно визначає і спосіб реагування со-

ціуму на інновації. Воно, відповідно, забезпечує адаптаційні механізми, можливість пристосування до умов, що змінюються, матеріального і духовного буття даної спільноти. Ядро культури має високу стійкість, оскільки оточене особливим захисним культурним поясом. Він складається з системи соціальних, поведінкових, моральних та інтелектуальних реакцій на всі види акультурації. Захисний пояс перешкоджає зворотній дії на ядро культури з боку зовнішнього культурного середовища, захищає це ядро від руйнування і трансформації.

Коли говорити про Україну, то її ядро саме і виявилося нестійким, особливо захисний пояс. Тут необхідно врахувати такий момент. Якщо менталітет – це колективне несвідоме, яке, на думку К. Юнга, є «всеконтролюючим відбитком наших предків, починаючи з незапам'ятних часів як відлуння доісторичних подій, до якого кожне століття додає низку своїх змін і відмінностей»[243], то зрозуміло, що те первинне колективне несвідоме в українського народу було сильнішим, ніж набуте (у складі Польщі), бо початкові архетипи (а їх є стільки, скільки є типових життєвих ситуацій)[244] як «передіснуючі форми колективної підсвідомості»[245] пов'язували його з усіма східними слов'янами, нашаровуючись на єдину, сформовану в Київській Русі православну культуру як форму «колективної ментальності»[246]. Звідси стає зрозумілим, чому Б.Хмельницький разом зі своїм оточенням звертав свій погляд до Росії, яка на той час вже мала свою східноорієнтовану, сформовану культуру, не знаючи, що для України це матиме катастрофічні наслідки.

Опинившись у складі Росії, Україна поступово втрачає свою самобутність в усіх сферах суспільно–політичного життя, перетворюючись на її провінцію, а розвинутість української культури слугує підсиленням, через інновації, російського культурного ядра.

Проголосивши себе третім Римом, Росія найбільше боялася, щоб Україна не претендувала на спадкоємництво Київської Русі. Цим і пояснюється та особлива політика русифікації, яка проводилась щодо українського народу «Великоросія з часів Івана III вважала себе прямою спадкоємницею Стародавньої Русі, добиваючись єдності всього православного населення під егідою російської церкви і російської держави, не визнаючи включно до 1913 р. права українців на свою самобутність. Вони вважалися частиною російського народу, а їхня мова – діалектом російської. Тому бажання розвивати національну культуру в Україні придушувалося жорстокіше, ніж в інших регіонах, русифікаторська політика була очевидніша Ще до революції тут були створені могутні російськомовні анклави, які істотно впливали на долю цього народу»[247]. Ще активніше ця політика проводилася за радянських часів і була спрямована на цілковите знищення українськості. У зв'язку із сказаним, кілька слів щодо церкви. Після того, як у 1686 р. київський митрополит був поставлений під зверхність московського патріарха, церква почала всіляко підтримувати царський режим в Україні. Розпочалася безупинна асиміляція національних форм побуту, традицій, звичаїв українського народу, що знайшло своє відображення у зрусифікованій обрядово–культовій практиці церковного життя. Церква стала твердинею суспільного консерватизму та антиукраїнських настроїв, а в даному випадку ще й носієм нецивілізованої національної ідеї.

Водночас, у Західній Україні, яка перебувала у складі Австро–Угорщини, українському народові, як це не дивно, значною мірою допомогла зберегти свою індивідуальність і остаточно не відійти від західної культури саме греко–католицька церква. «Уніатське духівництво залишилось єдиним репрезентом етносу, стоячи на

сторожі мови, традицій та особливо віри, що стала ознакою ідентифікації «Ми» українського»[248].

Опинившись у двох імперіях, що несли в собі полярні культури, становище українського народу було катастрофічним: його культурне ядро розщепилося також на дві підкультури: ту, що перебувала в західноєвропейській, і ту, що перебувала в російській, в основі якої лежала відповідна форма державного устрою, суспільних і культурних відносин, вона охарактеризована в першому розділі.

З погляду психоаналізу розщеплення – це, по–перше, розпад відносин з оточуючим світом і, по–друге, знищення зв'язку з самим собою.

І дійсно, український народ як цілісність не сприймався практично ніким. В Австро–Угорській імперії – це русини, в Російській – малороси. Навіть після здобуття Україною незалежності мало хто знав про таку державу, а якщо і знав, то як про частину Росії. Та й нині чи можемо ми, українці, сказати, що нас сприймають всерйоз? Коли й сприймають, то, передусім, в геополітичному плані, як передній плацдарм Європи перед Росією.

А щодо знищення зв'язку з самим собою, то, перебуваючи у складі двох імперій, зв'язок між українським народом як єдиним цілим розірвався. Це підтверджується прикладами першої світової війни, в якій українці воювали по різні боки фронтів, убиваючи один одного в інтересах інших. А чи існує повне взаєморозуміння сьогодні між українцями Заходу і Сходу? Мабуть, ні. Відомий учений Кліфорд Герц пояснював криваві події 1965 р. в Індонезії тим, що ця країна – спадкоємниця одразу кількох цивілізацій, які не цілком поєдналися в єдине ціле, і тому часто індонезійці ставляться один до одного так, ніби вони належать до ворогуючих племен. Україна – не Індонезія, але дещо з характеристики Герца до неї підходить.

6.9. Психологічна особливість українців Галичини, Наддніпрянщини та Лівобережжя

Український народ у процесі його розвитку супроводжували: з одного боку, поглиблення відносної національної єдності, з іншого – «певні відмінності у психіці, культурі, політичному та економічному способах життя».

Протягом століть Галичина належала до іншої держави, до іншої церкви, ніж Велика Україна, і жила під іншими (переважно польськими і німецькими) культурними впливами. М.С.Грушевський зазначав, що якби Галичина і Велика Україна не піклувалися кожна про зближення, а пішли своїм шляхом, то за 20–30 років вони утворили б дві різні національності на єдиній етнічній основі, як серби і хорвати – дві частини сербського племені, що внаслідок політичних та релігійних обставин спромоглися розійтися до повного відокремлення. Наддніпрянці – це переважно люди східноєвропейської культури і свідомості. Вони, хоча й відрізняються від росіян, проте з останніми їх єднає дуже багато: спільність історичної долі, війни, трагедії і перемоги, релігія і культура, оскільки 10–12 і 7–8 поколінь українців відповідно на Лівобережній та Правобережній Україні формувалися разом із росіянами і у складі Російської імперії. Сучасне покоління зрілих галичан, життя дідів і навіть юність батьків яких проходили у складі Польської та Австро–Угорської держав, хоча й проживало в СРСР, проте його світогляд генетично формувався і рівнявся на західноєвропейську – австро–німецьку та польську культури, звичаї і традиції. Галича-

ни зазнали багатовікової асиміляції і виробили навіть типово західноєвропейські, щоправда з українським підґрунтям, культурні, релігійні та побутові традиції. Це зменшує можливість для наддніпрянців у сучасній державній політиці стати на бік галичан і навпаки.

Двоякий вплив на українське державотворення мало також існування та діяльність греко–католицької церкви в Галичині. З одного боку, залежна від Ватикану уніатська церква в Галичині формує універсальний західноєвропейський католицький менталітет, який докорінно відрізняється від православного візантійського менталітету Наддніпрянської України. З іншого боку, за часів панування Польщі, особливо в міжвоєнний період, саме належність до греко–католицької церкви ідентифікувала національну належність українців Галичини, на відміну від польського римо–католицизму, зберігала українську окремішність у Галичині. Звісно, що остаточне оформлення української нації, яке припадає на другу половину XIX – початок XX ст., могло відбутися тільки в Західній Україні. Безпідставне переслідування російським царизмом усього українського перенесло центр національного руху з Києва у Галичину. Це мало подвійне значення. По–перше, літературна мова вироблялася на основі західноукраїнського діалекту, а не полтавського чи київського, тобто більш далекого від російських говірок. По–друге, польська мова, а не російська, стала джерелом нових абстрагованих і наукових словоутворень. Двоякий вплив на формування народу Галичини мав і сам факт його багатовікового перебування у складі Польської держави. З одного боку, дискримінація галичан поляками як меншовартісної нації, на відміну від нівелюючого інтернаціоналізму російської і радянської імперської політики, які навіть допускали українців до складу російської дворянської і радянської адміністративної еліт, допомогла галичанам зберегти в усіх історичних катаклізмах «український дух» завдяки своїй близькості до Заходу та опорі на уніатську церкву. Хоча слід зазначити, що католицька церква, яка утворила культурну спільність Західної Європи, де історично опинилася й Галичина, відвела останній роль своєрідного посередника між Сходом і Заходом. Крім того, установила історичні зв'язки Галичини і католицької церкви, відкрила народу цієї частини України шлях до європейської культури. З іншого ж боку, оскільки українська національна думка в Галичині формувалась і формується під впливом європейської, передусім, польської і німецької культур, то й західноукраїнська інтелігенція зберегла типові риси польсько–шляхетського панства, зокрема схильність до диференціації своїх земляків на «верхи» та «низи». С.Томашівський з цього приводу зазначав, що в «будь–якій конструктивній політиці в Галичині слід враховувати те, що засіб історико–політичних уявлень сучасного українця, на 9/10 взятий з історії Польщі, є продуктом її розвитку»[249].

Відмінності між українцями Наддніпрянської України і Галичини існують не лише у діалектах мови, психології та різних церковних конфесіях, а й у правосвідомості. Загальноросійське право у Наддніпрянській Україні, хоча й існувало завжди з українізованими рецепціями, було остаточно введене в 1840 р., проте на рівні звичаєвого права серед 90 % населення залишилося право українське з притаманним йому постулатом рівності. В Галичині з 1435 р. замість українського права був уведений католицький польський «Вісліцький статут», а в 1797 р. – австрійське право, з його всіляким заохоченням підприємництва і нагромадження.

Характеризуючи державотворчі якості та політичну культуру україномовних еліт Наддніпрянської України і Галичини, слід враховувати передусім ту обставину, що

перші сформувалися під безпосереднім впливом російської, другі – західноєвропейської та польської культур.

Політична культура україномовних еліт формувалася під впливом як об'єктивних (рівновага або нерівновага між містом і селом, урбанізація, наближеність або віддаленість від російської культури), так і суб'єктивних (внутрішньо притаманних кожній із складових українського народу етнополітичних характеристик), які в синтезі формували їхню політичну культуру. Якщо порівнювати соціально–класову структуру країн Західної та Східної Європи, можна дійти висновку, що на Заході елементи, тісно пов'язані з провінцією, селом, хліборобством (як правило, консервативні), мають вирішальний вплив на політичне, культурне, ідейне життя нації, з іншого боку, на Сході у політиці переважають ідеї та симпатії, витворені в обставинах міського життя. Галичина, державний етнос якої формувався в умовах Австро–Угорської і Польської держав, мала певні традиції заступництва інтересів селянства, особливо в межах Австро–Угорщини, де українська фракція австрійського парламенту (С.Дністрянський, О.Колесса, К.Грильовський) проводила активну роботу в цьому напрямі. В умовах польського панування у великих містах Галичини переважало етнічно польське населення, україномовне зосереджувалося переважно в селах і невеликих містечках. На Східній Україні, навпаки, внаслідок політики урбанізації і проголошеного радянською владою курсу на подолання протиріч між містом і селом відбувся перехід від сільського суспільства до міського. Після другої світової війни політика урбанізації зачепила й Галичину. Проте обмеженість самої території, відсутність центрів сприяли тому, що галицька інтелігенція, яка замінила польську, у своїй більшості не відірвалася від сільського коріння.

І як наслідок: міста в Західній Україні україномовні, а в Східній – російськомовні. За роки радянської влади у Великій Україні була вирішена проблема міського жителя–українця, який здебільшого переходив на російську мову. Сформувалися міщанські стани, особливо у брежнєвські часи, коло інтересів яких замикалося на споживанні. На відміну від західноєвропейського міщанина – активного виборця, члена громадянського суспільства з розвинутою структурою приватних інтересів, український міщанин у Великій Україні основною ідеологією свого життя вважає ідеологію споживання, підсвідомо орієнтується на «сильну і справедливу» владу, яка йому це споживання забезпечить. Цей результат радянської політики змістив центр можливих суперечностей в Україні із зони відносин між містом і селом у міське середовище. Звісно, перехід до ринку від цієї системи знову зіткнеться з певною маргіналізацією, проте вже сьогодні очевидно, що люди залишаються у місті, в рамках міської культури, тобто будуть опиратися на консервативну традицію.

Внутрішньо притаманні українському населенню Галичини і Великої України етнополітичні та етнопсихологічні характеристики, що формувалися упродовж багатьох століть, безперечно, впливають і впливатимуть на процес державотворення у цих регіонах. Серед цих характеристик слід назвати передусім, високу релігійність усіх прошарків населення Галичини. Незважаючи на атеїстичну політику радянської імперії, в усіх станах українського населення і навіть у середовищі радянських діячів галицького походження дотримання релігійних традицій було нормальним явищем. Звичайно, притаманні релігії моральні категорії, які в Галичині набули національних форм, значною мірою впливатимуть і на майбутні політичні події в Західній Україні.

У Великій Україні характеристика моралі з її поняттям добра і зла, особливо в російськомовних містах, вивітрена з народної свідомості, вибита спробами замінити її «класовою» мораллю, яку ідеологи комунізму сформулювали приблизно так: те добре, що в даний момент потрібно владі. Звісно, що така «мораль» багато в чому деморалізувала суспільство. Водночас, загальнолюдська мораль серед населення Великої України все ж збереглася, завдяки глибоко вкоріненим народним традиціям.

Щодо характерних рис населення Галичини, то з–поміж них слід назвати історично вироблені в ньому працьовитість і слухняність, зокрема його вміння господарювати, економити і розподіляти результати своєї праці, а також цілеспрямованість, поміркованість і національний патріотизм, які за умови кваліфікованого керівництва могли б стати добрим підґрунтям державотворення. Натомість у населення Наддніпрянської України, й, передусім, української інтелігенції, яка в переважній більшості була селянською за походженням і тому віддавала перевагу соціальному визволенню перед національним, історично виробилися анархізм, радикалізм і народництво, віра в «доброго і розумного господаря», який наведе порядок і звільнить народ. Щодо цієї віри в господаря, то, наприклад, селянство, яке підтримувало С.Петлюру, боролося за якусь своєрідну невизначену ідею селянської волі, уособлену у вождеві, у зреалізованому ним отамані. Саме ці риси української інтелігенції Східної України, а також народницька абсолютизація прогресивності, віра в те, що добробут людей полягає у раціонально–спекулятивних конструкціях майбутнього, в якому люди навіки розпрощаються з несправедливим минулим і сучасним, привели багатьох її представників у більшовицький табір. І нині живуть ці риси, більше того, входять до числа основних етнополітичних характеристик східноукраїнської інтелігенції.

Слабкою рисою галицької еліти була відсутність власного досвіду державного керівництва, оскільки за Польщі та Австро–Угорщини вона взагалі не залучалась до влади, а в умовах СРСР керівні посади в Галичині обіймали росіяни або наддніпрянці. Відсутність центрального керівництва державного проводу, спроможного здійснювати політику, що відображала б інтереси всього краю, а не окремих його частин, а також координувати зусилля місцевих політичних і громадських організацій, армії, як і зовнішні чинники, була однією з основних причин поразки ЗУНР. Відсутність кваліфікованих державних політиків у середовищі західноукраїнської інтелігенції була закономірним явищем, що пояснювалося браком досвіду державного та військового будівництва і організації, військового духу, невимогливістю до своїх власних державних функціонерів, призвичаєнням місцевих органів до безкарності за помилки і некваліфікованість. Водночас, для галицької еліти характерними є енергія, розпорядливість і професіоналізм місцевих політиків, які виявляють здатність до організації самоврядування, уміло використовуючи відповідні етнічні якості західноукраїнського населення, що особливо виявилося в 1918–1919 і 1989–1991 рр.

Названі риси українських еліт Галичини і Наддніпрянської України багато в чому спричинили поразку демократичної еліти на перших президентських виборах в Україні у 1991 р. Незважаючи на поміркованість західноукраїнського громадянства, несприйняття ним анархізму й радикалізму, що само по собі могло стати добрим підґрунтям для будівництва держави, слабкість мітингового парламентаризму, врахування тільки миттєвого настрою виборчої маси гальмували процес консолідації державотворчих сил, служили сприятливим ґрунтом для їх розколу. З іншого боку,

сили української демократії у Наддніпрянській Україні з їхньою народницькою принциповістю, анархізмом та абсолютизацією суперечностей не мали політичних традицій, політичного досвіду і, взагалі, тієї політичної культури, яка твориться не лише серед кіл, що зазнавали тільки поневолення і тому на всі речі дивляться знизу і губляться серед нерозв'язного хаосу другорядних справ, а й серед кіл, які звикли до панування і тому охоплюють цілість справ і зв'язок між ними згори. Саме належність Л.Кравчука до традиційної, звичної до панування еліти і була однією з основних причин, що забезпечили йому перемогу на виборах.

Водночас, аналіз етнополітичних та етнопсихологічних відмінностей між наддніпрянцями і галичанами дає змогу зробити висновок, що народні основи у Наддніпрянській Україні і Галичині дуже близькі. Усвідомлення всіма українцями своєї етнічної єдності особливо яскраво виявляється в порівнянні їх з росіянами, поляками чи білорусами. Тоді те спільне, що їх єднає, набуває особливо виразних форм, певною мірою нівелюючи відмінності.

Національний характер кожного народу формувався упродовж тривалого періоду його історичного розвитку під впливом певних домінуючих соціальних верств, що дали свій образ цілому суспільству.

У Франції це було дворянство часів абсолютизму з його абстрактним логічним мисленням й виробленою естетичною формою побуту і виразу; в Англії – пуританська (протестантська) буржуазія з її суворим посланницьким світовідчуттям і змаганням до внутрішньої (релігійної) і зовнішньої (політичної) свободи. В Україні формувала національний характер козаччина, що знаходило свій вияв як у реальній формі – боротьбі за інтереси козацького стану, так і в ідеалізованій – народолюбній поезії та історіографії.

За своєю соціальною структурою козаччина, з огляду на свою належність до православного християнства, була перед– і антикапіталістичною, вороже ставилася до торговельного капіталізму, що приходив в Україну з магнатськими латифундіями і з чужоземними чинниками – європейськими, німецькими та вірменськими купцями, виробила в собі аскетичне ставлення до земних благ, виключення особистих споживацьких тенденцій.

Найвизначніший період української історії – доба Хмельниччини і Руїни – завершився цілковитим крахом сподівань народних мас, появою різних політичних орієнтацій на чужі держави і швидкою зміною цих орієнтацій. Це була поведінка не лише окремих осіб, а й цілих регіонів і областей. Поза скрутною політичною ситуацією ці хитання корінилися також у попередньому розвитку України. І раніше міста й замки з місцевим населенням мусили покладатися у боротьбі проти татар переважно на свої власні сили, отже, вели регіональну політику. З ослабленням центральної гетьманської влади цей партикуляризм відновився, а в умовах Руїни ще більше зріс. Ці політичні хитання московські дипломати називали дуже влучно «шаткостью». Різні орієнтації призводили до ворожнечі й непостійності в політиці, що стало певною етнополітичною рисою українського народу.

Козацько–селянська основа українського народу виробила в нього неприйняття деспотії і, взагалі, твердої влади, а також змагання до індивідуальної свободи, що межує з анархією. Цей наслідок випливає з давно вкоріненого в Україні егалітаристичного розуміння свободи і державної влади. Насамперед, це виборний принцип у козацькому війську. Панування цього принципу заважало певною мірою утворенню спадкової аристократії і, взагалі, твердого стабілізованого режиму. Як зазначає

В.Липинський у своїх «Листах до братів–хліборобів», українському народові притаманні перевага емоційності над волею та інтелігентністю, де з надмірної чуттєвості випливає мінливість симпатій, орієнтацій та ідей, легка запальність і швидке остигання, нахил до романтизму, брак витривалості і послідовної праці, оскільки увага розпорошується весь час під впливом нових емоційних подразників. Учений називає це анархічним неорганізованим індивідуалізмом українця, який повною мірою не здатний чимось захопитися, а навпаки, ненаситний своїми «матеріалістичними апетитами» чогось сильно, непохитно хотіти, для чогось свою особу жертвувати і перед чимось своїм анархічним егоїзмом поступитися.

В Україні свободу розуміли як рівність. Політична ідея визволення була висловлена в соціальному егалітаризмі: без холопа і пана. Щоб позбутися своєї аристократії, український народ готовий був терпіти деспотизм московського царя, бо перед ним усі були рівні в рабстві. Зокрема, велике обурення викликав в Україні той факт, що Виговський здійснив нобілітацію частини козацької старшини, а обраний козаками гетьман Брюховецький повернувся з Москви в Україну в 1666 р. з титулом боярина. Свободолюбність, нахил до егалітаризму, індивідуалізм – це ті риси українського характеру, що виявилися найвиразніше після Хмельниччини. З індивідуалізмом в Україні поєднувалися також авантюризм і кар'єризм у їхньому негативному і позитивному значеннях. Коли в ідеї мають панувати рівність та елекція, то чому не можу я бути гетьманом чи полковником і чому маю слухати наказів інших? Між тим якщо у Московській державі з її становою нерівністю процвітало самозванство, то в Україні Барабаш, Опара, Петрик, Суховій та інші не ховалися за фікцією і в усіх своїх домаганнях називали себе своїм власним іменем.

Із зазначеними етнополітичними та етнопсихологічними рисами, особливо волелюбності й рівноправності, тісно пов'язане почуття власної гідності, яке в Україні було значно більш розвинене, ніж у Росії. Це пояснювалося тією обставиною, що панщина на більшій частині української території не тривала так довго, як у Польщі або Росії, а повстання Б.Хмельницького настільки змінило суспільні відносини в Україні, що у свідомості українського народу панське право більш–менш реально відбилося лише через півтора століття. Водночас, як зазначав видатний український філософ Д.Чижевський, слов'яни взагалі й українці, зокрема, схильні до безмежного захоплення, піднесення, однак після першої невдачі зневірюються у можливості остаточного успіху і так само швидко переходять до стану повної розпуки й цілковитого знеохочення до подальшої праці. На думку вченого, ця риса характеру є результатом чуттєвого, а не раціонального мислення українця, хитань чуттєвого життя між протилежними екстремами, що перешкоджає утриманню внутрішнього ладу і стабільності, гальмує процес систематизації мислення і справи.

Нарешті, ті катастрофи, яких зазнав український народ у своєму історичному розвитку, сформували в українському характері й таку досить поширену рису, як замкнутість. Ця риса випливає з бурхливої історії України, в якій мандрували упродовж століть різні військові сили. Виявляти свою щиру думку перед ними було завжди небезпечно.

Даючи психологічну характеристику українському народові загалом, варто передусім виділити серед притаманних йому рис почуття власної гідності та повагу до гідності чужої, схильність до певних зовнішніх форм, що традиційно встановилися, так званих «законних речей» (етикет, любов до чистоти і порядку, краси життя). Ці риси наближають українця до західноєвропейської культури – в дечому до германців,

з їх солідністю, діловитістю, любов'ю до комфорту, порядку, чистоти, і в дечому до романської культури – потягом до форми, елегантністю, бажанням внести у все красу, висвітлити нею кожну сферу життя, взагалі, світлим і радісним поглядом на життя. Тут, щоправда, знову ж таки не можемо оминути етнопсихологічних відмінностей наддніпрянця і галичанина навіть у таких рисах, що перший тип «що має, то несе», тобто може говорити відверто, особливо у спалаху емоцій, навіть найнеприємніші речі, хоча швидко відходить; галичанин, навпаки, за загальною ввічливістю рідко виявляє своє реальне ставлення і відходить дуже повільно або взагалі не відходить. Нарешті, наддніпрянець, як правило, хоче діяти відразу, ще не встигнувши продумати своє рішення; галичанин, навпаки, прагне продумати і зважити можливі наслідки своїх дій. Це, напевно, пояснюється тривалим існуванням на території наддніпрянської України козацько–гетьманської держави і Запорозької Січі з їх військовими традиціями.

Тут цікаве спостереження В.Кучабського про «приплив і відплив одушевлення, з яким східноукраїнські отамани сьогодні наступали на ворога з найбільшою погордою смерті, а завтра, пройняті якоюсь протилежною химерою, відступали»[250]. Навпаки, довготривале перебування галичан у складі інших держав змушувало їх приховувати свої реальні погляди. Водночас, аналізуючи притаманні українському народові риси, не можна оминути й негативних сторін його характеру. Якщо до позитивних рис і якостей українського народу слід віднести цілісність, стихійну гармонію, глибоку вроджену логічність думки, високі культурні та соціальні інстинкти, гуманний характер і тонке етичне почуття, прагнення до справедливості, то серед темних сторін українського народного життя виявили себе низький рівень культурного і політичного виховання, слабкість національного інстинкту й національного почуття, особливо у східних українців. Ці вади пояснюються тим, що панування російської, польської та австрійської держав розвивало в українців сили протесту, анархічні інстинкти, водночас ослаблюючи інстинкт організації. Відомий український вчений, професор Іван Мірчук, який довгі роки очолював Український науковий інститут у Берліні, зауважував, зокрема, що український народ відкидає рішуче всі форми співжиття, передумовою яких є сувора дисципліна і повне підпорядкування волі вищого, забуваючи, що це, звичайно, має згубний вплив на інтереси загалу, а в результаті – і на його власну користь.

Саме геополітичне становище України формувало і своєрідний тип людини пограниччя. Як справедливо зазначав О.Кульчицький, таке «розташування» її на перехресті історичних шляхів психологічно впливало впродовж століть на життєву ситуацію української людини, яку, як вже вказувалося, сучасна екзистенціональна філософія влучно назвала «межовою»[251]. Така ситуація, за О.Кульчицьким, формувала дві основні життєві настанови, власне, культурно–історичних традицій: vita heroika і vita minima. Перша пов'язана з лицарством, героїчною, максимальною напругою всіх сил, водночас, із відкиданням буденщини, нехіттю до повсякденної копіткої праці, до раціонального проектування свого життя. Друга полягає в тому, щоб у своєрідному «соціально–анабіотичному» стані перечекати й перетерпіти чергові незгоди, зберегти себе будь–що, реалізуючи лише необхідний мінімум зусиль у світі повсякденності, а в раціональних проектах не йдучи далі розбудови власне приватних ситуацій. У кращому разі це виявилося також в індивідуальній зосередженості, в обмеженості зовнішньої життєвої активності. Погляньмо на старовинне зображення козака Мамая. У глибокій задумі сидить ко-

зак. Поряд лежить шабля, пасеться кінь. Та козак сидить і, очевидно, такий стан речей для нього цілком прийнятний.

Зрозуміло, що культурно–антропологічні і психологічні настанови більшості українського народу поєднували чинники, пов'язані з обома традиціями як певними граничними «ідеальними типами». Проте внаслідок загальновідомих історичних обставин останніх століть (постійні невдалі спроби утворення незалежної держави, винищення чи силова асиміляція суспільної еліти, утиски щодо української професійної культури, накинення містам на українських теренах колонізаційної ролі, відтак прірва між етнографічно–сільською та урбаністично–міською культурами, червоний, білий і коричневий терор у XX ст. та ін.) в українській культурі і в українському соціумі набув поширення «негероїчний» соціально–психологічний тип людини, елементи «звитяги» якого виявлялися лише у схильності до пісенної героїзації козацької архаїки та у здатності до витворення позараціональних проектів «всесвітнього перевлаштування», призначених для приватного користування[252].

Певні психологічні особливості утвердилися в українського народу і за час панування в Україні радянської влади. Нова українська еліта, особливо у Наддніпрянській Україні, міцно засвоїла ідею сильної влади, поєднану з ідеєю справедливості. Влада доброго господаря, який про всіх дбає, думає і працює для народу, має бути не лише міцною, а й, передусім, народною, справедливою. Усі мають жити по справедливості, чинити по совісті. Але за всієї привабливості цієї ідеї вона є найбільш деструктивною стороною радянської психології. «Справедливість» на практиці обертається побажанням, «щоб нікому не було краще, ніж мені», і примиренням з тим, щоб багатьом було гірше, а також несприйняттям всього неординарного, будь–якої ініціативи і більш високого та динамічного способу життя. Звісно, ця психологія найтиповіша для селянства, але, як уже зазначалося, селяни і вчорашні селяни становлять переважну більшість членів традиційної і новоствореної еліти як у Наддніпрянській Україні, так і в Галичині.

Новій радянській еліті в Україні, через її історичні традиції, майже незрозуміла ідея рівного для всіх закону і свободи особистості, а також пов'язаної з нею відповідальності.

Оскільки нині при владі фактично знаходиться другий ешелон колишньої радянської номенклатури, то вона, відповідно, прийняла і запозичила ті зразки управління, які були їй відомі ще з минулих часів. Це і відрив влади від інтересів народу, й ігнорування вимог демократичних сил, слабка зацікавленість громадською думкою, захоплення вирішенням своїх матеріальних забаганок, низький поріг моральних засад, що позначаються на деформації життя всього українського суспільства. Водночас – це й некомпетентність, і спроби вирішувати сучасні непрості проблеми державного та суспільного життя лінійними (тобто простими й оперативними) методами, гранично (простіше – через нерозуміння складних соціальних процесів, що відбуваються в суспільстві).

Сьогоднішня еліта – замкнута корпоративна каста, яка часто ставить свої вузькокласові інтереси значно вище від стратегічних інтересів самої держави і в якої відсутнє почуття громадянства (людина без громадянства – тип, витворений, передусім, практикою тоталітарних режимів XXст., який чи не найвиразніших рис набув саме в СРСР: «Мой адрес – не дом и не улица...»).

Людина без громадянства справді не має (на глибинно–екзистенційному рівні) ні рідної землі, ні почуття обов'язку перед іншими (крім хіба що сімейного кола), ні розуміння своєї суспільної місії. Тому–то репрезентанти нової еліти з такою легкі-

стю продають за безцінь національні багатства України і в разі виникнення найменшої загрози своїм статкам і безпеці тікають за кордон.

У період накопичення первісного капіталу та роздержавлення колишньої громадської власності саме номенклатура спровокувала таку соціально–економічну ситуацію, яка дала їй можливість не лише безперешкодно й цілком легітимними методами узаконити своє панівне становище у суспільстві, а й легалізувати накопичені капітали та нерухоме майно, надавши своєму володінню ними правового статусу.

Повертаючись до радянських часів, слід сказати, що навіть в ідеї прагматичної свободи вбачали не можливість для себе добре влаштуватись у житті, а небезпеку, що якась інша, більш спритна людина добре влаштується за її рахунок. Саме слово «свобода» сприймається більшістю людей як синонім слова «хаос», як можливість безкарного здійснення якихось антисуспільних і небезпечних вчинків – ознака тоталітарної рефлексії, дзеркальне відображення у свідомості того, що робила держава щодо своїх підлеглих. Щодо поваги прав людської особистості як такої, то у багатьох це викликає просто подив. Поважати можна силу, владу, врешті, розум чи освіту, але що людська особистість сама по собі є якоюсь цінністю – це дико для свідомості радянської людини, оскільки особистість у російській історії завжди була засобом, але ніколи метою. У даному випадку на психологію, яка сформувалася в радянські часи, накладаються ще психологічні особливості, що утвердилися на Русі через Візантію: обожнення і сакралізація влади, заборона давати їй моральну оцінку, ментальна й соціальна нерозділеність особистості.

Радянська пропаганда завжди намагалася протиставити особисте суспільному, народному, нівелюючи перше і возвеличуючи друге. Звідси будь–який інтерес до особистого як у реальній політиці, так і в практиці народного життя (природний і неминучий), набув спотвореної, егоїстичної форми.

Як писав Андре Жид у своїй книзі «Повернення з СРСР», кожен «отримує задоволення тільки в особистому житті. Вдома він тільки спить, всі його життєві інтереси зосереджені в клубі, парку культури, на зборах. Чого ще можна бажати? Загального щастя можна досягти лише за рахунок окремого індивіда, шляхом позбавлення його індивідуальності»[253].

Русифікація корінного населення в Україні, що проводилася у рамках радянської політики «зближення і злиття націй», призвела не лише до зростання кількості проживаючих у ній росіян, а й до значного збільшення кількості російськомовного населення в Україні. Протягом 1959–1988 рр. населення України зросло на 9,6 млн чоловік (із них 5,2 млн українців і 4,2 млн росіян), причому в 70–ті роки приріст осіб української національності зменшився.

Темпи цілеспрямованої русифікації з кожним роком прискорювалися. Слід додати, що, крім низького природного приросту українців, за останні 30 років інтенсивно відбувався міграційний процес: за межі республіки виїжджали, головним чином, українці, а приїздили сюди переважно росіяни. Згідно з останнім переписом населення України воно становило 49 млн чоловік, із них – 11 млн росіян. Але враховуючи наявність в Україні інших національних меншин, росіян, яких фактично 22,1% від загальної кількості населення, насправді значно більше. Додавши до цієї цифри українців, які записані українцями, але в мовному, культурному і побутовому плані зросійщилися у першому, другому або третьому поколінні внаслідок русифікації, урбанізації тощо, можна стверджувати, що людей, які психоло-

гічно належать до російської національності, в Україні від 35 до 40%. Якщо відмінусувати незначну кількість росіян у Галичині, то можна зробити висновок, що в Наддніпрянській Україні, де більша кількість населення проживає в містах, близько половини населення – російськомовне, а в Києві, Харкові, на Херсонщині, Донеччині, Одещині, в Криму російськомовне населення домінує. Усі ці чинники необхідно врахувати як при проведенні державної політики, так і в оцінках менталітету українців, які тривалий час перебували в російсько–радянській системі, до того ж зазнавали впливу часто проімперського менталітету росіян, які проживають в Україні.

6.10. Стереотипи поведінки українського народу

Україна, як і кожна підвладна країна, зазнавала всебічного впливу з боку метрополії, одним з наслідків (і метою) якої було нав'язування українському народові негативного уявлення про самого себе.

Фактично відбувалася своєрідна інверсія стереотипів: залежний етнос під тиском панівного змушений приймати й засвоювати як свою власну чужу систему стереотипів, і не просто чужу, а відверто ворожу й принизливу. Негативне уявлення з боку метрополії про підвладних нав'язується їм самим різними методами і поступово стає їхнім власним уявленням про себе, вкрай принизливим і руйнівним стереотипом. «Космос» залежних, таким чином, руйнується, і вони справді стають носіями нав'язаного їм «хаосу», з якого мають лише один вихід – асиміляцію й інтеграцію в «космос» владного етносу, у чужу й, по суті, ворожу для них цивілізацію або ж мусять і далі грати роль меншовартісних.

В юнгівських термінах ці негативні стереотипи розуміють як своєрідну матеріалізацію «колективної тіні» – темної частини свідомості, всього негативного і деструктивного, що неусвідомлено існує в колективній (як і в індивідуальній) психіці. «Коли цю тінь жорстоко пригнічують, – пише з цього приводу американська дослідниця Оксана Грабович, – негативні аспекти підсвідомості активізуються й енергійно спрямовуються на зовнішні об'єкти... Чим суспільство пригніченіше, тим воно лицемірніше і тим небезпечнішим виявляється перенесення його власних негативних якостей назовні, де вони сприймаються як якості іншої особи, групи чи нації»[254].

Таким чином, стверджує дослідниця, залежний народ не лише змушений нести на собі тіньову частину домінуючої культури, а й діяти в її межах. Більше того, оскільки цей народ, внаслідок своєї політичної, економічної й загальної залежності від метрополії, не має змоги проектувати на неї свої власні негативні якості (колективну тінь), він змушений проектувати їх на себе. Засвоюючи систему цінностей метрополії, залежне суспільство вступає в дедалі гостріший конфлікт із самим собою. Воно починає ненавидіти себе й тим самим поглиблює власне приниження й поневолення. Поневолена група стає, врешті, зневаженою меншістю на своїй власній землі.

Український досвід блискуче вкладається в окреслену теоретичну парадигму. «І під польським, і під російським правлінням, – пише у названій праці О.Грабович, – українці перейняли й інтерналізували негативні проекції домінуючих культур, зокрема – комплекс неповноцінності (культурної, цивілізаційної, моральної). Найпоширенішою проекцією з російського боку стали образи «хитрого малороса» (простакуватого, неосвіченого, але меткого, шахраюватого і зрадливого) та «хохлацької

галушки». Тим часом з польського боку сформувався й утвердився стереотип українців як бандитів, насильників, анархістів, неотесаного бидла, яких не торкнулася цивілізація. Відчуття власної неповноцінності й аморальності (зокрема підступності), проектоване впродовж тривалого часу на українців, є сьогодні чи не найболючішою частиною підневільної спадщини цього краю. Глибоко інтерналізоване у колективній психіці (взяте на віру) і трансформоване у негативний власний образ, це відчуття істотно ускладнює процес переходу до нових демократичних форм існування»[255].

Фактично нині в Україні маємо два діаметрально протилежні автостереотипи: гіпертрофовано негативний і, на противагу йому, гіпертрофовано позитивний. Перший стереотип, як уже зазначалося, є прямим наслідком інтерналізації «колективної тіні», накинутої гноблячою нацією. В літературі він досить докладно описаний як «комплекс малоросійства» [256]: визнання значною частиною населення своєї вторинності й підлеглості (генетичної, історично–культурної, політичної, інтелектуальної) щодо «старшого брата» – «великого російського народу».

Цей стереотип формувався впродовж багатьох сторіч. Згідно з ним український народ тлумачиться як «побічний продукт» історичного розвитку, результат «зовнішньої інтриги» (польсько–німецько–австрійської), натомість росіяни є коли не єдиними, то принаймні головними спадкоємцями Київської Русі, «великим народом» («богоносцем» у царські часи, «оплотом світового революційного руху» в радянські часи), тобто народом зі спеціальною історичною місією – об'єднати довкола себе всіх слов'ян («слов'янофільство»), європейців та азіатів («євразійство»), весь світ (більшовицька «світова революція»). Звісно, в контексті такої ідеології українців автоматично зараховують до народів «неісторичних», «безперспективних» і взагалі тлумачать як таку собі гілку єдиного руського (російського) дерева, відчахнуту від нього лихими історичними силами, а проте в усі часи сповнену іманентного прагнення знову з тим деревом зростися і врешті злитися (в процесі задекларованого в радянські часи «зближення і злиття націй»). «Навіть ввійшовши до складу держави Московської (мається на увазі Переяславська Рада –М.Ю.), – пише відомий учений Л.М.Гумільов, але теж не позбавлений того ж, притаманного росіянам, імперського шовінізму, – українці знайшли в ньому екологічну нішу, тому що спільність, успадкована від Стародавньої Русі, – книжна культура і візантійське православ'я – не заважала північним і південним руським жити в симбіозі»[257]. Цікаво, про яку нішу говорить автор і про який симбіоз йде мова? У річищі цієї негативної ідеологеми українцям викладалась історія (своя й російська, а точніше, російська з відповідно підібраними й проінтерпретованими домішками своєї), з'ясовувалася сучасність (входження в СРСР як щасливе «братерство») й окреслювалося майбутнє (точніше відсутність майбутнього) «злиття» як верховне благо.

Вельми симптоматичне свідчення належить відомому російському філософу Георгію Федотову, який після більшовицької революції змушений був емігрувати й більшу частину життя прожив у Франції: «Пробудження України, а особливо сепаратистський характер українофільства вразив російську інтелігенцію й до кінця лишився їй незрозумілим. Насамперед тому, що ми любили Україну, її землю, її народ, її пісні, вважали все своїм, рідним. Але ще й тому, що ми злочинно мало цікавилися минулим України за три–чотири століття, які створили її народність, її культуру, відмінну від Великоросії. Ми уявляли, за схемами російських націоналістів, що малороси, знемагаючи під гнітом, тільки й чекали, щоб об'єднатися з Москвою. Проте

руські в Польсько–Литовській державі, відмежовуючись від католицтва, не були чужинцями. Вони увібрали в себе надзвичайно багато елементів польської культури і державності. Москва з її східним деспотизмом була їм чужою. Коли релігійні мотиви схилили козацтво до унії з Москвою, тут чекало на нього гірке розчарування. Московське віроломство не забуте досі. Найяскравіше наше глибоке нерозуміння українського минулого відображається в оцінці Мазепи»[258].

Механізм розумового поневолення мав досить витончений і прихований для більшості громадян характер[259]. Українська мова в СРСР (на відміну від простодушнішої царської Росії) формально не заборонялась, але досконала система освітніх, пропагандистських, адміністративних заходів успішно маргіналізувала функціонування цієї мови, максимально обмежувала можливості вияву національної ідентичності, мінімізувала процес національного усвідомлення.

На підтвердження сказаного можна навести такий приклад. Навіть більшість тієї частини російської інтелігенції, яка емігрувала після жовтневого 1917р. заколоту, і та не могла змиритися щодо можливого самостійного розвитку України і відповідно радила більшовикам, як чинити щодо неї. Це особливо стосується так званих «євразійців», які, хоч і опинилися на Заході, але щодо облаштування Радянської Росії, як це робили більшовики, активно їх підтримували. В даному випадку йдеться про поради князя М.С.Трубецького і його погляди на можливість обмеження розвитку української культури і пристосування її до російської. Як зауважує М.Трубецькой, у кожній культурі повинні бути дві сторони: одна звернена до конкретного народного етнографічного фундаменту, друга – до вершин духовного й розумового життя, або, як він образно висловлюється, повинні існувати два «поверхи» культури – нижній і верхній. Нижній поверх має бути пристосований до конкретних рис російського етнологічного типу, відповідно тут відводиться місце і українській мові, і українській літературі, оскільки вони зможуть допомогти засвоєнню більш елементарних культурних понять і полегшити перехід у вищий поверх культури, звернений безпосередньо до верхів загальнолюдської науки та культури. Іншими словами, М.Трубецькой повторює уже відомий українцям рецепт – «літератури для домашнього вжитку»: нехай українською мовою навчають у народній школі, нехай нею створюється науково–популярна література, нехай, нарешті, розвивається і художня українська література, поезія, але переважно з народного життя; а все те, що повинно обслуговувати вищі запити освіченої людини, не кажучи вже про науку, – все це користується «загальноросійською мовою»[260].

А тепер проаналізуємо особливості розвитку української мови і літератури та й усієї культури за часів радянської влади. Чи не перебувала вона увесь час на нижньому «поверсі», як це радив відомий «євразієць»?

До речі, саме з кінця 70–х років, завдяки працям Л.М.Гумільова і його прихильників, ідеологія євразійства отримала своє друге дихання і нині у пострадянській Росії набуває статусу державної. І знову, як і в 20–ті роки, з'являються нові пропозиції щодо України. У даному випадку – її розподіл і приєднання Лівобережної України, як це було за часів Гетьманщини, до Росії. Особливо яскраво ця точка зору висвітлена в монографії працівника генерального штабу російських військових сил О.Дугіна «Основи геополітики! геополітичне майбутнє Росії» (М., 1997. – С.608).

Повертаючись до особливостей негативного стереотипу, слід сказати, що він породив також демонстративне антисуспільство з боку етнічних українців, яке полягає як у відмові від власних етнічних ознак (зміна прізвища, мови спілкування в

сім'ї, норм побуту, загальнокультурних орієнтацій тощо), так і в дієвому запереченні й викоріненні всього українського з соціально–культурного життя (не кажучи вже про політичне). У своєму антиукраїнстві, в запереченні самого факту існування України представники цього стереотипу виявляють власну належність до етнічних українців – належність, яка за поліційного режиму може стати загрозою для кар'єри, добробуту й подекуди навіть життя. Підсвідомий страх, що українське походження буде викрите й завдасть втрат (більших чи менших), у поєднанні з комплексом меншовартості й бажанням жити за умов державного патерналізму виливаються у прагнення ліквідації всього українського, отже, і джерела небезпеки для самого себе. Таким чином, українська мрія стає мрією про власну свободу від України, про свободу за рахунок утечі від свого етнокультурного архетипового підґрунтя (яке, звісно, цілком подолати неможливо, і воно «виштовхує «у свідомість нові імпульси до його подолання). Все це закладає підвалини соціальних неврозів, істерично–гіперактивної боротьби за «владу рад», «велику Росію» тощо.

Наслідком такої вмілої і цілеспрямованої політики став вражаючий феномен «національної непритомності» [261] – доволі чисельного, 49–мільйонного європейського етносу, що увійшов у XXI сторіччя з національною самосвідомістю доби феодалізму. У будь–якому разі, й нині значна частина українського населення індентифікує себе не з українцями, а з «тутешніми» – одеситами, киянами тощо. Цю ситуацію фіксують і соціологи, підсумовуючи результати чергових соціологічних опитувань. Михайло Міщенко пише: «Регіон більше впливає на політичні погляди, ніж класова належність. Перефразовуючи відомий вислів де Голля, можна сказати, що між галицьким підприємцем і галицьким робітником у цьому відношенні більше спільного, ніж між галицьким підприємцем і донецьким підприємцем. Взагалі ж, важко знайти в Європі країну, де б існувала така спільна політична диференціація регіонів. Це ще одне підтвердження слабкої соціальної структурованості українського суспільства, наслідком чого є його висока піддатливість впливу соціальних міфологій. Поширення останніх відбувається саме за регіональною ознакою і розділяє нації на регіональні групи, взаємне протистояння яких відволікає від виявлення та подолання актуальних проблем»[262].

Подолання вкрай негативного автостереотипу, прищепленого мільйонам українців панівною владою,– не така легка і швидка справа, як це видавалося в перші дні незалежності. Тепер уже самі українці генерують ту ненависть, якою їх зарядили, й самі дбають про належне підживлення стереотипів, які їм залишила у спадок попередня влада. Один із найвагоміших здобутків тієї адміністрації на Україні – прищеплення східноукраїнському населенню своєї власної зоологічної ненависті до західних українців (про що вже говорилося вище, тільки в іншому вимірі) як найбільш стійких у своїй українській ідентичності й несприйнятливих до прищеплюваного їм негативного автостереотипу.

По суті, маємо класичний приклад проектування панівною владою власної «колективної тіні» на пригноблений етнос, наслідком чого стає не лише вироблення у пригноблених негативного автостереотипу, а й засвоєння ними негативно–стереотипного погляду на ту частину етносу, яка гнобленню не піддається.

У цьому контексті зрозумілою стає поява ще одного, діаметрально протилежного стереотипу – гіпертрофовано–позитивного. Він ґрунтується на суто романтичному, ідеалізованому образі нації як своєрідному втіленні «світового духу», «вищої ідеї», що начебто імпліцитно закладена в історії й тільки шукає шляхів свого вияву, «інкар-

нації» за допомогою посередників з–поміж інтелігенції, політичних та інтелектуальних еліт, особливо чутливих до повелінь «світового духу».

Ця фіхтевсько–гердерівсько–гегелівська концепція у різних своїх видозмінах домінувала в Європі й Америці, по суті, до середини **XX** ст. і лише в останні десятиріччя поступилася місцем більш тверезим і реалістичним підходам. В Україні,внаслідок її тривалої закритості й загальмованості всіх суспільних та інтелектуальних процесів, романтична концепція нації домінує, по суті, донині: почасти – в науці, великою мірою – в журналістиці й беззастережно – в поезії, прозі, літературній публіцистиці.

Романтична концепція української нації бере свій початок з першої половини XIX ст. – з творчості Т.Шевченка й особливо М.Костомарова. Попри певні подальші модифікації у більш реалістичний бік (І.Франко, М. Хвильовий, В. Винниченко) чи у бік ще більшого ідеалізму і волюнтаризму (Д.Донцов, М.Міхновський) головні ідеї концепції залишилися незмінними.

По–перше, це своєрідний механізм, провіденційна віра у «велике майбутнє» українського народу на тій лише підставі, що він уже вдосталь вистраждав, сповна випив свою чашу й тепер заслуговує на своєрідну винагороду від «Бога» чи від «Історії». Якщо говорити детальніше, то головний пафос месіанізму такий: ми тому одинокі, що несемо світло вічної істини, тому що одинокість – родова властивість пророків. Це особливо виявляється у православ'ї. В основі цієї ідеї лежить таємна або явна віра, що український народ сам по собі, крім духовного подвигу, через свої етнічні якості є вроджено християнський народ, особливо близький до Христа і фамільярний з ним, тож Христос, незважаючи ні на що, не може бути далеким від цього народу. І як будь–яка фамільярність з високим, ця фамільярність тягне за собою певну зарозумілість і зневагу до інших народів – не за їх певні якості, а за саму їх сутність. Зміст цієї зарозумілості може бути виражений у тому, що ми природні християни, з нас, власне, нічого не вимагається, тоді як інші народи, по суті, не християни і самі їх якості викликають у нас почуття певної зневаги. Це один бік «медалі», який можна охарактеризувати як пафос причетності до Бога. Але є ще й інший – пафос жертвенності. Можна жертвувати собою, своїми дітьми («Тарас Бульба» М.Гоголя) в ім'я навіть не онуків, а правнуків – в надії на посмертне «воскресіння батьків». Річ у тому, що життя було і є таким безвихідним, що нормальне «завтра» з цієї безвиході ніяк не випливало, зате, як зірки з темного і глибокого провалля, сяяло до галюцинацій «післязавтра», що йшло десь здалеку–здалеку і сприймалось як дивовижне видовище.

Іншими словами, ми бачимо неможливий, невластивий, мабуть, жодній іншій культурі розрив між мрією і реальністю, тому що мрія про майбутнє ще не є турботою про майбутнє. Заради мрії можна страждати й боротися і бути гвинтиком. Турбота ж вимагає самостійної діяльності, копіткої у побудові власного життя, праці на себе, що передбачає в культурі незалежну особистість, яка так і не змогла до кінця виробитися в загальній масі українського народу, який завжди працював на іншого: на татар, на поляків, на російського царя, на поміщиків, на партократів. Невміння, незвичність будувати сьогоднішнє життя породжує бажання жити «теперішньою миттю» (поки не відібрали зароблене), не думати про перетікання сьогоднішньої справи у завтрашню (новий господар – нові накази, а сам собі – не господар), тобто в реальне майбутнє, а тому виникають мрії про утопічні переміщення крізь час, крізь віки, де здійсняться і сьогоднішні абсурдні впровадження, і абсурдність життя.

Українська мрія подолання світу – це ідея, що передбачає досягнення всього не поступовою багатолітньою працею, багатовіковим розвитком, а одразу – перескочивши через століття. Тільки такою мрією про майбутнє щасливе життя можна втішити рабів, які до того ж не відають іншого стану, крім примусової праці та зрівнялівки.

Повертаючись до проблеми українського месіанізму, хотілося б навести слова К.Юнга щодо німців, сказані ним напередодні Другої світової війни: «Месія – це характерна особливість людей з комплексом неповноцінності... І німці набули свого комплексу неповноцінності. Вони надто пізно з'явились у Дунайській долині і поклали початок своїй нації набагато пізніше, ніж Британія і Франція... Вони надто спізнилися з захопленням колоній із утворенням імперії. Коли вони згуртувалися і об'єдналися в націю, то, озирнувшись довкола, побачили Британію, Францію та інші країни у всеозброєнні дорослих націй, багатих колоніями, і тоді стали ображеними і заздрісними, подібно до молодшого брата, чиї старші брати захопили левову частку спадщини»[263]. Пояснення К.Юнгом месіанізму німців проливає світло і на витоки месіанізму українців, історична доля яких була набагато трагічнішою.

Щодо інших позитивних стереотипів, то це, по–друге, всебічна ідеалізація власної історії й невтримне її подовження до найдавніших часів – до антів, скіфів, кіммерійців, трипільців, індоаріїв, причому всі вони, ледь не від неандертальців, начебто тільки й думали, як створити українську державу.

І, по–третє, це ідеалізація національних рис українського народу на противагу сусідам: «ми працьовиті, а вони всі ледачі», «ми ніколи ні на кого не нападали, а вони весь час нас загарбували», «ми захистили Європу від східних орд, а вона нам не віддячує», «ми створили першу в Європі республіку (козацьку), а нас за це ніхто не цінує» тощо.

Усі ці стереотипи своєю гіпертрофованою позитивністю покликані нейтралізувати відповідні негативні стереотипи. Насправді ж, саме своєю гіперболічністю, квазінауковістю вони, як правило, справляють протилежний ефект.

Для українського народу подолання обох стереотипів є досить складною справою, оскільки Україна ще не стала ні справді плюралістичним відкритим суспільством, ні справді абсолютно незалежною державою. Негативний автостереотип продовжує живитися колишньою метрополією через спільний (значною мірою) інформаційний і культурний простір, через (до певної міри) економічну залежність, а головне – негативний автостереотип має колосальну й психологічну інерцію і досить успішно репродукується самим малоросійським обивателем. Усе це провокує ще більшу гіпертрофію позитивного автостереотипу, творці якого мають, нарешті, змогу пропагувати свої погляди вільно. Суспільство формально стає начебто більш плюралістичним, проте плюралізм, не підкріплений характерною для західних демократій толерантністю й правовою свідомістю, робить, у свою чергу, суспільство конфронтаційним.

Проаналізовані стереотипи поведінки українського народу на основі вчення К.Юнга можуть бути підкріплені поглядами З. Фрейда. Згідно з основоположником психоаналізу в доісторичні часи люди жили в орді, утвореній всемогутнім батьком, оточеним синами і жінками. Завдяки своїй могутності, він наводив на них постійний страх. Він не терпів жодних, навіть несміливих, спроб автономії, жодного ствердження індивідуальності, яка б суперничала з його власною. Не думаючи про їхні потреби, про їхні почуття, про їхні думки, він вимагав від своїх синів і жінок цілковитої покори. Його думка і персональне бажання були наказом для всіх. Одноосібне свавілля було зведене в систему соціальних звичаїв.

Але діти з певних причин любили батька. Він уособлював собою все, що було найбільш могутнім, і втілював у собі ідеал для кожного. Він повинен був володіти, за словами Кафки, «тією таємничою властивістю, яка притаманна всім деспотам, право яких засноване не на ідеї, а на їх особистості».

Його царство було царством деспотизму й жорстокості одного щодо всіх. Не важко уявити, що за таких умов накопичувалася ненависть. За спиною архаїчного батька визрівав заколот. Сини об'єдналися в союз, щоб убити його. Але, безперечно, їх підбадьорювали, їм покровительствували принижені матері, які з дитинства розпалювали їх ворожість до батька. Вони також прагнули ввійти в коаліцію, бо також бажали певної свободи. Наслідок цього заколоту очевидний: один із братів, найімовірніше, молодший, від якого найменше цього чекали, довів до кінця невдячну справу. Убивши свого батька, сини з'їли його, скріпивши свій союз його кров'ю, оскільки ніщо так не пов'язує людей, як злочин, скоєний спільно. З того часу їжа, яку вживають разом тотемічні брати, корпорації, відроджує цю первісну трапезу.

Батько ж, ненависний і улюблений деспот, убитий, але не зник, не дає спокою свідомості своїх убивць. Переставши бути над своїми близькими, він намагається повернутися до них. Поки що ніхто з синів не виконує його функцій. Але кожен, якщо можна так сказати, засвоїв разом з частиною його тіла частину його влади. Тепер ніхто не є батьком, але всі стали ним. Батьківство з індивідуального перетворилося на колективне. З часом забулися грубощі батька, згадувалися лише його позитивні риси, приємні сторони колишнього життя. Ностальгія дитинства, змішана з відчуттям вини, заспокоює ненависть і примирює невдоволення. Потроху з'являється потяг до того, кого немає. Починають любити образ і пам'ять того, кого ненавиділи, коли він був живий. Врешті–решт його обожнюють. Він стає символом спільноти.

Та минає час, і виявляється, що суспільство не переносить відсутності батька так само, як природа не терпить порожнечі матерії. Після його повалення сини жалкують за ним і кожен мріє замінити його. З часом сили розбрату беруть гору над силами єднання. Це перетворює заколотників на братів–ворогів, а їх суперництво – на приховану війну. До тих пір, поки один з них не почне вимагати повернення батька і не візьме на себе його захист з апломбом Марка Антонія, який нагадав римлянам, що зібралися навколо мертвого Цезаря, про його цнотливість. Звертаючись скоріше до серця, ніж до розуму, він пробуджує в усіх почуття прихильності до покійника, відроджує синівську повагу їх дитинства. Водночас він проголошує необхідність повернення батька в особі його спадкоємця. Це ознака воскресіння імаго: після своєї смерті предок, згадка і уява про якого певний час зберігалася в таємницях пам'яті, повертається, щоб посісти своє місце і повернути свої права, але вже в особі одного зі своїх синів, який брав участь в убивстві і тому став героєм. Кожен визнає його і бачить в ньому охоронця місця батька. Одного разу в ті далекі часи він змушує своїх братів спокутувати спільне вбивство з затятістю Марка Антонія, який переслідує Брутата, інших заколотників. Таким чином, він звільняється від почуття вини, яку тепер покладає на них. Він знищує в зародку будь–який намір убити його, як вони убили справжнього батька. «Треба сказати, що батько, – пише З. Фрейд, – відновившись у своїх правах після того, як його повалили, жорстоко мстить за свою давню поразку і встановлює владу, яку ніхто не насмілюється заперечувати, підлеглі ж сини використовують нові умови, щоб правдоподібніше зняти з себе відповідальність за скоєний злочин»[264]. Віднині новий лідер може зосередити у своїх руках владу, розподілену на всіх. Він виконує своє завдання, утверджуючи нерівність в масі людей,

яка щойно витримала свій жорстокий бій за рівність. Завдання, аналогічне завданню Наполеона, який невдовзі після французької революції відновив титули і ранги Старого режиму. Цей приклад не має на меті що–небудь довести, а лише ілюструє наведені вище слова.

Незважаючи ні на що, еволюція не повертається назад. Які б докази не висував узурпатор, що посів батьківське місце й украв владу у засновника і владу у своїх братів, він повинен ухвалювати закон братського клану, узгоджувати з його вимогами свої дії і свою владу. Щоб досягти цього, він зберігає форму клану, але змінює його зміст. Насправді, поважаючи рівноправний характер клану, однаковий для всіх, він додає до нього заборону й зовнішні санкції, які враховують відносну силу кожного. Рівні перед законом люди більше не рівні перед нагородами і покараннями. Те, що дозволено вищим, заборонено нижчим. Перейшовши до рук нового батька, який став суддею і обвинувачувачем, закон трансформується. Він більше не влада, а лише інструмент влади. Віднині він включає дві ваги і дві міри: одні – для пануючих, інші – для підлеглих. Все це призводить до того, що рано чи пізно те, що почалося з убивства батька, може продовжитись боротьбою між синами.

Кожен народ має своїх батьків і синів, своїх великих людей. Вони створюють колективну речовину, об'єднуючи індивідів у групи, і форму, пронизуючи їх своїм характером і своєю долею на тривалий час. Немає жодного народу, який би не мав свого Пантеону, жодного, хто не заповнив би його.

Це стосується і українського народу. Щоправда, тут є свої особливості. Якщо прийняти, що образ батька уособлював Б.Хмельницький, то стають зрозумілими ті події, що відбувалися після його смерті. Син, який посів місце батька, не володів якостями свого попередника. Щоб це сталося, він повинен був поєднувати в собі обожнюване імаго батька і слід героїчного індивіда, його сина. Лише в такому разі народ міг піти за ним. Він повинен був притягувати до себе почуттями любові до померлого батька і страхом перед жорстокістю, на яку здатний, як відомо, той, хто замінив батька і підкорив братів.

Сама велика сила повинна була виходити з його двоїстості. Він одночасно мав би бути тим, хто «над іншими», і тим, хто «як інші». Утримувач місця батька, який оживає в ньому, він в той же час зобов'язаний був посісти місце братів–заколотників, які ввірили йому свою владу. Так з'явилися римські імператори, батьки для патриціїв, трибуни для плебса. Але Юрій Хмельницький саме другої якості й не мав.

Тому починається боротьба між іншими «синами» Б.Хмельницького – послідовниками за право продовжувати справу батька. За підтримкою вони звертаються до інших країн, закликаючи тих до боротьби з власними супротивниками. Внаслідок цього в Україні встановлюється чужа влада, яка нав'язується українському народові як батьківська, а, по суті, «вітчимницька». Тепер кожен із «синів» орієнтується на «свого» «вітчима». І.Виговськнй – на Польщу, П.Дорошенко – на Туреччину, І.Мазепа – спочатку на Москву, відтак на Швецію. Відсутність справжнього батька змушує його послідовників шукати любові у нерідного. Спроба завоювати цю любов спонукає до зради, вбивства своїх супротивників, а в кінцевому підсумку – до торгу своїм народом.

У свою чергу, кожен «вітчим» навіює пасинкові почуття належності до особливої спадщини, виняткового, іншого, ніж український, народу, який має певну місію і специфічний спосіб життя. Він переконує його в тому, що тільки тепер український народ може розкритися в іншому (польському, російському) народі, призвичаївшись до нових звичаїв, вірувань, мови, а головне – підлеглості тощо. Поступово не в

усіх, але у значної частини з'являється відчуття, що «вітчим» і є рідним батьком. Масове ополячення, відмова від православ'я чи прийняття всього, що нав'язується з боку Росії, а відтак і сором за належність до українського народу. Тобто спостерігається те, що К.Юнг називав «колективною тінню».

Але особливо нав'язування нерідного батька посилюється з встановленням радянської влади. Ним спочатку є Ленін, потім Сталін, а згодом і всі керівники КПРС. Тепер уже кожен українець, який належить до нового народу, ідентифікує себе з черговим батьком, який, водночас, і обожнюється.

Як відомо, за Фрейдом, заколотники, які розкаялися у злочині, вирішили зробити зі своєї жертви бога. Вони сподівалися таким чином замести сліди злочину. Але можна запитати себе, хіба не знайшли вони у своєму каятті виправдання обожнювання себе самих, засіб, який дає їм, узурпаторам, змогу перетворитися на послідовників? Одне слово, так сини узаконили себе. Вони замаскували насильницьку смерть під природну. Це вимагає їх реальної солідарності: оскільки вони є співучасниками злочину, то продовжують бути і співучасниками його приховування. Щоб здійснити це, вони забороняють один одному і всьому кланові про нього думати, вимагаючи від усіх приєднатися до тієї неправди, яку вони відстоюють. Ця відмова від істини і буде, таким чином, причиною переходу від примату духовності до примату віри, від знання до віри. Готовність піти на таку жертву заради збереження єдності клану (партії) наповнює людей відчуттям гордості, яке змушує їх віддавати перевагу стражданню перед зреченням.

Одразу ж після смерті Леніна всі його «сини», стара більшовицька гвардія, беруть участь у його обожненні. Коли створюють бога, то також створюють ім'я. Воно пов'язує партію, вчення з особистістю. Воно робить їх частиною своєї безсмертної сутності. Так, Ленін, раз поміщений у вищий світ вічних істот, стає джерелом цілої ономастики. Він означає все. Більшовицька партія, теорія соціалізму, марксистські ідеї тощо носять його ім'я. Вступити в партію, прийняти її теорію – означає наблизитися до напівбога, стати ленінцем. З іншого боку, ім'я надає автентичність і зобов'язує до ідентифікації. Носій імені відчуває вдячність до того, хто дав йому це ім'я. Кожен зобов'язаний підкорятися тому, хто діє від його імені. Ним, як відомо, був Сталін. Упродовж наступних років він робить усе, щоб знищити свідків революції, тих, хто пам'ятав її справжню картину. Репресії, які застосовувались до людей, були, передусім, репресіями, спрямованими на їх пам'ять та їх ідентифікацію з партією революції. Найдивніше те, що ці люди теж вважали себе винними у вбивстві свого батька (меншою мірою у своїх вчинках), позбавляючи себе свого минулого і вимолюючи прощення того, хто посяде місце батька. «Але всі ці нещасні, на яких спрямовують прожектори, – пише історик Дойчер, – з'являлися з розкаянням, дуже голосно сповідуючись у своїх гріхах, називаючи себе синами Селіаса і прославляючи в глибині своєї нікчемності цю надлюдину (Сталіна), який ночами стирав їх на порох»[265]. Можна сказати, що внаслідок репресій він крав не лише біографії своїх жертв, а й любов, яку почували до них маси. І коли ця любов осиротіла, вона перенеслася на нього. На того, хто відновлює порядок речей і образ батька.

Та найхарактернішою особливістю цієї любові є виникнення релігії, богом якої стає улюблений батько. Це релігія надії. Вона гарантує всім, що вони врешті–решт вийдуть переможцями у боротьбі за умови, що ідентифікують себе з ідеалом, який вище за них, і виконуватимуть його вказівки. Це дає їм змогу запропонувати ціннісну шкалу, яка чітко розділяє дві категорії вчинків, думок, емоцій: одні – «дозволені»,

інші – «заборонені». Дотримуючись правил, кожен уникає конфлікту, який може протиставити його суспільству. Він позбавлений вибору і не наважується відхилятися від інших. Саме цим пояснюється масовий психоз німців перед Гітлером як спасителем німецької нації, які, виконуючи його вказівки, йшли заради цього спасіння завойовувати чужі народи і гинули самі, бо цього хотів «»бог». Саме цим пояснюється і масове вбивство класових ворогів в ім'я світлого майбутнього, організація таборів, в які було загнано чверть населення колишнього СРСР, – цього хотів інший «бог».

Новому батькові–богу потрібні були свої посередники, які б виконували священницьку місію між ним і простими смертними. Але оскільки ці священики були наближені до «нього», то відповідно і на них перекидався батьківський божественний ореол. Водночас, вони були і його «братами» по вбивству. Звідси те безмірне поклоніння не тільки «батькові–богу», а і його «братам–священикам». Ми бачимо це поклоніння не тільки Сталіну, а й Бухаріну, Троцькому, Каменєву, Зінов'єву, Рикову, Томському. В Україні – Раковському, Бош, Постишеву, Косіору, Хрущову, Кагановичу. Український народ поступово забуває за допомогою «проповідей» і залучення до віри в нового бога, що Сталін – не його батько. «Саме в цей період, – пише американський історик М.Маліа, – режим набуває форми й твердне: існує незмінний феномен «дірки» історії, дірки пам'яті»[266].

Тепер уже багато українців ідентифікують себе з новим батьком. Вони оголошують себе його синами, його прибічниками.

Та залишається небезпека відновлення пам'яті. Тому треба знищити цю пам'ять. У той же час той, хто посів місце батька, змушує своїх братів взяти на себе вигадане вбивство батька, щоб мати можливість зажадати від них спокути. Для збереження таємниці і спокутування вигаданого вбивства починається переслідування всіх, хто до нього причетний. Кожен із підозрюваних боявся більше видати себе правдою, ніж видати правду. До революції правда була придушена і заборонена. Тепер від неї відмовляються і відхрещуються. Також і до повстання своїх синів батько зобов'язував не мати кровно–змішувальних зв'язків з жінками, а згодом вони самі себе зобов'язали забороною на інцест. Нарешті, самі процеси визначили певну закриту сферу, яка включала все те, що повинно бути приховане, але на виду у всіх. Поважаючи цю сферу, кожен входить у змову і стає співучасником. Керівники всіх рівнів, інтелігенція, які покликані все це виправдати, – усі втягнуті в цю спіраль співучасництва, першим витком якої стали батьковбивці, царевбивці, боговбивці, з яких починається історія.

Цими процесами, не лише публічними, а й масовими, вони демонструють своє гаряче бажання втягнути у них весь народ. Люди стоячи аплодували очікуваним вирокам, і ті, які підкорялись признанням, знали, що перші були змушені, а другі були піймані в пастку. Всі вони схвалювали те, з чим йшла боротьба упродовж століть – тортури, екзекуції, несправедливих суддів і несправедливі суди. А також прославляли народження нової таємниці, яка стає вузловим пунктом їх історії і важелем влади.

У цій ситуації найбільше порівняно з іншими постраждав український народ. У нього з'являються сумніви, що Сталін – його батько, і ідеї, які йдуть від нього, є новою вірою. Тобто він не міг позбутися пам'яті і не знав таємниці. Таємниці вбивства і таємниці, хто є його справжнім батьком. Адже таємниця тут – це таємниця віри, з любові до якої люди йдуть на будь–які муки. Але українці не хотіли сприйма-

ти цю віру і цю таємницю. Сталін це розумів і зробив все, щоб знищити саму пам'ять, а тих, хто залишився, змусив силою визнати себе за батька. Це виявилося в тому, що проти українського народу з кінця 20–х років застосовувалися найжорстокіші репресії. Почалося це, як відомо, з ліквідації 45 провідних учених, письменників, представників інтелігенції, які нібито належали до «Спілки визволення України», продовжилося у ліквідації куркульства як класу, колективізації, голодоморі, чистках партії, ліквідації інтелігенції.

Та найприкріше те, що часто винищення українського народу і насадження віри в нового батька робили вихідці з самого народу, але зараховані до «братів « по вбивству і по вірі. Внаслідок цього багато українців, які залишилися живими, забули все, що пов'язано з їхньою пам'яттю, прийняли нову віру, часто–густо заради власного самозбереження, стали відмовлятись від належності до свого народу.

«Намагання іноземця засвоїти, – пише З. Фрейд, – навіть перебільшити риси, мовні вирази або звички національності, в середовищі якої він живе, бути більше французом, ніж французи, більш американцем, ніж американці, тобто більшим роялістом, ніж сам король, відповідає потребам захисту. Воно охороняє від побоювання бути винятком. Це та ж видимість соціального: в ідентифікації з іншими індивід завжди шукає спосіб обеззброїти їх і дезорієнтувати. Він хоче відвести від своєї особистості ворожість, яка йде від їх любові до самих себе»[267]. Але так чинила не лише значна частина українського народу, а й інші народи СРСР, орієнтуючись на російський народ, не опираючись зустрічній русифікації.

Тепер стає зрозуміло, чому коли Л.Брежнєв у 1972 р. проголосив про утворення нової спільності – радянського народу, то для цього вже були всі умови. Передусім, це досягалося через ідентифікацію. Вона позбавляє від небезпеки нехтування або агресії, яка йде від чисельнішого народу. Можливість бути, як інші, анонімним і подібним, часто надає впевненості в житті. Інколи таким чином ми рятуємо видимість. Інколи ми її створюємо. Не це важливо. Головне, щоб ця видимість існувала. Розпався в 1991 р. СРСР – видимість зникла, розпалась і спільнота – радянський народ.

Нарешті, ідентифікація набуває форми дійсного присвоєння іншої людини. Тоді вона служить для того, щоб заволодіти нею. Найбезпосередніше, найбільш реальне її вираження – бажання злитися з іншим, розчинити його в собі. Одне слово, проковтнути його, щоб мати можливість заявити: «Інший? Це Я!» Це переконливо ілюструє приклад загальної інтернаціоналізації, відмови кожного народу, й українського зокрема, від своєї національної належності. Тобто знову маємо приклад юнгівської «колективної тіні», яка, щоправда, розкривається тут з внутрішнього боку.

Охарактеризовані вище стереотипи поведінки українського народу, які сформувалися під впливом «колективної тіні», відсутності власного батька, та ідентифікація його з чужим батьком, чужою вірою, чужим народом призвели до появи у нього неврозів.

Як відомо, людські почуття й відносини переважно формуються тими умовами, в яких жили наші предки чи живемо ми. Життя наших предків виходить на поверхню сьогодення через архетипи. Архетипів є стільки, скільки є типових життєвих ситуацій. Нескінченне повторення викарбувало цей досвід на нашій психічній конституції не у формі заповнених змістом образів, а передусім, як форм без змісту, які є тільки можливістю певного типу сприйняття і дії. Коли настає ситуація, що відповідає певному архетипу, цей архетип активізується, з'являється примусовість, яка,

подібно до інстинктивного потягу, прокладає собі шлях наперекір розумові і волі або породжує патологічний конфлікт, тобто невроз.

Якщо життя не склалося, якщо за нього постійно треба боротися, якщо існує загроза поневолення або навіть загибелі від ворога, тоді й з'являється один суттєво важливий фактор, спільний для всіх неврозів, – тривога. Якою б заплутаною не була структура неврозу, тривога є тим мотором, який запускає невротичний процес і підтримує його перебіг.

Український народ спізнав нелегку долю. Історія була для нього немилосердною мачухою. Це й породило в нього тривогу і страх як адекватні реакції на небезпеку. Однією з особливостей тривоги є безпорадність. Можна бути активним і хоробрим перед обличчям великої небезпеки. Але в стані тривоги відчуваєш себе – і насправді ним є – безпорадним. Думається, що тривога притаманна всім владним структурам, які відчувають себе безпорадними в нинішній ситуації, що склалася в Україні. Підтвердження цього – безкінечні зміни в урядових структурах. Та безпорадність характерна не лише для влади, а й для пересічних громадян, в яких живе непереборне відчуття тривоги перед невідомим майбутнім.

Одним з елементів тривоги є її ірраціональність. Для деяких людей сама думка про те, що якісь ірраціональні чинники або сили можуть керувати ними, просто нестерпна. Прикладів більш ніж достатньо. Цими ірраціональними силами і чинниками можуть бути для певної частини людей розпад СРСР, втрата віри у завтрашній день, неможливість і нездатність пристосуватися до нових умов життя, орієнтація України на Захід; для інших – не надто швидке проведення ринкових реформ, вплив лівих сил, корумпованість суспільства тощо. До різновидів неврозу належить також і мазохізм. Однією з найпопулярніших схем опису соціальної реальності в рамках психоаналітичної традиції стала фрейдо–маркузеанська модель перетворення лібідозної енергії суб'єкта на культуроутворюючу через сублімацію її цивілізаційно–репресивною соціальною машиною, що проникає в психічні структури індивіда. Специфіка української ситуації полягає в тому, що за такого ж тотального придушення сексуально–лібідних інтенцій індивіда, як і в інших країнах європейсько–християнської культури, українська людина не отримує компенсації у вигляді скільки–небудь достойної частки благ цивілізації, бо її сублімовану енергію поглинає держава для боротьби з «внутрішніми ворогами». Брак позитивних емоцій і позитивних компенсацій заповнюється за цих умов перетворенням страждання на задоволення.

Мазохістська форма неврозу виражається у прагненні, з одного боку, знищити власне «я» і за рахунок цього перебороти почуття безсилля, з іншого – у спробі стати частиною великого і сильнішого цілого. Іншими словами, ідентифікація з цим спільним цілим. Вона дає можливість уникнути ситуацій напруги або невдоволення тією мірою, якою нам приємне повторення жеста, імітування почуття або цілі, визнання якихось рис спільними з іншими, сильнішими людьми, ідентифікація перетворює прикрість на задоволення.

Згадаймо недавнє минуле, коли всі ми були одним цілим – радянським народом. Не розуміючи, що бути як усі – це ілюзія, втеча від свого «я», ми вважали, що щасливі від своєї сили, єдності, однотипності тощо. Ця ідентифікація має певною мірою продовження і нині в єдності тих соціально–економічних перетворень, які здійснюються в країнах СНД, особливо в Росії. Ми ідентифікуємо всі російські ре-

форми в Україні і робимо ті ж самі помилки. Інакше і не може бути, бо навіть у цих помилках ми отримуємо задоволення, що ми не одні.

6.11. Соціокультурні типи мислення

Нині не одна і не дві політичні сили з національно–демократичного табору в заявах і зверненнях називають головні причини сьогоднішніх негараздів в Україні і найнебезпечніших ворогів української незалежності. Показово, що чи не головним ворогом називають «російську», «московську» або ж «промосковську» партію всередині України. Та чи там шукають ворога націонал–демократи? Чи не є ним власне малоросійство?

Щоб окреслити хоча б в основних рисах феномен малоросійства, про який першим критично заговорив ще Т.Шевченко, слід звернутися до історичних і соціокультурних обставин, що сприяли виникненню і становленню цього феномена, і до його ролі в українському житті XX ст. Він, власне, вже тривалий час є одним з чільних культурних і соціальних чинників, що визначає життя Наддніпрянської України, її історію, політику, літературу, науку, побут.

Оскільки феномен малоросійства чи не найкраще досліджений культурфілософом Є.Маланкжом, звернімося до його творчості. Аналізуючи культурно–антропологічні чинники українського життя в їхньому історичному розвитку, Є.Маланюк звертав увагу на те, що задавнене джерело комплексу проблем української людини – усередині самої національної вдачі українців. М'якість, лагідність, «розспіваність», навіть «жіночність» українців, їхня схильність до компромісу, до вибухової запальної емоційності, яка швидко згасає, за всього позитивного сенсу цих чинників вони, за Маланюком, були та, власне, і є руйнівними для українства, оскільки не врівноважувалися іншими – раціональними, вольовими, так би мовити, «чоловічими». У соціально–психологічній сфері це доповнюється історично усталеною звичкою жити за нормами писаного права у своїй державі (скільки за останні двісті років вона існувала, українська держава?).

Малоросійство – це наслідок тривалого перебування Наддніпрянської України у полі дії державної машини Російської імперії, а із встановленням радянської влади – і всієї України у складі СРСР. Це наслідок відсутності політичних, культурних, громадянських прав і свобод, поєднаної з цілеспрямованим прагненням влади зробити з усіх підданих «справжніх росіян» через періодичне знищення еліти, «вимивання» історичної пам'яті, постійного приниження мови, культури, звичаїв «малокультурного народу», а у разі, коли щось вартісне знищити чи замовчати неможливо, переведення його до «спільних надбань». Це, зрештою, і наслідок бюрократичного самодурства, сваволі чиновництва, надісланого з «центру» на «периферію» і не обмежуваного жодними правовими традиціями. І як результат – параліч самостійної волі і думки, нездатність раціонально оцінювати ситуацію і діяти, невміння зосереджуватися на певному предметі й досягати мети. Це стосується всіх сторін людського життя, але найбільше – публічних, прилюдних. «Малоросійство, – пише Є.Маланюк, – це не політика і навіть не тактика, лише завжди апріорна і тотальна капітуляція ще перед боєм»[268]. Причини такої капітуляції (не лише політичної, а й загальнокультурної) О.Кульчицький, перегукуючись з Є.Маланюком, шукає в історії: «Домінанта поразки й даремних зусиль, що випливає з деяких наших історичних

починань, могла, безперечно, із часом надавати українській національній психіці забарвлення фатального песимізму...[269]».

Критично оцінюючи Малоросійство, Маланюк нещадний і до Гоголя, і до Грушевського та Скоропадського, і до української інтелігенції взагалі. Він писав: «Малоросійство було завжди хворобою не лише півінтелігентською, але – й передусім – інтелігентською, отже, поражало верству, що мала виконувати роль мозкового центру нації»[270].

На перший погляд може здатися, що малоросійство – це передусім дистанціювання від української культури (етнографічної та професійної), можливо, навіть демонстративне дистанціювання, пов'язане з відмовою від згадки про причетність до України з боку носіїв малоросійства. Проте це не так. Ознаки малоросійства пов'язані з перебуванням етнічного українця у світі не просто чужого, а й певною мірою ворожого культурного оточення, в даному разі – російсько–радянсько–імперського. Ця ситуація породжує феномен, який, за схожістю з описаним О. Лосєвим «універсальним оборотництвом» міфологічно–магічної доби, можна назвати «українським оборотництвом» чи «протеїзмом українця» (Є.Маланюк). Оскільки максимальний успіх в іншокультурному світі гарантований лише у разі максимального уподібнення до суб'єктів цього світу, повного прийняття його ціннісних норм, малоросіяни демонструють ситуативно (якщо взяти крайні, «чисті» позиції) або більшу політичну і культурну «російськість», ніж етнічно визначені представники цього народу, або (передусім,у періоди піднесень власне української культури) демонстративну, показну, «героїчно–страдницьку» українськість. Іншими словами, малоросійськість означає таку внутрішню ціннісно–нормативну налаштованість людини, такі її соціально–культурні настанови, які пов'язані з постійною готовністю до втечі від власного «я», до трансформації його («я») і оприявнень, і внутрішніх підвалин, залежно від міри тиску соціуму, від міри реальної (чи такої, що уявляється реальною) небезпеки для так званої «малої батьківщини» цієї людини, тобто у даному разі – для певного кола сенсозначущих предметів, що забезпечують автономію фізичного існування за зміни зовнішніх обставин.

У будь–якому випадку малоросійськість ґрунтується на:

• усвідомленому чи неусвідомленому відчутті своєї другорядності, меншовартості, української неповноцінності, отже, на перебуванні у «парадигмі страху», відтак і постійній налаштованості на «втечу від лиха» і доведення своєї «справжньої неукраїнськості»;

• страхові перед мовою, що «формувався багаторічним страхом бути українцем, найістотнішою і найкрамольнішою прикметою вважалася злочинна і шкідлива мова – настільки, що її треба було забороняти явно спеціальними указами чи неявними програмами її знищення» [271];

• дистанціюванні (заманіфестованому чи внутрішньому) від української професійної культури – з аргументацією, що вона є «другорядною», «вторинною», «провінційною», «сільською», насправді ж головні мотиви тут пов'язані з тим же страхом і комплексом меншовартості;

• відразі до самостійного раціонального громадського об'єднання, якщо таке не нав'язане згори позаукраїнською владою, – власне, на тому, що отримало назву «української отаманщини»;

• «проваллях» в історичній пам'яті, пов'язаних із українськими здобутками, водночас, на акцентуванні в цій пам'яті поразок як виправдання (бодай на крайній випа-

док) неможливості самостійного існування Української держави й української культури, отже, виправдання способу власного існування.

Завершена, «повна» демонстрація втечі від усього українського як вияв малоросійства трапляється, як це не парадоксально, вкрай рідко, оскільки це знову–таки небезпечно і підозріло в ситуації навіть сильного тиску з боку імперської влади й імперської культури: чи не є така втеча замаскованою спробою проникнення до владних структур метрополії. Тому малоросійство за умов силових акцій проти української культури в усіх її виявах виливається в маніфестації політично безпечних елементів фольклорно–етнографічного, побутового («хуторянського») українства.

Складніші ситуації пов'язані з епохами «відлиг» у житті російсько–радянської імперії, коли внаслідок слабкості центральної влади знімається табу на все українське. В такому разі малоросійство виявляє себе в крикливо–істеричному запереченні всього власне російського як такого, що радикально несумісне і довічно вороже українській культурі. Проте всі названі вище настанови малоросійства лишаються в силі, і полеміка з російською культурою ведеться не вибудовуванням підвалин власне української культури, а за допомогою ідеологічних кампаній із запереченням самої можливості будь–яких плідних взаємин між двома культурами. При цьому лишається витіснена у підсвідомість схильність вважати українську культуру вторинною, другорядною тощо: наприклад, обстоювання вартості української мови проводиться істерично, без намагання знайти шляхи ствердження українського мовомислення, притаманні самій українській традиції. У подібних випадках творець професійної української культури – письменник, політик, науковець – живе, передусім, передчуттям її неминучого чергового краху з відповідними репресіями. Отже, він завжди готовий до «втечі» від власного набутку майже без опору, він цілком здатен оголосити справу свого життя «помилкою» чи ще чимось іншим, не випадково і в періоди, здавалося б, сприятливі для усталення норм і вартостей української культури. Певна частина культуротворчої інтелігенції налаштована на закріплення в цих нормах таких історичних міфів і такої історичної пам'яті, які доводять трагічність будь–яких зусиль української людини і максимальне її досягнення – героїчну смерть за «неньку Україну».

Таким чином, малоросійство є внутрішнім чинником українського буття, який спричиняє його численні злами, неусталеність і неповноту норм, розмитість вартостей, внутрішню неструктурованість тощо і є не останньою причиною того, що впродовж тривалого часу українська спільнота й українська людина не спромоглися захистити себе і свою землю та забезпечити «нормальне» цивілізоване життя центральноєвропейської держави.

Подолання малоросійства – одна з головних проблем українського життя. І як тут не згадати М.Хвильового, пафос творів якого спрямований на знищення малороса в душі, тілі й у ділі українця, незважаючи на те, що українська нація «виявляє свою волю протягом віків до виявлення свого організму як державної одиниці»[272], і не зробити висновок: якщо ця державна одиниця досі не здобула беззаперечного усталення, воля до вичавлювання по краплині малороса з українського буття була недостатньою[273].

Другий тип мислення – просвітницько–культурницький. Його репрезентують, передусім, постаті Пантелеймона Куліша та Михайла Старицького. Українська мрія у них знаходить соціокультурне втілення в просвітницькій роботі, метою якої є ство-

рення літературної мови й простору її функціонування, обстоювання культурної автономії та розвій духовного життя. Цей тип мислення суто аполітичний.

Третій тип мислення та діяльності переводить розв'язання всіх проблем до буття особистості, її втаємниченого спілкування з Богом, порухів серця. Така позиція досить обережна у висновках щодо земних проблем: початок – це «мир із ближнім», внутрішнє зосередження і звернення до глибини душі та духу. Мета – досягнення загального щастя. Українськість присутня радше в неявних, латентних формах, аніж у розгорнутих, демонстративних. «Так» чи «ні» державності – вільній власній чи чужій, якій треба служити, «так» чи «ні» національному самовизначенню знімається метафізикою божественного буття та причетністю людини до Бога. Цей тип можна назвати космополітичним (але слід розуміти принципову різницю між «космополітом», тобто «громадянином світу», якому болять усі біди країни, в якій він у даний час перебуває, і «людиною без громадянства», якій однаково байдуже все, крім власного «я» та її інтересів).

Інші типи мислення – політичні. Один із них можна охарактеризувати як «федералістський». Йдеться не лише про визначення форми взаємин із російською державою, а, власне, про спосіб соціального мислення. Це тип активної політичної дії, спрямований на відродження української державності. Принцип федералізму постає як спосіб реалізації цієї ідеї. Вперше його сформулювали кирило–мефодіївці, насамперед Микола Костомаров. У Михайла Драгоманова федералізм пов'язується з самоврядною громадою, в якій є достатній простір для індивідуальної свободи і яка стає фокусом соціального життя та розв'язання культурних проблем. Увиразнюється орієнтація на Європу, на діалог із Заходом, на політичну активність як неодмінний показник справжнього українства.

Наступний тип, що виник у франківський період формування української ідеї, має ще виразніше політичне та соціальне забарвлення. Йдеться про прагнення політично згуртованих індивідів через пресу та партійну і профспілкову діяльність досягати крок за кроком реальних результатів на шляху соціального та національного визволення. Формується цей тип, передусім, у Галичині, де на той час існували певні демократичні свободи.

Варто також виокремити ще один соціокультурний тип, суто політичний, який безпосередньо не апелює до українських питань, начебто їх не помічає чи підпорядковує проблемам соціально–політичного визволення в межах російської держави, проте несе в собі істотні інтенції української мрії. Радикальний революційний рух XIX ст. у Росії (це властиво й різним періодам XX ст.) значною мірою ґрунтується на ідеях та принципах, що їх принесли вихідці з України. Саме вони порушили питання про доцільність переходу до західних взірців політичного устрою, поставили під сумнів життєздатність обожнюваної російським народництвом селянської общини.

Всі ці типи знаходять своє втілення під час бурхливих подій XX ст. і чинні (з певними модифікаціями) й сьогодні.

Коротко проаналізувавши історичні умови та особливості формування менталітету українського народу, не можна не погодитися з А.Грамші, який якось сказав, що у життєвому сенсі народу стиснута і конспективно зберігається минула історія країни з усіма її протиріччями, знайденими і не знайденими вирішеннями проблем, шляхом національного життя. Що ж до ментальності, то аналогічно цьому її слід розглядати як виражену на рівні культури народу історичну долю країни, як певну єдність характеру історичних завдань і способів їх вирішення, що закріпилися в народній свідо-

мості, в культурних стереотипах. Тобто в менталітеті певної нації відкладається (інша річ, яким чином) її історичний досвід, перипетії її формування та розвитку.

Тому проблему менталітету можна розглядати як суто ідеологічну або як соціально–історичну, яка пояснює складові національно–державного існування, в даному випадку України. Саме з цих позицій і була спроба проаналізувати менталітет українського народу. Після сказаного вище не доводиться дивуватися тому, що пересічній людині в Україні бракує глибокого відчуття особистої самостійності та відповідальності, що вона не має правильного уявлення про свободу, усвідомлення меж компетенції держави і компетентності громадянського суспільства. Відсутність держави призводила до аполітичності, а присутність чужоземних держав спонукала до втечі від будь–яких владних структур. Політичне життя, ідея громадянського суспільства, цінність особистої свободи, свободи слова дотепер ще чужі багатьом українцям. Чужі значній частині населення й ті соціально–економічні перетворення, які здійснюються в Україні. Більшість не сприймає їх не тільки через власну неготовність, а й через форми і методи їх впровадження.

Та зміни відбуваються, і вони поступово зачіпають і менталітет. Тиранія примусової єдиної думки відійшла, але багато хто скаржаться: стало легше дихати, та важко жити. Зникає духовність, творча основа. Примус політичний змінився економічно–політичним. Люди не думають про високе, стають прагматичними. Звісно, можна виправдати все банальністю, мовляв, для того, хто хоче жити духовно, перешкод не існує: бочка Діогена і служба нічного сторожа завжди можлива. І, взагалі, за свободу треба платити, за неї нічого не жаль, і дуже прикро, що культура не здатна протистояти тиску грошового мішка.

Але краще банальностей не говорити, а подивитися на конкретні ідейно–змістові зрушення за останні роки. Держава утворилась, але на ноги так і не може звестися. Громадянське суспільство ще не сформувалося. Зате чути слова поетів: «Скрізь розмови про гроші». Так, справді, розмови. Вперше в історії пропагується не служба, а вміння працювати на себе. Забувши про світле майбутнє, всі хочуть бути впевненими не в післязавтрашньому, а в завтрашньому дні. Та поки що живуть по–старому, «теперішньою хвилиною». Надто вкорінений страх перед непередбаченою діяльністю держави, на перший погляд безвольної, але яка цілком замінює собою громадянське суспільство. Правильніше, вона безсила на терені захисту особистості, але всесильна у своїх перешкодах розвиткові незалежної від неї економіки.

Цей страх можна назвати страхом незвіданого. Коли життя починає захоплювати всіх у незнайомому напрямку, вони відповідають на це стурбованістю й опором. У них з'являється відчуття невпевненості щодо того, куди вони йдуть і як їм реагувати на все, що відбувається. Надто швидкі й докорінні зміни можуть викликати побоювання того, що втрачається контроль за власним життям. Ці зміни можуть бути тривалими для старого, знайомого і безпечного способу буття, який спокійніший і пред'являє менше вимог до існування, нехай навіть не цілком щасливого, яке у них було раніше. На цьому тлі державні структури хочуть абсолютно контролювати економіку, щоб пожинати задушливі податки й хабарі. Від цієї невизначеності в нашому житті по–старому панує безправ'я. Позбавлене комуністичних і партійних обов'язків, українське владне нахабство стало відвертим і відкритим. Населення розгублене, ніби хворий після гіпнотичного сну. До роботи більше не змушують, а по–іншому діяти ще треба навчитися. Тому в очах більшості – агресивність, безумство й туга за палицею, яка змушувала б щось робити.

Особистість іншого так само – ніщо. У Біблії (Відхід, розд. 32) розповідається про те, як, вийшовши з єгипетського рабства народ Ізраїлю, скориставшись перебуванням Мойсея на горі Сінай, став поклонятися золотому теляті, тобто здобута свобода привела його до поклоніння багатству. Мойсею довелося докласти чимало зусиль, щоб повернути свій народ до цінностей монотеїзму, але все ж таки він не повів ізраїльтян назад у Єгипет. Отож, здобута народом свобода не була вищою цінністю, а лише засобом здобуття вищих цінностей. Повернутися назад до рабства – це найрадикальніший спосіб зробити культ накопичення неможливим. Немає власності, немає і накопичення. Власність – це надбання вільної людини, яке не може бути забране свавільно. І власність не завжди призводить до культу наживи. Але до розуміння того, що свобода породжує інші цінності, в тому числі й власність, ще треба прийти. І шлях цей буде нелегкий.

Тому сучасні лідери при проведенні суспільно–економічних змін не можуть та й не мають права ігнорувати той психологічний стереотип поведінки, який виробився у нашого народу впродовж століть і за роки радянської влади зокрема.

Слід розуміти, що соціальні форми ринкової економіки, які вони запозичують у Заходу, не є культурно нейтральними. Ці соціально–технологічні структури тільки на поверхні виступають як байдужі до менталітету.

Насправді ж вони мають глибинну соціокультурну основу. Культура є, з одного боку, традицією, здатною гальмувати певні новації, якщо вони не відповідають її архетипам, а з іншого – «церквою», інстанцією, якій дано легітимувати її або інші починання, давати їм духовну санкцію, освячувати або, навпаки, «відлучати» їх. І хоча культурна легітимація, на відміну, скажімо, від політико–правової, має прихований, неформальний характер, значення її не слід зменшувати. В історії можна неодноразово спостерігати, як перетворююча воля пересихала, наштовхуючись на приховані соціокультурні бар'єри.

Крім того, треба пам'ятати про відкриття відомих «інваріантів» «буття», посягання на які загрожує небезпечними деформаціями. Про ці інваріанти свідчить екологія і культурна антропологія, які протистоять сваволі «прометеєвої волі», спрямованої на перероблення природи, культури та історії. Поняття інваріанта не слід натуралізувати. Поряд з природними інваріантами, що виступають на рівні генетичного коду або на рівні біоценозів, існують також інваріанти культури – довгочасові структури архетипового або ціннісного порядку. До останніх належать, наприклад, десять заповідей Божих. Крім того, є інваріанти національної історії. З.Фрейд говорить про неусвідомлений інфантильний досвід, який потім приховано відтворюється в характері і в поведінці дорослої людини, створюючи своєрідну «канву».

Нині про це доводиться нагадувати тим нетерплячим «вестернізаторам» України, які хочуть найшвидше переробити наш менталітет, нарікаючи на консерватизм української масової свідомості, що опирається реформаторству.

Сказане не означає відмови від реформ і модернізацій, йдеться лише про розумну сумісність культурної і цивілізаційної різноманітності. Реформаційна педагогіка може існувати у двох формах: у м'якій, заснованій на герменевтичній традиції розуміння, і жорсткій, що виражає раціоналістичну зверхність всерозуміючого пояснення.

Тут, як і в індивідуальній педагогіці, можливі два наслідки: облагородити сильний і самобутній характер, поступово його шліфувати або придушити і зламати, домагаючись повної «пластичності» і «адаптованості». У першому випадку поняття менталітету виступає в контексті сократівської педагогіки і «анамнесиса» – пригадування

й розуміння власних змістів, у другому – в контексті жорстких технологій «перевиховання» і соціальної інженерії.

Повертаючись до З.Фрейда, хочеться нагадати його слова про те, що життя можна зрозуміти тільки назад, але вся суть полягає в тому, що прожити його треба наперед.

Таким чином, тільки врахування менталітету українського народу може дати позитивні наслідки в процесі тих перетворень, які сьогодні відбуваються в країні.

Примітки

[1] *Шкуратов В.А.* Историческая психология.–Ростов–на–Дону,1994. – С.59.
[2] *Э. Дюркгейм.* Социология общества.–М.,1992. – С.128.
[3] Там же. – С.130.
[4] Там же. – С.281.
[5] Див.: Вундт В. Миф и религия.–М.,1990.
[6] *Леви–Брюль Л.* Сверхестественное в первобытном мышлении.–М.: Педагогика–пресс,1994.–602 с.
[7] *Лотман Ю.М.* Об оппозиции «честь» – «слава» в светских текстах киевского периода //Труды по знаковым системам.–Тарту: Изд–во Тартуского университета,1967. – С.100–112.
[8] Там же.
[9] Там же.
[10] *Григоріїв Н.Я.* Українська національна вдача. Вінніпег. Манітоба,1941. – С.12.
[11] Див.: Ульяновський В. «В пустелі мені з'явився біс», або про темну мантію Віктора Петрова // Філософська і соціологічна думка,1995. №1–2. – С.187.
[12] *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов».–М.,1993. – С.62.
[13] Политологический словарь.–К.,1991. – С.196.
[14] *Храмова В.* До проблеми української ментальності //Українська душа.–К.,1992. – С.4.
[15] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация Средневекового Запада.–М.,1992. – С.355.
[16] *Фіндайзен Г.* Історія та символіка різдвяного дерева //Сучасність.–Мюнхен,1961.№1. – С.20.
[17] *Лисяк–Рудницький І.* Україна між Сходом і Заходом //Історичні есе.–К.,1994.Т.І. – С.1–3.
[18] Общество и культура: философское осмысление культуры. Ч.І.–М.,1988.
[19] Одиссей. Человек в истории.–М.,1989–1996.
[20] *Пушкарев Л.Н.* Что такое менталитет? Историографические заметки //Отечественная история.1995.–№3.
[21] Sophokles. 1947. – P.71–124.
[22] Sophokles. 1947. – P.71–124.
[23] Hechter and Levi. 1979. – P.171.
[24] *Spiro M.* Religion: Problems of definition and explanation; у Banton. 1966. P.178.
[25] ПСРЛ. – Т.1 – С.341.
[26] ПСРЛ. – Т.1. – С. 171.
[27] *Сергеевич В.И.* Древности Русского права. В 3–х т. 3 изд. Направленное и дополненное. СПб.: 1908–1909. – Т.1. – С. 458.
[28] Див.: *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М.: Прогрес. Прогрес – академія. – С.321.
[29] *Попович М.В.* Мировозрение древних словян. К., Наукова думка. 1985. – С. 108.
[30] *Сергеевич В.И.* Древности русского права. Т. 1. – С. 351–352.
[31] *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: изд–во ЛГУ, 1986. – С. 231.
[32] Киево–Печерский патерик. // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб. :Наука, 1997. – С. 276.
[33] Изборник 1076 года // Под ред С.И. Коткова. М.: Наука, 1965. – С.876.
[34] ПСРЛ. – Т.1. С.121.
[35] ПСРЛ. – Т.1. С.218.
[36] *Гуревич А.Я.* Средневековый мир. Культура безмолствующего большинства. М.: Искуство, 1990. – С. 277.
[37] Слово Даниила Заточника // БЛДР. Т. 4. XII СПб. : Наука, 1997. – С.272.
[38] Там само. – С. 277.
[39] Киево–Печерский патерик // БЛДР. Т.4. XII век – С.301.
[40] Там само. – с.297.
[41] Див.: Изборник 1076 года. С. 787; Поучение Владимира Мономаха // БЛДР т.І. XI–XII века. СПБ.: Наука, 1997. – 471.

[42] Киево–Печерский патерик // БЛДР. Т.4. XII век – С.325.
[43] Киево–Печерский патерик // БЛДР. Т.4. XII век – С.325.
[44] *Сергеевич В.И.* Древности руского права. Т.1. – С.437.
[45] *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд–во ЛГУ, 1986. – С.275.
[46] *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной политической борьбы. М. – СПб. : Златоуст, 1995. – С.284.
[47] ПСРЛ. Т.1. – С. 278.
[48] *Арциховський А.В.* Одежа // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. Т. М. – Л. Изд–во АН СССР. 1951. – С. 241.
[49] Шмтме Феодосия Печерського // БЛДР. Т.1. XI–XII века. СПб. – Наука, 1997. – С. 354–355.
[50] *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирила Туровського // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л. 1956. – С. 278.
[51] *Гуревич А.Я.* Изучение ментальностей: Социальная история и поиски исторического синтеза // СЭ. – 1986. – №6. – С.25–34.
[52] *Сергеевич В.И.* Древности руского права. Т.1. – С.531.
[53] Правда Русская // Под ред. Б.Д. Грекова. М. –Л.: Изд–во АН СССР, 1947. – С 151.
[54] *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Каяки. М.: Молодая гвардия. 1990. – С.278.
[55] Слово Даниила Заточника // БЛДР. – Т.4. – С.273.
[56] Там само.
[57] Слово Даниила Заточника // БЛДР. – Т.4. – С.273.
[58] Там само.
[59] Там само. – С. 304.
[60] Слово Даниила Заточника // БЛДР. Т.4. – С.273.
[61] *Владимирський–Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. – Ростов–на–Дону. «Феникс».1995. – С.274.
[62] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Космио–Психо–Логос. – М.: Изд. Группа «Прогресс», «Культура», 1993. – С. 174.
[63] Сказание о Борисе и Глебе // БЛДР. Т. 1. XI–XIII века. – СПб. :Наука, 1997. – С. 103.
[64] Изборник 1076 года. – С. 871.
[65] *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Изд–во политической литературы, 1990. – С.223.
[66] *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 1970. – С.75.
[67] Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. – Т.1. XI–XIII века. – СПб.: наука, 1997. – С. 461.
[68] Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. – Т.1. XI–XIII века. – СПб.: наука, 1997. – С. 461.
[69] Слово о князях // БЛДР. Т.4. XII век. – СПб.: Наука. 1997. – С.231.
[70] Слово о князях // БЛДР. Т.4. XII век. – СПб.: Наука. 1997. – С.232.
[71] ПСРЛ. – Т.1. – С. 157.
[72] ПСРЛ. – Т.1. – С. 103.
[73] ПСРЛ. – Т.1. – С. 137.
[74] ПСРЛ. – Т.1. – С. 159.
[75] ПСРЛ. – Т.1. – С. 81.
[76] ПСРЛ. – Т.1. – С. 278.
[77] *Шкуратов В.А.* Историческая психология на перекрестках человекознания // Одиссей. Человек в истории. – М.: наука, 1991. – С. 107.
[78] Пчела //БЛДР. – Т.5. XIII век. – СПб.: Наука,1997. – С.240.
[79] Там же. – С.431.
[80] Изборник 1076 года. – С.781–790.
[81] Там же. – С.637.
[82] Там же.
[83] Там же. – С.651.
[84] Там же. – С.652.
[85] Там же. – С.653.
[86] Киево–Печерский патерик. – С.321.
[87] Изборник 1076 года. – С.703.
[88] Притчи 5, 3–6.
[89] Моление Даниила Заточника. – С.323.
[90] Там же.
[91] Изборник 1076 года. – С.721.
[92] Правда Русская.–С.98.
[93] Там же.

[94] Там же. – С.9.
[95] Там же. – С.17.
[96] Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпроша иепископа ноугородьского Нифонта и инех // Памятники древнерусского канонического права. РИБ. – Т.6.–СПб,1908. – С.10–11.
[97] Иоанна митрополита русскаго, нареченого пророком Христа, написавшего правило церковное от святых книг, вкратце Иакову черноризцу //Памятники древнерусского канонического права. РИБ.Т.6.–СПб,1908. – С.23.
[98] Правда Русская. – Ст.11, 12.
[99] Там же. – Ст.2, 4, 5.
[100] Там же. – Ст.3, 6.
[101] *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука,1970. – С.53.
[102] ПСРЛ. – Т.1. – С.241.
[103] Там же. – С.276.
[104] Изборник 1076 года. – С.795.
[105] Там же. – С.796.
[106] Правда Русская.–Ст.7.
[107] Там же. – С.24.
[108] Там же. – С.25.
[109] Житие Феодосия Печерского //БЛДР.Т.1. XI–XIII века. – СПб: Наука,1997. – С.237.
[110] ПВЛ //БЛДР. – Т.1. – С.277.
[111] ПСРЛ. – Т.1. – С.378.
[112] *Татищев В.Н.* Избранные произведения.–Л.: Наука,1979. – С.251.
[113] Киево–Печерский патерик. – С.391.
[114] Послание Климента Смолятича //БЛДР.Т.4. XII век.–СПб.: Наука,1997. – С.120.
[115] Там же. – С.121–122.
[116] Изборник 1076 года. – С.812.
[117] Поучение философа, епископа белгородского //БЛДР.Т.4. XII век.–СПб.: Наука,1997. – С.286.
[118] Там же. – С.287.
[119] Там же.
[120] Там же. – С.291.
[121] Там же.
[122] Устав князя Ярослава о церковных судах //Древнерусские княжеские уставы XI – XV вв.–М.: Наука,1976. – С.87.
[123] Иоанна митрополита русскаго, нареченого пророком Христа, написавшего правило церковное от святых книг, вкратце Иакову черноризцу //Памятники древнерусского канонического права. РИБ. – Т.6. – СПб,1908. – С.51.
[124] Пчела //БЛДР. – Т.5. XIII век. – С.430.
[125] Изборник 1076 года. – С.899.
[126] Поучение епископа Ильи //Памятники древнерусского канонического права. РИБ. – Т.6. – СПб,1908. – С.58.
[127] Изборник 1076 года. – С.890.
[128] Слова и поучения Кирила Туровского. Повесть Кирила многогрешного к Василию, игумену Печерскому, о белоризце человеце и о мнишестве, и о души, и о покаянии //БЛДР. – Т.4. XII век. – СПб.: Наука,1977. – С.201.
[129] Слово Даниила Заточника. – С.279.
[130] Там же. – С.275.
[131] Устав князя Ярослава о церковных судах //Древнерусские княжеские уставы XI – XV вв.–М.: Наука,1976. – С.89.
[132] Киево–Печерский патерик. – С.391.
[133] Там же. – С.403.
[134] Там же. – С.404.
[135] *Сергеевич В.И.* Древности Русского права. – Т.1. – С. 531.
[136] *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы.–М.–СПб.: Златоуст,1995. – С.335.
[137] Там же. – С.337.
[138] ПСРЛ. – Т.1. – С.433.
[139] Там же. – С.287.
[140] ПМЛ. – С.137.
[141] ПСРЛ.. – Т.1. – С.191.

[142] Слово о полку Игореве //БЛДР. – Т.4. XII век. – СПб.: Наука,1997. – С.261.
[143] Там же. – С.275.
[144] ПСРЛ. – Т.2. – С.421.
[145] *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах //Труды по знаковым системам.–Тарту: Изд–во Тартуского ун–та,1965. – С.212.
[146] ПВЛ //БЛДР. – Т.1. – С.71.
[147] Там же. – С.73.
[148] Там же. – С.74–76.
[149] Житие Феодосия Печерского //БЛДР. – Т.1. XI – XII века. – СПб.: Наука,1997. – С.158.
[150] Устав князя Ярослава о церковных судах.–Ст.19.
[151] Там же.–Ст.49.
[152] Житие Феодосия Печерского //БЛДР. – Т.1. XI – XII века. – СПб.: Наука,1997. – С.150.
[153] Там же.
[154] ПВЛ //БЛДР. – Т.1. – С.58.
[155] Там же.
[156] Там же. – С.60.
[157] Там же.
[158] Житие Феодосия Печерского. – С.63.
[159] Там же.
[160] ПВЛ //БЛДР. – Т.1. – С.78.
[161] Съказание отца нашего Агапия чьсо ради оставляють роды и домы своя и жены и дети и възьмъше крьсть и идудь въ следъ Господа яко же евангелие велить //ПЛДР. – XII век //Древнерусские княжеские уставы XI – XV вв.–М.: Наука,1976. – С.153–159.
[162] ПСРЛ. – Т.1. – С.51.
[163] Див.: *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика.–К.: «Либідь», 2001. – С. 207–209.
[164] ПСРЛ. – Т.1. – С.166.
[165] Там же. – Т.2. – С.133.
[166] *Шлецер А.Л.* Нестор. Русские летописи на древнеславянском языке. Ч.1–3.–СПб,1809–1812.Ч.2. – С.225–231.
[167] ПСРЛ. – Т.1. – С.16.
[168] *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. – М.,1960. – С.90–91.
[169] *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XII вв. – Л.,1940. – С.22, 48, 76.
[170] ПСРЛ. – Т.1. – С.1.
[171] *Стасюлевич М.* История средних веков и ее писателях... – Т.3.Ч.1, Отд.1.–СПб,1907. – С.46.
[172] Collection des memoires relatifs a l'histore de France depuis la fondation de la monarhie francaise jusqu''u 13–siecle.P.,1825.V.9.–P.357–358.
[173] ПСРЛ. – Т.1. – С.112.
[174] *Бестужев–Рюмин.* О составе русских летописей до конца XIV в. – СПб., 1868. – С.2–3.
[175] Die Geschtschreiber der deutschen Vorzeit... Paulus Diakonus... Berlin,1849. – S.89–91.
[176] Там же.
[177] *Шекспир У.* Гамлет. Акт 5, сц. I. Перевод Б.Пастернака.–М.,1951. – С.37.
[178] *Гегель.* Сочинения в четырнадцати томах.Т.VIII.–М.–Л.,1935. – С.10.
[179] Ausgewalte Quellen zuz deutsche Geschichte der Mittelalters.D.XVI,Berlin,1960.–S.373375.
[180] *Овидий.* Метамарфозы.1, 2–4. Перевод С.Шервинского.–Л.,1937.
[181] Там же.
[182] Ausgewalte Quellen... B.IX.Berlin,1960.–S.171.
[183] ПСРЛ. – Т1. – С.34.
[184] Там же. – С.323.
[185] Op. Sif., B. XVI.–S.11.
[186] Творения блаженного Августина. Ч.1.–К.,1980. – С.371.
[187] Ausgewalte Quellen... B.IX.Berlin,1960.–S.655.
[188] Див.: *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і поведінка. – С.178–179.
[189] *Бебик В.* Як стати популярним.–К.,1993. – С.13.
[190] Див.: *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і поведінка. – С.171–173.
[191] Там же. – С.212.
[192] Культура Византии. XIII – первая половина XX века. – М.,1989. – С.580.
[193] *Darre R.* Nazistischer SS–Staat. Mьnchen,1984. – S.123–124.
[194] Див.: *Донченко О., Романенко О.* Архетипи соціального життя і поведінка. – С.186–187, 213–216.

[195] *Маркс К.* Капітал //Маркс К., Енгельс Ф. Т.II. – К.,1953. – С.230.
[196] *Донченко Е.А.* Соцментальная психика. – К.,1994. – С.82.
[197] *Шлемкевич М.* Душа і пісня //Українська думка. – К.,1992. – С.110.
[198] Там же. – С.107.
[199] Там же. – С.84.
[200] *Лосев А.* Диалектика мифа //Миф, число, сущность. – М.,1994. – С.73.
[201] *Янів В.* Психологічні основи окциденталізму. – Мюнхен,1996. – С.145–146.
[202] *Bokowneff P.* Das Wesen des Russentums. Eine volker psichologische Studie. Munchen,1928.–S.26.
[203] Див.: *Яспес К.* Основы психопатологии.–М.,1996.
[204] Див.: *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика. – С.263.
[205] *Goody G.* The hogic of Writing and the Organization of Society. Cambridge, 1986. – P.171.
[206] *Липинський В.* Листи до братів хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919–1926 рр. – Відень, 1926. – С. 78.
[207] *Anthony D.* Smith. The Ethnic Origins of Nations. Oxford. 1986. – P. 101.
[208] *Николаева Е.* Русский эксперимент. – ЭКО, 1997. № 5, – С. 190–200.
[209] *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Прогресс. 1995. – С.51.
[210] *Медведев В., Чебанов А.* Проблемы социальной переориентации российской экономики. // Свободная мысль. 1998. – № 8. – С.35.
[211] *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной церкви. – М., Терра, 1991. – С.345–346.
[212] *Булгаков С.Н.* Очерки по истории экономических учений. Выпуск 1. – М., 1918. – С. 409–410.
[213] *Вебер М.* Избранные произведения. – М. 1990. – С.149, 290.
[214] *Булгаков С.Н.* Очерки по истории экономических учений. Выпуск 1. М., 1918. – С. 223.
[215] *Протоперей Митрофан Зноско–Боровський.* Православие, римо–католичество, протестантство и сектантство. Изд. Свято–Троицкой Сергиевской Лавры. 1990. – С.172.
[216] Протестант, 1990. – №11 (25). – С.4.
[217] Там же.
[218] *Басс А.* Хозяйственная этика русского православия. – Гейдельберг, 1988.
[219] *Сорокин П.* Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 32.
[220] *Тайнбі А.* Дослідження історії. – К. 1995. т.1–2; Черняк Е.Б. Цивилография. Наука о цивилизации. М., 1996.
[221] *Mathausezov Sv.* Baroko v ruskaeacute; Literature XVII Stoletiaicute; // Ceskoslovenskaecute. Praga. 1968. – S.253.
[222] Русская историческая библиотека – т.IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 315–316.
[223] Русская историческая библиотека – тIV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 1102.
[224] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 606–607.
[225] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 827.
[226] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 810.
[227] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 201.
[228] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 253, 295.
[229] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 220.
[230] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 228–230, 237–238.
[231] Русская историческая библиотека т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 232–234.
[232] *Sartorius P.* L'Eglise orthodoxe. Paris. – P.69.
[233] *Панченко А.М.* Русская культура в канун Петровських реформ. – СПб., 200. – С. 74.
[234] *Sartorius P.* Op. sit., – P.71.
[235] Русская историческая библиотека – т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 819, 827, 858, 867.

[236] Русская историческая библиотека т. IV // Памятники полемической литературы в Западной руси. Вып.1. Под ред. П.Гильтебрандта. – СПб. 1878. – С. 827.

[237] *Панченко А.М.* Русская культура в канун Петровських реформ. СПб., 200. – С. 59.

[238] *Огієнко І.* Українська культура. – К., 1918, – С. 125.

[239] *Боплан Т.Л.* Опис України, кількох провінцій Королівства польського, що тягнеться від кордонів Московій до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення війни (відтворено з Руданського відання 1660 року). – К., 1990, – С. 96.

[240] *Дорошенко Д.И.* К украинской проблеме. По поводу статьи кн. Н.С.Трубецького. В кн..: Трубецькой Н.С. История, культура, язык. – М., 1995. – С. 382–383.

[241] *Платонов О.А.* Русская цивилизация. – М., 1992. – С. 8.

[242] *Пайпс Р.* Розсип при старом режиме. – М., 1993. – С. 127.

[243] Чит.: за Адлер Т. Лекции по аналитической психологи. – М., 1996, –С. 14.

[244] *Юнг К.Г.* Аналитическая психология. – М., 1995, – С. 77.

[245] *Юнг К.Г.* Аналитическая психология. – М., 1995, – С. 72.

[246] *Юнг К.Г.* Аналитическая психология. – М., 1995, – С. 122.

[247] *Семенникова Л.И.* Цивилизационные парадигмы и истории России // Общественные науки и современность 1995. – № 5. – С. 116.

[248] *Огієнко І.* Українська культура. – С. 172.

[249] *Томашевський С.* Про ідеї, героїв і політику.–Львів,1929. – С.38.

[250] Див.: *Кучабський В.* Україна і Польща.–Львів,1993.

[251] *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук.–Мюнхен–Львів, 1995. – С.153.

[252] Там же. – С.154.

[253] Див.: *Грабовський С.* Українська людина та українське буття. //Сучасність,1997, №3. – С.123.

[254] *Жид Андре*. "Возвращение из СССР". Цит. за Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.,1994. – С.557.

[255] Цит. за: *Рябчук М.* Від "Малоросії" до "Індоєвропи" //Політологічні читання.1994, №2. – С.125.

[256] Там же. – С.126.

[257] Див.: *Маланюк Є.* Малоросійство //Книга спостережень.–Торонто,1996, т.II. – С.229–246.

[258] *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. – С.373.

[259] *Федотов Г.* Доля імперії //Сучасність.–1993, №2. – С.104.

[260] Див.: *Дзюба І.* Інтернаціоналізм чи русифікація? //Вітчизна,1990. – №№5–8.

[261] *Трубецкой Н.С.* История, культура, язык. – С.370–397.

[262] Див.: Сучасність,1994, №3.

[263] *Юнг К.* Аналитическая психология. – С.179–180.

[264] *Фрейд З.* Тотем и табу.–М.,1995. – С.179.

[265] *Дойчер И.* Сталин.–М.,1993. – С.255.

[266] *Малиа М.* Русская революция и ее понимание.–М.,1995. – С.219.

[267] *Фрейд З.* Тотем и табу.–М.,1995. – С.130.

[268] *Маланюк Є.* Книга спостережень.–К.,1995. – С.223.

[269] *Кульчицький О.* Історія філософії. – С.154.

[270] *Маланюк Є.* Книга спостережень.–К.,1995. – С.222.

[271] *Андрусів С.* Страх перед мовою як психокомплекс сучасного українця //Сучасність,1995, №№ 7–8, с.148.

[272] *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія?–К.,1993. – С.234.

[273] Див.: *Грабовський С.* Українська людина та українське буття //Сучасність,1997, №3. – С.135–140.

Наукове видання

Юрій Михайло Федорович

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ СВІТ УКРАЇНИ

Монографія

Редактор *Вдовиченко Валентина Миколаївна*
Коректор *Асташева Марія Василівна*
Комп'ютерна верстка *Полончук Микола Андрійович*
Дизайн обкладинки *Вакуленко Микола Миколайович*

Підписано до друку 30.11.2003. Формат 70 х 100 1/16. Папір офсетний. Друк офсетний. Гарнітура Таймс. Умовн. друк. аркушів – 46,1. Обл.-вид. аркушів — 44,16.

Наклад 1 000 примір.

Замовлення № _____

Видавництво «Кондор»
Свідоцтво ДК № 1157 від 17.12.2002 р.
03057, м. Київ, пров. Польовий, 6,
тел./факс (044) 456-60-82, 241-83-47

Книги видавництва «Кондор» завжди можна придбати у наших регіональних партнерів:

- м. Київ, «Наукова думка», вул. Грушевського, 4, тел. (044) 228-06-96;
- м. Київ, «Знання», вул. Хрещатик, 44,тел. (044) 229-10-45;
- м. Київ, маг. «Буква» Будинку книги, вул. Л. Толстого, 11/61, тел. (044) 230-25-74;
- м. Київ, ДчП Книгарня №52, вул. Ю. Гагаріна, 13, тел. (044) 552-22-41;
- м. Київ, «Академкнига» № 7, вул. Стрітенська, 17, тел. (044) 212-34-72;
- м. Київ, ТОВ «Книгарня «Сяйво», вул. Велика Васильківська, 6, тел. (044) 235-43-66
- м. Вінниця, «Кобзар», вул. Привокзальна, 2/1, тел. (0432) 21-67-44;
- м. Дніпропетровськ, «Бібколектор», пр. Кірова, 22, тел. (0567) 78-38-39;
- м. Житомир, «ЦНТЕІ», вул. Велика Бердичівська, 31, тел. (0412) 37-22-56;
- м. Запоріжжя, ТОВ «Сучасник ЛТД», просп. Леніна, 151, тел. (0612) 33-12-27;
- м. Запоріжжя, фірма «Константа-», пр. Леніна, 142, (0612) 62-50-70, 13-75-05
- м. Івано-Франківськ, «Сучасна українська книга», Вічовий майдан, 3, тел. (03422) 3-04-60;
- м. Івано-Франківськ, КП «Букініст», Незалежності, 19, (03422) 2-38-28;
- м. Кіровоград, ОКП «Бібколектор», вул. Гайдара, 44, тел. (0522) 27-74-78
- м. Кіровоград, «Книжковий світ», вул. Набережна, 13, тел. (0522) 24-94-64;
- м. Кривий Ріг, «Букініст», пл. Визволення, 1, тел. (0564) 92-37-32;
- м. Львів, ТОВ «Ноти», просп. Шевченка, 16, тел. (0322) 72-67-96;
- м. Львів, «Еней», вул. Тургенєва, 52/7, тел. (0322) 35-12-93К
- м. Луганськ, «Глобус-книга», вул. Радянська, 58, (0642) 53-62-30;
- м. Луцьк, «Освіта», просп. Волі, 8, тел. (0332) 72-46-14;
- м. Луцьк, «Планета», просп. Волі, 8, тел. (0332) 22-39-58;
- м. Одеса, «Епос», вул. Троїцька, 28, тел. (0482) 25-85-69;
- м. Полтава, «Планета», вул. Жовтнева, 60а, тел. (05322) 7-20-19;
- м. Рівне, «Іскра», вул. Бандери, 36а, тел. (0362) 23-63-16;
- м. Рівне, «ДККП Рівнекнига», вул. Островського, 16, тел. (0362) 22-41-05;
- м. Тернопіль, ТОВ «Дар», вул. Б. Хмельницького, 17, тел. (0352) 22-24-33;
- м. Тернопіль, «ДП Кооп-книга», Майдан Волі, 4/1, тел. (0352) 22-25-40;
- м. Харків, «Авіоніка», вул. Сумська, 51, тел. (0572) 14-04-70;
- м. Харків, «Вища школа», вул. Петровського, 6/8, тел. (0577), 00-10-50;
- м. Херсон, ЗАТ «Херсонкнига», просп. 40-річчя Жовтня, 31а, тел. (0552) 22-57-76;
- м. Хмельницький, ТОВ «Проскурівкнига», вул. Володимирська, 63, _ тел. (0382) 76-29-36;
- м. Черкаси, «Будинок книги», вул. Хрещатик, 200, тел. (0472) 45-99-20;
- м. Черкаси, ТОВ «Фірма «Світоч», вул. Б. Вишневецького, тел. (0472) 47-92-20;
- м. Чернівці, «Технічна книга», вул. Кобилянська, 45, тел. (03722) 2-74-96.

Книготорговельним організаціям та оптовим покупцям звертатися за тел./факсом: (044) 241-66-07, 241-83-47.
E-mail: condor@kiev.ldc.net, condor@public.ua.net.
http://www.condor-books.com