

HISTORIA — • — MENTALNOŚĆ — • — TOŻSAMOŚĆ

Rosja i Europa Zachodnia
w polskiej i ukraińskiej historiografii
XIX i XX wieku



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO

HISTORIA – MENTALNOŚĆ – TOŻSAMOŚĆ

Rosja i Europa Zachodnia
w polskiej i ukraińskiej historiografii
XIX i XX wieku

pod redakcją

Eugeniusza Koko, Magdaleny Nowak
i Leonida Zaszkilniaka

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO
GDAŃSK 2013

Recenzent

Prof. DSW, dr hab. Edward Czapiewski

Projekt okładki i stron tytułowych

Andrzej Taranek

Redakcja

Elżbieta Rusak

Skład i łamanie

Adam Kamiński, Mateusz Cygert

Publikacja sfinansowana przez Prorektora ds. Nauki

oraz Dziekana Wydziału Historycznego

Uniwersytetu Gdańskiego

Copyright by Uniwersytet Gdański

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN: 978-83-7865-152-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot

tel./fax (58) 523 11 37, tel. 725 991 206

wyd.ug.gda.pl, kiw.ug.edu.pl

Spis treści

<i>Wstęp</i> (Eugeniusz Koko, Magdalena Nowak)	11
--	----

I. ZAGADNIENIA OGÓLNE

Jerzy Maternicki (Rzeszów), <i>Badania nad historią powszechną średniowieczną i nowożytną w Polsce (do 1918 r.)</i>	17
Leonid Zaskilniak (Lwów), <i>Obraz Rosji w ukraińskiej historiografii XIX wieku</i>	52
Mirosława Papierzyńska-Turek (Kielce), <i>Ukraińska historiografia wobec idei „ruskiego trijedynogo naroda”</i>	60
Wołodymyr Waszczenko (Dniepropietrowsk), <i>„Mentalna geografia” przełomu XIX–XX wieku: konstruowanie przez Mychajłę Hruszewskiego „idealnej przestrzeni” Europy, Ukrainy i Rosji</i>	75
Iryna Kołesnyk (Kijów), <i>Podwójna kulturowość jako fenomen ukraińskiego świata duchowego</i>	94
Andrzej Stępnik (Lublin), <i>Stereotyp jako przestrzeń badawcza</i>	111
Ihor Czornowoł (Lwów), <i>Odpowiedniki pojęcia frontier w innych językach</i>	125
Burkhard Wöller (Wiedeń), <i>„Postęp” i „zacofanie” jako dyskursywne strategie konstruowania mentalnych map w historiografii polskiej i ukraińskiej w Galicji (Analiza dyskursu na przykładzie oceny chrystianizacji Rusi Kijowskiej)</i>	141
Tetiana Cymbał (Krzywy Róg), <i>Heurystyczny potencjał cywilizacyjnego nauczania Feliksa Konecznego</i>	154

II. WSCHÓD – ZACHÓD

Iwan Kucyj (Tarnopol), <i>Obraz Wschodu i Zachodu w ukraińskiej historiografii Galicji XIX wieku</i>	167
Ołena Arkusza (Lwów), <i>Obraz Austrii w badaniach ukraińskich historyków Galicji drugiej połowy XIX – początków XX wieku</i>	182
Marjan Mudryj (Lwów), <i>Kwestia polsko-rosyjskiej rywalizacji o Ukrainę / Ruś w pracach ukraińskich historyków i publicystów XIX wieku</i>	196

Monika Chojnacka (Gdynia), <i>Polacy między Wschodem a Zachodem. Grekokatolicka szlachta Galicji w monarchii Habsburgów na przykładzie rodziny Topolnickich</i>	207
Walentyna Szandra (Kijów), <i>Wizja Polski i Rosji w historycznej spuściźnie kijowskiego historyka Witalija Szulhina</i>	219
Wiktorija Wołoszenko (Makiejewka), <i>Ludowa oryginalność i cywilizacyjne wpływy: „Kijewska Starina” o historycznej ewolucji chłopskiego trybu życia na ziemiach ukraińskich</i>	231
Lidija Łazurko (Drohobycz), <i>Dyskusje o Wschodzie i Zachodzie na łamach czasopisma „Kwartalnik Historyczny” okresu lwowskiego</i>	249
Mariola Hoszowska (Rzeszów), <i>Wschód i Zachód Europy w pracach historycznych Ludwika Finkla</i>	268
Joanna Pisulińska (Rzeszów), <i>Wschód i Zachód w poglądach Stanisława Zakrzewskiego</i>	284
Witalij Telwak (Drohobycz), <i>Rosja i Europa w historiozoficznym dyskursie oraz praktyce historiograficznej Mychajła Hruszewskiego</i>	298
Witalij Masnenko (Czerkasy), <i>Ukraina, Polska, Rosja w systemie cywilizacyjnych koordynatów: wizja Władysława Łapyńskiego</i>	307
Zoja Baran (Lwów), <i>Ukraina między Wschodem a Zachodem w interpretacji Stefana Rudnickiego</i>	324
Magdalena Nowak (Gdańsk), <i>Między Wschodem i Zachodem. Kościół grekokatolicki w refleksji historiozoficznej metropolity Andrzeja Szeptyckiego</i>	331
Krzysztof Maciej Kowalski (Gdańsk), <i>Ukraina i jej społeczeństwo w ilustracjach zawartych w publikacjach Franciszka Rawity-Gawrońskiego. Między zachodnioeuropejskim a rosyjskim wzorem ikonograficznym</i>	349
Jolanta Kolbuszewska (Łódź), <i>„Obcy” w refleksji Feliksa Konecznego</i>	363
Ałła Atamanenko (Ostróg), <i>Koncepcja Ukrainy między Wschodem a Zachodem w badaniach członków Ukraińskiego Towarzystwa Historycznego dotyczących wczesnej historii Ukrainy</i>	374

III. ROSJA

Natalia Łuszkowycz (Lwów), <i>Rosyjska cywilizacja: współczesne koncepcje historiograficzne</i>	395
Piotr Koprowski (Gdańsk), <i>„Zbędni ludzie”. W kręgu procesów indywidualizacji inteligencji rosyjskiej w XIX wieku</i>	407
Iwona Sakowicz (Gdańsk), <i>Wizja historii Rosji w dziewiętnastowiecznych periodykach brytyjskich</i>	430

Grzegorz Rykowski (Kielce), <i>Obraz imperium rosyjskiego w publikacjach „Biblioteki Warszawskiej” w pierwszym dwudziestoleciu istnienia pisma</i>	442
Marta Sikorska-Kowalska (Łódź), <i>Uczniowie Czernyszewskiego i Ławrowa. Recepcja rosyjskiej myśli narodnickiej wśród polskich socjalistów</i>	450
Barbara Klasa (Gdańsk), <i>Józef Szujski wobec Rusi i Rosji</i>	464
Zbigniew Opacki (Gdańsk), <i>Rosja w historiozofii Mariana Zdziechowskiego</i>	477
Eugeniusz Koko (Gdańsk), <i>Rosja XVII-XVIII wieku w piśmiennictwie Franciszka Rawity-Gawrońskiego</i>	489
Ryszard Tomczyk (Szczecin), <i>Rusofilizm (moskalofilizm) Rusinów w monarchii habsburskiej we współczesnej historiografii polskiej i ukraińskiej</i>	498
Stefan Ciara (Warszawa), <i>Dzieje Rusi, Rosji i Europy w badaniach archiwistów lwowskich do 1939 r.</i>	523
Katarzyna Błachowska (Warszawa), <i>Zapomniana szkoła polskich badań nad dziejami Rusi i Moskwy</i>	532
Hanna Wójcik-Łagan (Kielce), <i>„Cud nad Wisłą”. Mitologizacja postaci i wydarzeń w świetle podręczników do historii z lat trzydziestych XX wieku</i>	545
Barbara Kubis (Opole), <i>Postrzeganie radzieckiej okupacji przez społeczeństwo ziem kresowych II Rzeczypospolitej</i>	565
Witalij Jaremczuk (Ostróg), <i>Dyskurs rosyjskiej wyjątkowości: recepcja w ukraińskiej radzieckiej historiografii</i>	582
Tamara Połeszczuk (Łwów), <i>Idea przeciwstawienia Rosji i Zachodu w myśli intelektualnej współczesnej Rosji: Oleksandr Panarin</i>	597
Noty biograficzne	605

<i>Вступ</i> (Еугенюш Коко, Магдалена Новак)	11
--	----

І. ЗАГАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ

Єжи Матерніцькі (Жешув), <i>Дослідження з всесвітньої історії Середньовіччя та раннього Нового часу в Польщі (до 1918 р)</i>	17
Леонід Зашкільняк (Львів), <i>Образ Росії в українській історіографії XIX століття</i>	52
Мирослава Папєжинська-Турек (Кельце), <i>Українська історіографія та ідея „руського триединого народу”</i>	60
Володимир Ващенко (Дніпропетровськ), <i>“Ментальна географія” зламу XIX-XX ст.: конструювання М. Грушевським “ідеального простору” Європи, України та Росії</i>	75
Ірина Колесник (Київ), <i>Двокультурність як феномен духовного світу українців</i>	94
Анджей Стемплік (Люблін), <i>Стереотип як дослідницький простір</i>	111
Ігор Чорновол (Львів), <i>Відповідники поняття frontier у інших мовах</i>	125
Буркхгард Воллер (Відень), <i>„Прогрес” і „відсталість” як дискурсивні стратегії побудо-ви ментальних карт у польській та українській історіографії Галичини (аналіз дискурсу на прикладі оцінки християнізації Київської Русі)</i>	141
Тетяна Цимбал (Кривий Ріг), <i>Евристичний потенціал цивілізаційного вчення Фелікса Конечного</i>	154

ІІ. СХІД–ЗАХІД

Іван Куций (Тернопіль), <i>Образ Сходу і Заходу в українській історіографії Галичини XIX століття</i>	167
Олена Аркуша (Львів), <i>Образ Австрії у висвітленні українських істориків Галичини другої половини XIX – початку XX століття</i>	182
Мар’ян Мудрий (Львів), <i>Тема польсько-російського суперництва за Україну / Русь у працях українських істориків і публіцистів XIX століття</i>	196

Моніка Хойнацька (Гдиня), <i>Поляки між Сходом і Заходом. Греко-католицьке дворянство Галичини в монархії Габсбургів на прикладі сім'ї Топольницьких</i>	207
Валентина Шандра (Київ), <i>Візія Польщі і Росії в історичній спадщині київського історика Віталія Шульгіна</i>	219
Вікторія Волошенко (Макіївка), <i>Народна самобутність та цивілізаційні впливи: "Кіевская старина" про історичну еволюцію селянського укладу в українських землях</i>	231
Лідія Лазурко (Дрогобич), <i>Дискусії про Захід та Схід на сторінках часопису "Kwartalnik Historyczny" львівської доби</i>	249
Марйоля Гошовска (Жешув), <i>Схід і Захід Європи в історичних працях Людвіка Фінкля</i>	268
Йоанна Пісулінська (Жешув), <i>Схід–Захід у поглядах Станіслава Закжевського</i>	284
Віталій Тельвак (Дрогобич), <i>Росія та Європа в історіософському дискурсі й історіографічній практиці Михайла Грушевського</i>	298
Віталій Масненко (Черкаси), <i>Україна, Польща, Росія у системі цивілізаційних координат: візія В'ячеслава Липинського</i>	307
Зоя Баран (Львів), <i>Україна між Сходом і Заходом в інтерпретації Степана Рудницького</i>	324
Магдалена Новак (Гданськ), <i>Між Сходом і Заходом. Греко-католицька Церква в історіософічній рефлексії митрополита Андрея Шептицького</i>	331
Кшиштоф Мацей Ковальські (Гданськ), <i>Образ України та її суспільства в ілюстраціях до публікацій Францішка Равіти-Гавронського. Між західноєвропейською і російською іконографічними моделями</i> ...	349
Йоланта Кольбушевска (Лодзь), <i>„Чужий” у цивілізаційній рефлексії Фелікса Конечного (на прикладі єврейської цивілізації)</i>	363
Алла Атаманенко (Острог), <i>Концепція України між Сходом і Заходом у дослідженнях членів Українського Історичного Товариства з давньої історії України</i>	374

III. РОСІЯ

Наталія ЛУШКОВИЧ (Львів), <i>Російська цивілізація: сучасні історіографічні концепції</i>	395
Пйотр Копровські (Гданськ), <i>„Непотрібні люди”. У колі індивідуалізаційних процесів російської інтелігенції XIX століття</i>	407
Івона Сакович (Гданськ), <i>Бачення історії Росії у британських періодичних виданнях XIX ст.</i>	430

Гжегож Риковські (Кельце), <i>Образ Російської імперії в публікаціях „Варшавської бібліотеки” перших двох десятиліть існування журналу</i>	442
Марта Сікорська-Ковальська (Лодзь), <i>Учні Чернишевського і Лаврова. Рецепція російської народницької думки польськими соціалістами</i>	450
Барбара Клясса (Гданськ), <i>Ставлення Юзефа Шуйського до Русі та Росії</i> ...	464
Збігнев Опацкі (Гданськ), <i>Росія в історіософії Мар'яна Здзеховського</i>	477
Еугенюш Коко (Гданськ), <i>Росія XVII–XVIII століття у творчості Францішка Равіти-Гавронського</i>	489
Ришард Томчик (Щецін), <i>Русофілізм (москалофілізм) русинів габсбурзької монархії в сучасній польській та українській історіографії</i>	498
Стефан Цяра (Варшава), <i>Історія Русі, Росії та Європи в дослідженнях львівських архівістів до 1939 р.</i>	523
Катажина Блаховська (Варшава), <i>Забута школа польських досліджень з історії Русі та Московії</i>	532
Ганна Вуйцік-Лаган (Кельце), <i>„Диво над Віслою”. Міфологізація персонажів і подій у світлі підручників історії тридцятих років XX століття</i>	545
Барбара Кубіс (Ополе), <i>Сприйняття радянської окупації суспільством кресових територій II Речі Посполитої</i>	565
Віталій Яремчук (Острог), <i>Дискурс російської винятковості: рецепція в українській радянській історіографії</i>	582
Тамара Полещук (Львів), <i>Ідея протиставлення Росії й Заходу в інтелектуальній думці сучасної Росії: Олександр Панарін</i>	597
Про авторів	605

ІРИНА КОЛЕСНИК

(Київ)

Двокультурність як феномен духовного світу українців

Просторові ідентичності українців

Одна із сакральних тем сучасної української історіографії – проблема соціально-просторової ідентифікації української культури. Ще від часів М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, М. Грушевського спалахувала, завмирала і знов реактуалізувалася дискусія щодо приналежності української культури до європейського Заходу чи-то до російсько-азійського Сходу. Останнім часом усталеним є образ України на “цивілізаційному перехресті” Європи й Азії, західної і східної культур. Культурний простір українців визначається як прикордонний, на межі Лісу та Степу. Дійсно, маргінальне становище України між Сходом і Заходом, слов’яно-православним та латино-католицьким світом, візантизмом та європеїзмом робить марними, навіть зводить нанівець, типологічні співставлення та одномірні культурологічні дефініції. Справа в тому, що прикордонний спосіб життя, різновірство, ландшафтне, соціально-економічне, етнопсихологічне розмаїття мешканців земель, які пізніше здобудуть назву “Україна”, внесли у генетичний код української культури архетип “доброї Неньки-природи”, який не передбачає активної раціонально-вольової настанови, боротьби за виживання із суворою навколишньою природою, а, навпаки, закликає до активної співпраці, життєлюбного, оптимістичного, існування. Індивідуалізм українця природно уживається з доброзичливістю, толерантністю, відсутністю агресивності, побутовим гедонізмом.

Дихотомію Схід / Захід, співіснування східних і західних регіонів України не можна пояснити лишень будь-якою однією групою причин – геополітичних, економічних, культурних, історичних тощо. Культурно-просторова свідомість українців описується за допомогою поняття “двокультурність”. Двокультурність – аналітична структура, що пояснює суттєві відмінності в історичному поступі, способі життя обох частин

країни. На мові українських істориків це явище описувалось за допомогою такої опозиції як “Велика Україна Російська” / “Галицька Україна” (М. Грушевський), або більш респектабельною формулою “Український Схід / Захід” (І. Лисяк-Рудницький).

Двокультурність як концепт

У сучасній літературі існує певний мікроряд понять-синонімів, які описують даний феномен: “двокультурність”, “двомовність / білінгвізм”, “двоцивілізаційність”, “двоїстість”, “двойничество” (рос.), “бікультуралізм”, “двоояльність”, “подвійні ідентичності”. Мовне поле поняття двокультурність / бікультуралізм має поняттєвий і лінгвістичний виміри. Поняттєве поле передбачає чимало смислів, що містить слово-поняття “двокультурність / biculturalism”. З огляду на численні словникові та енциклопедичні видання можна констатувати, що воно означає: 1. Приналежність водночас особи чи групи до двох культур; 2. Співіснування двох культур в одній країні; 3. Політику країн, в яких існують дві великі національності чи культури, котра спрямована на їх співіснування із виключенням домінування однієї з двох культур; 4. Факт приналежності до двох культур (етносів, територій, звичаїв, світогляду). Розмаїтим постає і лексичне поле слова-поняття “двокультурність”. Показово, що термін “бікультуралізм” виник у Канаді, а з часом трансформувався у поняття “multiculturalism / мультикультуралізм”.

У психолінгвістів також існує поняття “двійчатість / двоїстість” (рос. “двойничество”) в культурі. Двойничество / двоїстість передбачає “роздвоєння” усіх явищ, в тому числі й людини. Мовиться про збалансовану симетрію в активній рівновазі протилежних сил, або протистояння різних понять та сил. Поняття двійчатості походить від двовірної народної свідомості, втіленої у концепції “двовір’я” (“двоєверія” за Ю. Лотманом та Б. Успенським). Згодом сенс слів-термінів “двійчатість”, “двовір’я” розширюється і перетікає у поняття двокультурності “в складі однієї культури, яка без залишку поділяється на дві сфери”. Відтак, одна культура начебто “розколюється” і цілком поглинається у двох сферах – християнській та поганській. До християнської “чистої” сфери належать (1) церква (чистий простір), Різдво, Великдень (чистий час); (2) до сфери поганської, “нечистої” – лазня, кузня, клуня, перехрестя доріг, де ховали самогубців та п’яниць (нечистий простір), святки (нечистий час). Складова двокультурності – діглосья у мові, тобто вживання церковнослов’янської (чистої) та розмовної (нечистої) мов. Врешті виникли дві культури: чиста (денна) і нечиста (нічна). Межа поміж цими двома соціально-духовними шарами зазвичай залишалася рухливою і розмитою. Різ-

ниці між ними полягала в тому, що “денна” культура була культурою духа та розуму, це “розумна культура”. “Нічна” культура – це сфера заміряності, уяви, страсті. У рамках теорії двокультурності виокремлюють дві сутності – тіло (нічна культура) та душа (денна культура). Двійниками людини з денної культури постають душа, сумління, доля та смуток¹.

Ясна річ, двокультурність, двійчатість культури, народної свідомості, світогляду – явище властиве народам, етносам, соціальним групам, конкретній людині. На українському ґрунті феномен двокультурності, культурної двійчатості протягом тривалого часу акумулював чимало специфічних рис і форм.

Початкові форми двокультурності

Культурний рух у східнослов'янському просторі, як відомо, розпочався на Півдні й поширювався з Півдня на Північ і Схід. Початковий етап східнослов'янської культури характеризувався поєднанням елементів народної, поганської (язичеської) культури східнослов'янських племен із високою, книжною візантійською культурою, яка асимілювала елементи античної та ранньохристиянської культур. На цьому етапі зіткнення двох культурних світів особливу роль відіграла болгарська культура. Вона виступала культурою-посередницею між Візантією та слов'янством, а також між усіма православними слов'янськими народами. Словом, Болгарія “адаптувала” культурний досвід Візантії у східнослов'янському ареалі. Болгарська культура, подібно до візантійської, не була вузьконаціональною, вона мала інонаціональні виміри. Проповідь болгарських філософів-просвітників Кирила та Мефодія була звернена до усього слов'янства й не обмежувалася потребами Моравії й Болгарії. Створені Кирилом абетка і перша слов'янська літературна мова (більш відома як “староцерковнослов'янська”) були своєрідним компромісом між македонською говіркою та мовою моравських слов'ян, мали вирішальне значення для розвитку українського письма, книжної мови та літератури.

Інонаціональний характер Першого Південнослов'янського культурного впливу доповнювався аполітичним характером проповіді болгарських філософів-просвітників. Слово їх мало апостольський характер, не супроводжувалося політичним тиском. Широта і відкритість давньоболгарської культури сприяли її поширенню у слов'янському світі, доводячи її загальнослов'янське та загальноєвропейське значення.

Невипадково роль болгарського духовенства порівнюють із культуртрегерською місією ірландського чернецтва, освітній рівень якого був най-

¹ В.А. Маслова, *Когнитивная лингвистика: Учеб. пособие*, Минск 2008, с. 222-223.

вищим у Європі (після Візантії) IV–VIII ст. Ірландські ченці мали широкі міжнародні зв'язки від Ісландії до Єгипту, вони поширювали християнство, засновували монастирські культурні центри, котрі підготували “Каролінгський ренесанс” VIII–IX ст. Утім, на відміну від ірландських ченців, які були орієнтовані на аскетичне зречення зовнішнього світу, болгарське духовенство було “світським”, життєлюбним, зосередженим на літературній, просвітницькій праці. Створивши літературу, спільну для усього православного слов'янського світу, Болгарія сприяла загальнослов'янській культурній єдності та внутрішньому культурному обміну між слов'янськими народами².

Другий Південнослов'янський культурний вплив

На відміну від Першого Південнослов'янського культурного впливу, що мав мовно-літературну спрямованість, Другий відрізнявся загальнокультурною та богословською орієнтацією. Включення українських земель до складу Литовського князівства та Польського королівства мало наслідком помітне зниження культурного рівня українського суспільства. Не стало блискучих князівських дворів, розпочався процес окатоличення та полонізації української еліти, віри й освіти. Другий Південнослов'янський вплив постає як складний соціокультурний феномен, своєрідний сплав літературно-етично-релігійних ідей, культурно-громадських і реформаційних рухів української людності.

Другий Південнослов'янський культурний вплив (кінець XIV – початок XV ст.) був пов'язаний з літературним рухом у Болгарії, зокрема діяльністю Тирновської школи та її промотора патріарха Євтимія Тирновського, який запропонував увести новий правопис, створив школу “справщиків” – редакторів-перекладачів релігійної літератури, розгорнув активну перекладацьку та видавничу діяльність. В Україні ідеї Тирновської школи поширювалися митрополитом Кипріяном та Григорієм Цамбляком.

Тирновська школа відома також сприйняттям і поширенням серед слов'янства містичної теорії греко-візантійської аскетичної ісихазму. Ісихазм – містичний рух, що виник на Святій Горі Афон серед грецьких ченців. Вони сповідували ідею про існування Божественного Світла, яке на Спаса з'явилося на горі Фавор, а за їх часів мало запроменитися їм в нагороду за анахоретське (відлюдницьке) життя. Містичні практики ісихастів мали свій метод Богоспількування, який містив особливі прийоми моління, що ґрунтувались на “психосоматичному фундаменті”. Через безперестанне повторювання “Ісусової молитви” християнин мав позбутися усього мирського, мир-

² Д.С. Лихачев, *Своеобразие исторического пути русской литературы X–XVII вв.*, [в:] Д.С. Лихачев, *Прошлое – будущему*, Ленинград 1985, с. 222–226.

ських думок, вчинків і бути готовим зустріти Богоявлення. Далі цей метод включав концентрацію уваги на “місці серця”, де “зосереджена молитовна активність” (ченці вдень і вночі стояли на колінах, схиливши голову й зосередивши погляд на пупку). За їх уявленнями, саме така зосередженість уваги на одній точці сприяла відволіканню від усього зовнішнього, повсякденного й слугувало запобіжником для сприйняття Нествореного Світла. Третя складова методу ісіхастів – ритмічне дихання і відповідна поза (ісіхасты стояли на колінах, уперши підборіддя у груди).

Ідеологом ісіхазму виступив пізньовізантійський богослов Григорій Палама (1296–1359). Його діяльність припадає на добу “ренесансу” Палеологів. Незважаючи на економічний та політичний занепад Візантії, котра на рубежі XIII–XIV ст. перетворилась на невелику, роздрібнену країну, ця епоха стала абсолютно видатною в культурному відношенні: мистецтво і наука, риторика і філософія знов досягли найвищого розквіту, знов з великим піднесенням сприймалась античність. Г. Палама не обмежувався захистом містичних практик ісіхазму, він обґрунтував його догматично за допомогою теологічної системи. Г. Палама проводив онтологічне розмежування між сутністю Бога та енергіями, які від Нього походять. Тобто Бог, недоступний у Своїй сутності, являє Себе в енергіях, які спрямовані у світ і доступні сприйняттю, подібно до Фаворського Світла. У рамках християнської теології він розвивав концепцію енергій та вчення про Трійцю: *Бог є як сутність й енергії, так і Отець, і Син, і Дух*³. Дивовижно, проте між двома світовими війнами візантійський єпископ був “відкритий” наново. Більш того, за словами Доротеї Вендебург, настав “справжній ренесанс Палами”, що охопив широкі кола православних теологів в усьому світі. В роботах російських теологів-емігрантів В. Лосського та Й. Мейендорфа був відтворений сучасний православний “неоплатонічний” образ Г. Палами. У контексті свого вчення про енергії Г. Палама сприймається нині як представник “християнського екзистенціалізму” та персоналізму.

Ключовою ознакою Другого Південнослов'янського впливу вважається церковно-богословська складова, репрезентована такими єретичними рухами, як болгарська дуалістична ересь – богомільство, покаєнництво та гуситство. Провідні пункти програми гуситів, як відомо, співпадають із пропагандою “зажидовілих”, що поширювалася в Новгороді та Москві (відкидання вчення про Св. Трійцю, молитов Святителя та Божої Матері, сумніви щодо божественності Христа)⁴.

³ D. Wendebourg, *Gregorios Palamas (1296-1359)*, [in:] *Klassiker der Theologie, Erster Band: Von Irenäus bis Martin Luther* / Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar, München 1981, s. 252-268; Д. Вендебург, *Григорій Палама 1296-1359*, “Віра і Розум”, 2000, № 1, с. 49, 46, 53.

⁴ Д.С. Лихачев, *Указ. соч.*, с. 267.

Унаслідок цих духовно-релігійних викликів формується психотип українця, виникають перші спроби його самоідентифікації у формі етно-релігійної свідомості (я – русин, тобто православний). На підґрунті синтезу народної та книжної християнсько-візантійської культур витворюється самобутній стиль мислення, стереотип свідомості українського народу. На відміну від західноєвропейської культурної традиції, в якій реалізується “платонівсько-аристотелівський” логіко-раціоналістичний ідеал мислення, що прагне абстрактної істини, незалежної від людини чи людства, у східнослов’янській культурній традиції переважає “александрійсько-біблійний” тип мислення. Як антипод відірваного від життя філософського теоретизування, слов’яно-греко-візантійський тип мислення орієнтований на здобуття не істини, а правди, усвідомлення вершин духу, драми життя⁵.

У східнослов’янській мовній свідомості поняття “істина” і “правда”, з одного боку, тісно пов’язані, з іншого, – мають протилежні смисли, зовсім різні конотації. У слов’янських мовах (рос., укр.) істина означає “є / есть”, в латині “veritas (від var – говорити) – існування, у грецькій істина – це “непотайливість”. Словом, у різних культурах засадничими ознаками слова “істина” були “існування”, “віра”, “відкритість”. У мовних практиках “істина” та “правда” диференціюються, зокрема, “істина” від землі (доробок людського розуму), а “правда” – з Небес (дар благостини, вважає В. Даль). Філософи визнають, що “правда” та “істина” означають дві сторони одного концепту “правда” (Т. Булигіна, А. Шмельов). “Істина” – одвічна, довершена, цілісна, “правда” – це істина у дзеркалі життя. Істина потребує пожертвування (істиною можна жертвувати), правді приносять у жертву інших. Правда – це щось людське, тепле, сердечне; істина – природне, холодне, інтелектуальне. Отже, правда – від серця, істина – від розуму. Істину проповідують / сповідують, а правду виборюють. У релігійній свідомості смисловим еквівалентом Істини є Бог, Світло, ось чому істина буває сяючою, світлоносною. Слово “правда” походить від “прямий, правий, правильний”, відтак, правда відносна, її можна фальсифікувати, оскаржувати (Н. Арутюнова). Поняття правди асоціюється з тими, хто перебуває у слабкішій позиції, є правда народу, проте немає правди дворянської, чиновницької тощо. Словом, істина відображає сутність речей, закон, закономірність, правда – лишень конкретний випадок, істина – це загальні судження, правда – окремі судження про події та факти (В. Маслова).

Відомо, що для східнослов’янської мовної традиції не прийнятні абстракції, що властиві для західного стилю мислення, із пошуком істини, ідеї абсолютної істини. Наша мовна свідомість налаштована на внутрішнє,

⁵ В.С. Горський, *Філософія в системі славістики. Історія і культура слов’ян*, Київ 1993, с. 43.

містичне, інтуїтивне пізнання сущого. Для практик слов'янської духовності характерно нехтування абстракціями, всі поняття світосприйняття неначе приземлені. Так, класичне *поняття істини, заземлившись, перетворилось на правду, естетичний ідеал – на красу, а моральна проблематика заземлилася в категорію добра*. Тому Правда виступає як атрибут людського життя, Істина існує в абстрактному світі. Через те у мовних практиках і свідомості правда поділяється на вищу правду, себто істину, та земну правду, яка у кожної людини своя й за якою жити важко і яку на землі зустріти складно⁶. Для світосприйняття українців характерні *шукання життєвої правди, її суть ніколи не знаходить свого вислову в чистій абстракції, в безсторонньому пізнаванні речей*. У мовній свідомості українців Правда виявляється *практично в чуттєво-релігійному, етичному ладі в роз'ясненні світових подій* (І. Мірчук). Щодо українського світогляду, світовідчуття, то вони зосереджувалися не довкола гносеологічних чи природознавчих проблем, як це було в Західній Європі. *Українська духовність минулого кружляла, за словами М. Шлемкевича, навколо питань історичної долі і правди*.

У слов'яно-українській культурній традиції переважали не вертикальні, а швидше горизонтальні тенденції (І. Мірчук)⁷. Духовна енергія українців була спрямована не “вгору” (у формі філософських трактатів, спекулятивного теоретизування), а розтікалася “вшир” по всьому простору духовної культури, насичуючи глибинним філософським змістом будь-який витвір духу – релігійну проповідь, політичний трактат, літературний твір, витвір мистецтва, драму, поезію (І. Мірчук – В. Горський).

Недостатність абстрактно-спекулятивного, замкненого на собі філософського мислення – це типова риса східнослов'янської ментальності. Через те в культурній традиції слов'янських народів сцієнтизм, логіко-філософська освіченість, вишуканий “гносеологізм”, категоріальна систематичність не мали глибокого коріння. Сцієнтистсько-філософська складова була запозичена з східнослов'янською культурою з арсеналу західноєвропейської духовності.

Перше культурно-національне відродження в Україні

На етапі першого культурно-національного відродження в Україні другої половини XVI – початку XVII ст. остаточно витворюються різні культурні вектори духовного буття українського народу, себто двокультурність. Основною прикметою даної доби стає амбівалентність, суперечливість, багатовекторність історичного, культурного, церковно-конфесійного, політич-

⁶ В.А. Маслова, *Когнитивная лингвистика*, с. 232-235, 237.

⁷ I. Mirchuk, *O słowiańskiej filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1927, t. II-III, s. 128.

ного життя. Політичні, церковні та інші чинники сприяли геополітичному розколу українських територій. Західні українські землі, пов'язані “вузлом васальства” з Польщею, перебували у сфері польських культурних, релігійних, політичних та інших впливів. Східна Україна, разом із Задніпров'ям та Києвом, що були відірвані за московсько-польськими трактатами першої половини XVII ст. від Правобережної України, дедалі більше “входила в коло впливів великоруських”. Унаслідок цих зрушень витворюється, за висловом М. Грушевського, *культурна, а далі й релігійна розколина на українськiй тiлi*. Ця “культурна розколина” між українськими східними та західними територіями чимдалі поглиблювалася. У Східній Україні культурне життя піддавалось зросійщенню “силоміць і напівдобровільно”. У Західній Україні введення унії спричинило поглиблення “конфесійної межі” поміж обома частинами українського народу аж до XVIII ст. включно⁸.

Відтак, сенс національної антитези життя українців становить протистояння двох світів: українського і польського, православної і католицької віри, греко-слов'янської книжності та латинської науки, слов'яно-греко-візантійської та латино-німецько-польської культур.

До витвору бікультурності духовно-інтелектуального світу та історичного життя українців спричинилася ціла низка обставин. Так, ренесанс польської культури в середині XVI ст. мав наслідком колонізацію української православної еліти, сприяв її масовому культурному “дезертирству” у лоно католицької культури та церковності (М. Грушевський).

Поширення латинської науки та освіти в українських землях середини XVI – початку XVII ст. було пов'язане з діяльністю єзуїтських колегій, протестантських (кальвіністських та соцініанських) шкіл. Виразником і носієм реформаційних і ренесансних впливів в Україні став братський рух із властивими йому пріоритетами соборності, виборності, боротьби проти православної і католицької церковної ієрархії, принципами демократизації освіти та культури. В сучасній літературі братства оцінюються як осередки єретичних ідей і рухів, як перший реформаційний проект православної церкви.

Культурною домінантою першого національного ренесансу в українських землях була проблема рідної мови. На місце книжної мови давньої Русі чи поруч з нею *виступила нова канцелярійна і літературна мова*. Петро Могила, як ідеолог української православної церкви, поряд з трьома священними мовами – єврейською, грецькою та латиною – особливу увагу приділяв розмовній народній мові в богослужбі і буденному житті. Він наголошував, що кожна православна церква мусить бути пов'язана з мовою, звичаями та життям свого народу. Він перший у церковному вжитку став орієнтува-

⁸ М. Грушевський, *Українська історіографія і Микола Костомаров*, [в:] М. Грушевський, *Твори: в 50 тт.*, Київ 2005, т. 2, с. 398.

тися на живу розмовну мову. Як засвідчує “Требник” П. Могили, жива побутова мова лунала у магістратах, на вулицях і площах, в домівках городян та церквах при богослужбі. Мовиться про такий набір слів, як: *стеля, вапно, оцет, підлога, папір, скриня, жарти, забобони, в'язень, товариш, повага, немовлята, виховання, початок, зв'язок, клуня, хрущ, кіт, податки та сотні інших, що вживаються і нині*⁹. Звернення до рідної мови в процесі перекладу Біблії – важливий чинник формування національної свідомості, демократизації культури, спростування авторитетів і догм. На зміну середньовічній системі шкіл (монастирські, соборні, парафіяльні) приходить нова організація освіти у вигляді братських шкіл, колегій, академій. Острозька академія, яку називали “тримовним ліцеєм”, “храмом муз”, була початком реального компромісу між східнослов'янськими традиціями та “латинською наукою”. Діяльність Острозької академії свідчила про створення навчального закладу нового типу – слов'яно-греко-латинської академії, на зразок якої були відкриті навчальні заклади православної орієнтації у Києві (1632), Яссах (1640), Москві (1687). В академії викладалися сім “вільних наук” та елементи філософії в той час, коли в кращих соборних школах студіювання обмежувалося предметами “тривіуму” (граматики, риторики, діалектики).

Звісна річ, у добу першого культурно-національного ренесансу система освіти виконувала не лише пізнавальні та виховні функції, а дещо ширші – соціокультурні, виступала засобом боротьби українського народу за віру та національне самовизначення.

Середина XVII – XVIII ст.

У цей часовий проміжок відбувалась остаточна легітимація української двокультурності в територіально-просторовому, політичному та соціально-психологічному вимірах. На українському Сході розпочалось і набирало обертів зближення з московським життям, на Заході потужними залишались польські впливи на буденне та соціально-культурне життя українців. Процес легітимації зумовлювався низкою причин. На початку доби визначальним чинником виступала боротьба Польщі та Московської Русі за українські землі. Протистояння польських і московських елементів спостерігалось в усіх сферах українського життя середини XVII–XVIII ст. Це протистояння набувало розмаїтих форм у сфері урядової політики і створення системи “латинізації” (з боку Польщі) та використанні стратегій “русифікації” (з боку Росії). Територіальний розкол України на дві частини, Східну

⁹ В.М. Нічик, *Києво-Могилянська академія і духовна культура східних та південних слов'ян*, [в:] *Історія і культура слов'ян*, Київ 1993, с. 57.

і Західну, розпочався в момент найвищого розбудження народної стихії, під час великої національної боротьби й мав певні віхи – Хмельниччина, Руїна, розділи Польщі 1772, 1793 рр. Крах унійної політики у сфері церковно-конфесійного життя також сприяв протистоянню двох частин України. Унія з національного боку, – зазначав М. Грушевський, – була наручніша тим, що відграничувала українську стихію на обох фронтах – і супроти Польщі, і супроти Московщини. Проте релігійна політика певною мірою була скомпрометована Польщею. Відтак, в очах української людності унія, як акт політичного і релігійного насильства, залишалася чужою українському народові в переважній масі його, а її скасування зв'язало місцеве православне духовенство міцним зв'язком з офіційною церквою й культурою Росії. До соціально-психологічного й культурного розколу українського Сходу і Заходу спричинилася і культурна місія українців в Московщині XVII ст., що витворила тісні культурні зв'язки між Україною й Московщиною. В результаті цієї “культурної місії” відбувся масовий перехід українського духовенства на вищі ієрархічні позиції в Великоросію при кінці XVII і в першій половині XVIII в., який і докінчив се тісне з'єдинення України з Великоросією. Саме у такий спосіб українські духовні кола прилаштовувалися до вимог і поглядів великоруського суспільства, у якому вбачали свою природжену паству. Словом, культурна місія українських церковних інтелектуалів (С. Славинецький, А. Сатановський, Д. Птицький, С. Крапський, Й. Туробойський, В. Лашевський, Г. Бужинський, С. Яворський, Д. Туптало, Ф. Прокопович як очільник “вченої дружини” Петра І) підготувала ґрунт для обрусення, коли пішла відворотня хвиля офіційної культури з Московщини на Україну¹⁰.

Найважливішою причиною, що призвела до внутрішнього розлому України на дві частини, М. Грушевський вважав масове винародовлення еліт, тобто вищих, найбільш придатних для освідомлення верств українського громадянства. Нищення або “винародовлення” українських еліт кілька разів повторялося в минулому. Йдеться про політику окатоличення і спольщення православних еліт крок за кроком на Галичині, Волині, згодом у центрально-східних українських землях, а також відтік представників української еліти на службу до північних столиць Російської імперії та їх поступове зросійщення.

Разом з тим, незважаючи на геополітичний розкол і як наслідок виникнення двох культурних світів, український народ зберігав свою цілісність, статус історичного “Я-суб'єкту”. Константними рисами українства виступали такі маркери, як етнічна єдність українського народу, котру не здолали жодні обставини й перешкоди, одноцільність території, історична пам'ять

¹⁰ М. Грушевський, “О любви к Отечеству и народной гордости”, [в:] М. Грушевський, Твори: в 50 тт., Київ 2005, т. 2, с. 25-26.

(“пам’ять кровного споріднення”), спільне минуле, “спільні прикмети психофізичного типу”, а також економічні та суспільні відносини між двома частинами України. Усі ці обставини-маркери “перемагали”, за словами М. Грушевського, а швидше, долали руйнівну роботу тих чинників, *що вносили розділ у національний організм*¹¹.

Різниця між двома частинами України полягала в тому, що східноукраїнські землі наприкінці XVIII ст. остаточно перетворились на культурну провінцію Російської імперії, а західноукраїнські – під впливом йосифлянських реформ пережили недовгий період культурного відновлення.

XIX ст.: доба рефлексій

XIX століття – епоха націй і націоналізмів, культурно-національних рухів та відроджень. На українському ґрунті – це доба наукових і культурних рефлексій, витвору національних ідеологій та перших політичних програм активного українства. Саме у цей період на українському Сході та Заході формуються національні ідентичності. Поступово кристалізується ідея єдності українських культурних світів, котрі територіально і політично були вмонтовані до різних імперських структур. Рефлексії українства у просторі національних ідеологій пройшли складний шлях від малоросійського автономізму, панслов’янського федералізму, форм м’якого патріотизму М. Драгоманова, через ідею самостійництва М. Міхновського до ідеології інтегрального націоналізму Д. Донцова.

Упродовж XIX ст. у сфері науки, ідеології, культури поза межами конкуруючих на українських теренах імперських дискурсів визрівала ідея єдності українства у найрізноманітніших вимірах. Малоросійський автономізм, хоча і в антикварному вигляді, проте зберігав ідею української державності. Український романтизм реактуалізував ідею єдності українських територій, позитивізм (у практиках обласництва) обґрунтував ідею єдиної для всіх українських територій мови, особливих психофізичних типів українців, одного історичного кореня, себто спільного минулого від старокиївських часів, через литовсько-польську добу, козаччину, гетьманщину аж до новітнього періоду.

Прикметно, що в ситуації двокультурності стереотипи соціальної поведінки українських інтелектуалів були принципово відмінними, навіть протилежними. На українському Сході з огляду на стан настрої суспільства, а також власні інтенції вони розуміли свої цілі й вибудовували політичні стратегії та культурну діяльність зовсім по-іншому, ніж діячі активного

¹¹ М. Грушевський, *Українська історіографія і Микола Костомаров*, с. 399.

українства на Заході. На Сході України в одному таборі противників українства, за словами М. Грушевського, опинись три сили: *обрусителі офіційні, не офіційні централісти й свої українофіли, виховані в поглядах на українство як простий інтерес до української історії, етнографії, книжності – не більше*. Українські інтелектуали на східних теренах обмежувались здебільшого антикварними інтересами, якими зміст українства насправді не вичерпувався. Причину такого стану речей – національно-політичної пасивності та соціально-психологічної індиферентності східноукраїнських інтелектуалів, услід за Грушевським, можна вбачати в стратегіях мудрого поєднання *общеросійської кар'єри з скромним культивуванням місцевих особливостей*. Українське суспільство на Сході ще не витворило своєї власної фізіономії, свого власного життя, не емансипувалася від російського життя і його українські інтереси служать для нього самого в переважній масі тільки другорядним, не дуже важним додатком до інтересів “загальних” – тих, якими живе обиватель великоросійський. Російським українцям, констатує М. Грушевський, бракує індивідуальності¹².

Натомість галицьких українців від наддніпрянців відрізняє потужна народна енергія, яка присиплялася віками, та загострене національне почуття, яке витворювалось сконденсованою силою багатовікового народного супротиву. Більш того, *стихийна сила народного інстинкту* компенсувала нестачу організованого проводу, брак свідомого кермування народними силами. На відміну від Галичини, в Україні російській *стихийна народна сила* підпала очевидному ослабленню, глибокому застоєві чи навіть якійсь атрофії (М. Грушевський). Показово, що для аналізу стану народної свідомості та національної активності східного українства на зламі XIX–XX ст. М. Грушевський вживає наступні характеристики-відповідники: “українська депресія”, “атрофія”, “безсильство” “утрата життєвої енергії”, “повна апатія”. Головне, що відрізняє “малу Україну галицьку” від “великої України російської” – це наявність у першій власної індивідуальності. Україна галицька живе своїм життям, в межах свого малого українського мікрокосму, радіє і боліє подіями його. Ці події, великі чи малі, гідні чи маловажні, але вони свої, і завдяки тому галицька Україна має свою індивідуальність, свою фізіономію. Російська Україна – Україна Хмельницького, Сковороди, Шевченка – сього про себе сказати не може. Впродовж кількох десятиліть XIX ст. Галичина була гаслом національних змагань для передових українців Росії. Образ її життя та змагань, за визначенням Грушевського, звучав як надія для одних, як поклик для других, як докір для третіх. Утім, Грушевський не ідеалізував ні Галичини, ні образ “галицького українського життя”. Йдеться

¹² М. Грушевський, *3 новорічних думок*, [в:] М. Грушевський, *Твори: в 50 тт.*, т. 2, с. 119, 117.

про іронічне трактування її парафіящини, тісні погляди, неглибокі ідейки, що вкладалися в її національні змагання. Разом з тим, з безформенних уривків етнографічної маси виростав народ, і з огляду на ці обставини пробачались всі слабкі сторони того галицького життя¹³.

Культурний парадокс духовно-інтелектуального життя українців полягав у тому, що Східна Україна в особі високолобих інтелектуалів продукувала ідеї національної окремішності, державності, мовної і територіальної єдності усіх українських земель, а громадські діячі Західної України в умовах лібералізації суспільного життя, наявності громадянських свобод ставили за мету впровадження цих ідей в політичні практики активного українства та народну свідомість.

Таким чином, двокультурність визначала духовне життя українського народу впродовж століть. Якщо для українського Сходу характерним був взаємовплив іспівіснування української та російської культур, то на українському Заході, де переважали польські культурні впливи, виникає феномен українсько-польської двокультурності (в мовному, етнічному, навіть побутівому аспектах).

XX ст.: українські двояльність - мовні, соціокультурні, політичні

XX століття – це період ідеологічних та політичних рецепцій самого феномену двокультурності на українському ґрунті. Мовиться про реалізацію принаймні двох проектів об'єднання східної та західної частин України. Радянський або сталінський проект означав об'єднання східних та західних українських територій в єдине державне тіло. Щоправда, новоутворена державна конфігурація мала квазідержавний характер. Зберігався подвійний статус української мови: з одного боку, це національна мова, з іншого – свідоме її витискання та заміщення російською. Центральними урядовими установами проводилася активна, цілеспрямована політика русифікації в усіх сферах державного й духовно-інтелектуального життя українців і Сходу, і Заходу (освіта, наука, культура, мистецтво тощо).

Сучасний проект незалежної Української держави розгортається з початку 1990-х років і має різні виміри: політичний, економічний, соціокультурний, ідеологічний, психологічний. В нинішніх умовах двокультурність в українському духовному просторі набуває нового змісту та геополітичних конотацій. Українська двокультурність існує і змінюється в бікультурному просторі глобалізації і регіоналізації усіх сфер життя. В економічному плані індустріальний Схід протистоїть аграрному Заходу, рівновагу поміж якими

¹³ Там само, с. 115, 117-119.

утримує постіндустріальний Київ. Проблема державної мови часто-густо перетікає в ідеологічну площину двомовності з огляду на політичні струси та соціальні зрушення в сучасному українському суспільстві. І головне – сучасна доба створила підстави для теоретичної рецепції самого явища української двокультурності, усвідомлення її перспектив і наслідків, стратегій використання переваг культурної двійчатості.

Двокультурність як історичне явище була зумовлена цілою низкою передумов: геополітичних (прикордонний статус українських територій), політичних (конструювання елітами територіальних кордонів внаслідок війн, революцій, політичних домовленостей, змов, зрад та перемог), соціальних (винародовлення еліт шляхом латинізації, окатоличення, полонізації, русифікації, культурного хуторянства, “повітового патріотизму та інерції”), економічних (потужного економічного потенціалу Сходу з орієнтацією на промислове виробництво та екстенсивною аграрною економікою Заходу, що виступала сировинним додатком імперської економіки), релігійних (поліконфесійність, перипетії унійної політики польського та російського урядів в українських землях), культурних (мультикультуралізм, прозорість культурних кордонів, скерована політика полонізації Галичини, мадяризації Закарпаття, онімечення Буковини, зросійщення мешканців Наддніпрянської України, білінгвізм в побутовому житті, подвійні стандарти освіти – як початкової, так і вищої).

Сенс двокультурності становить співіснування, трансфер подвійних культур, язичницької / християнської, народної / книжної, денної / нічної. В добу Модерну ця двійчатість набула форм взаємодії українсько-російської та українсько-польської культур. Перша формувалась на східних, північних, центральних територіях України під впливом російсько-православної культури, друга культура в західноукраїнських землях – під впливом польсько-латинсько-католицьких елементів, що знайшло відображення в мовному, етнічному і побутовому аспектах.

Двокультурність, двомовність, “двоцивілізаційність” мають особливе значення в українських реаліях. По-перше, двокультурність закріплює паралельність, а відтак – неспівпадіння українського Сходу і Заходу. Східна й західна частини України мають природні, ментальні відмінності, свою економічну специфіку, мовні, релігійні та культурні традиції. Відмінність мусить не роз’єднувати, а скріплювати цілісність народу, країни, культурного простору. Двокультурність є основою існування Української держави.

По-друге, двомовність виступає як інструмент використання інформаційно-технічного ресурсу російської мови. Водночас українська мова зберігає свій націоутворюючий статус, вона – якір національної ідентичнос-

ті. Саме на підставі свідомого культивування двомовності може зберігатися двокультурність (Франсуа Жульєн)¹⁴.

По-третє, ідея двокультурності присутня сьогодні у масовій свідомості українців. Сучасні українські ЗМІ, численні ток-шоу, політичні дебати переповнені дискусіями щодо співвідношення Західної та Східної частин України. Завдання полягає в тому, щоб з'ясувати сенс цього явища, значення рецепції двокультурності в суспільній свідомості та сучасних політичних практиках. Українці Сходу і Заходу мусять розуміти, що їм природно властиві такі риси, як двомовність (державна, регіональні мови) двовір'я (поліконфесійність, як вияв релігійної толерантності), подвійні (або виключні) ідентичності (російськомовний українець Сходу та Півдня, україномовний українець Центру, галичанин), двоояльності соціокультурні, ідейно-політичні (кольори політичних настроїв та символіки, особливості побутової культури, способу життя, поведінкові стереотипи).

Рецепція української двокультурності означає усвідомлення відмінностей в життєвому просторі Сходу і Заходу. За часів Київської держави східна грецько-візантійська релігійна й культурна традиції органічно поєднувались із західною суспільною та політичною структурою (державна та церковна влада – автономні; форми зрілого феодалізму в Галицько-Волинській державі; “феодальний парламентаризм” у Литовсько-Руській державі). Українське бароко також сполучало візантійські та західні елементи, Києво-Могилянська академія гармонійно поєднувала духовну традицію східного християнства з формами та структурами університетської освіти Європейського Заходу (І. Лисяк-Рудницький)¹⁵. В українському культурному просторі перед-Модерну і доби Модерну існували й конкурували руські, московські та великоруські імперські впливи, з одного боку, та латинські, німецькі, польські – з іншого. Польські впливи найбільш потужними були на Галичині, принаймні у побутовому житті, коли навіть у родинах галицьких священиків спілкувалися польською. Тоді як східноукраїнська культурна еліта, перейшовши на імперську службу, дозволяла собі проявляти лише місцевий, “повітовий” патріотизм, що виявлявся у симпатіях до рідної мови та антикварних інтересах, на західноукраїнських землях місцева культурна еліта була просто асимільована польськими, німецькими структурами і відновлення її сталося в особі церковних інтелектуалів та “попівської інтелігенції” наприкінці XVIII і в XIX ст. Геополітичному розколові України на східну і західну частини сприяли урядові стратегії латинізації, спольщення

¹⁴ А. Талят, *Двукультурность. Marginalia. Заметки на полях*. Ресурс доступу: <http://www.1news.az/authors/39/20070315033738118.html>

¹⁵ І. Лисяк-Рудницький, *Україна між Сходом і Заходом*, [в:] І. Лисяк-Рудницький, *Історичні есе: в 2 тт*, Київ 1994, т. 1, с. 8-9.

(Речі Посполитої, Габсбурзької монархії) та політика русифікації з боку Російської імперії.

І насамкінець, двокультурність українців можна розглядати як генетичну рису національного характеру, культурний тип, призначення чи місія якого означала “досконалий синтез” Сходу та Заходу: *Від дня наших народин йде на землі нашій перехрещування впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій. Із взаємним себе поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого – зв’язані періоди нашої руїни; з їх гармонійним сполучуванням – зв’язані періоди нашого розцвіту; нашого існування як окремої, посідаючої власну індивідуальність нації* (І. Мірчук – В. Липинський). Отже, думка Липинського про те, що взаємне поборювання двох культур веде до взаємного їх винищення, руїни, а гармонійне співіснування має наслідком розквіт нації та піднесення держави, залишається ключовою для розуміння природи та значення взаємин між Українським Сходом і Заходом.

У М. Грушевського є маловживане поняття з далекоглядними конотаціями та смислами, – поняття “все українство” або “універсальне українство”, що означає *тісне єднання всіх частин української землі і підпорядкування всіх ріжниць, які їх ділять, спільний і єдиний цілі – національному розвоєві*¹⁶. Саме у період історичних зламів, катастроф, революцій та війн, завважає М. Грушевський, і відбувається об’єднання двох українських світів, Східного та Західного: ... *В момент найвищого розбудження народної стихії, під час великої національної боротьби ідея одності українського народу на всій етнографічній території виступає зовсім ясно і свідомо – в проектах української держави за часи Хмельницького (в трактатах з Швецією), Виговського (в унії з Польщею), Дорошенка (в трактатах з Туреччиною)...*¹⁷. Саме так, як прогнозував М. Грушевський, і відбувалось об’єднання українського Сходу і Заходу – в добу національної української революції 1917–1921 рр. та у 1991 р. Цілком очевидно, що “універсальне українство” як суб’єкт державного життя та історичного поступу може існувати за умов наявності відмінних культур, цивілізацій, понять та світоглядів в житті українців.

¹⁶ М. Грушевський, *З новорічних думок*, с. 126.

¹⁷ М. Грушевський, *Українська історіографія і Микола Костомаров*, с. 399.

Iryna Kolesnyk (Kyiv)

Biculturalism as a Phenomenon of Spiritual and Intellectual Life of Ukrainians

Summary

The article analyzes biculturalism as a concept and historical phenomenon. The opposition of East and West in the Ukrainian context have been caused by a variety of reasons: geopolitical, social, economic, mental, cultural, religious, etc. Biculturalism represents an interaction of such double cultures as nocturnal and day, pagan and Christian, and popular and high. In the epoch of Modernity biculturalism in the life of Ukrainians meant coexistence of the Ukrainian-Russian culture in the East and Ukrainian-Polish culture in the West. Intellectual perception of the phenomenon of Ukrainian biculturalism takes place at present and means perfect synthesis of the East and the West.