

В.Ю. Антонова

БУТТЯ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ В УМОВАХ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЇ САМОБУТНОСТІ

У статті висвітлюється історико-філософський аналіз духовного виміру буття українського етносу як однієї з форм його онтологічної цілісності та самобутності.

Ключові слова: *етнос, духовність, цілісність, самобутність, культура.*

В статье освещается историко-философский анализ духовного измерения бытия украинского этноса как одной из форм его онтологической целостности и самобытности.

Ключевые слова: *этнос, духовность, целостность, самобытность, культура.*

The article deals with the historical-philosophical analysis of the spiritual dimension of Ukrainian ethnicity being the form of its ontological integrity and identity.

Keywords: *ethnicity, spirituality, integrity, identity, culture.*

Актуальність дослідження. Звертаючись до сучасного міжнародного життя, здійснюючи навіть поверховий його аналіз, ми переконуємося в тому, що поняття «етнос» зовсім не випадково так активно залучено до наукового обігу. Справа в тому, що національна, тобто державно-політична форма впорядкування суспільного життя мала (у сучасних цивілізованих країнах) свої переваги: вона забезпечувала незалежний соціально-економічний розвиток та високий цивілізаційний рівень матеріального добробуту. Проте, з іншого боку, вона, будучи доповненою технократичним мисленням, пригнічувала особистість своїми громіздкими й бездушними системами та структурами, нехтувала її прагненням бути індивідуальністю й мати дійсно духовне життя; своїми урбанізаційними процесами відривала людину від природи й від рідної культури.

Тому та частина людства, народи якої у своїй неспинній роботі щодо створення й «поглинання» благ цивілізації випередили інші народи, раніше від останніх зрозуміла, що цивілізація, яка досить часто нехтує духовністю, вичерпує свій потенціал там, де подальше просування вперед стає цілком залежним від того, наскільки індивід справді стає найвищою метою й цінністю суспільного життя й може якнайповніше задовольняти свої вільно розвинені духовні потреби. Такий зміст буття людства може наповнювати тільки духовна культура, а культуру творять етноси. Причому кожний етнос створює культуру зі своєю самобутньою сутністю, збереження якої є запорукою його цілісності.

Мета даного дослідження полягає в історико-філософському аналізі духовного буття українського етносу як однієї з форм його онтологічної цілісності та самобутності.

Виклад основного матеріалу. Саме духовна культура стала в минулому тим каталізатором цілого ряду соціально-історичних подій у Київській Русі, які вплинули на трансформацію давньоруської держави з об'єкта в суб'єкт цивілізаційного процесу. Цікавими є погляди сучасного дослідника Д. Музи, який у праці «Східнослов'янська цивілізація: соціокультурне формування та ідентичність» зауважує: «Місіонерство з боку Візантії забезпечило хрещення Русі, яке включало в себе не лише релігійну, але й соціально-політичну та культурну складові» [11, с. 112]. Саме запровадження християнства на Русі обумовило усталення в бутті східних слов'ян самобутньої «живої культурної традиції», яка перетворила східнослов'янську спільноту у цілісний соціокультурний організм з єдиним духовним ядром – православ'ям. Як підкреслює Д. Муза, «...візантійський цивілізаційний промінь приніс з собою на Русь писемність, релігійні та політичні інститути, еллінські стандарти освіти та власне трансцендентні культурні орієнтації...візантійська редакція вміщувала в себе символічні та організаційні аспекти макросоціального комплексу. Загальний порядок буття в ній легітимізувався богословською доктриною Східної Церкви...розповсюджувався на релігійну та світську владу, а від них вниз, по ступеням соціальної ієрархії...» [Там само, с. 113]. Отже, священна символіка візантійської християнської культури встановлювала межі культурної та соціальної спільності східних слов'ян. Візантія у соціокультурному контексті постає як «світ світів», як трансконтинентальний, транскультурний феномен. Він, на думку дослідниці З. Удальцової, «являв собою органічний синтез греко-римської культури та східно-західних елементів та впливів» [19, с. 76-77]. У процесі формування духовного світу русичів під впливом православ'я усталюється духовно-культурна самобутність та єдність буття давньоруської етнічної спільноти.

Якщо звернутися до сучасних умов розвитку українського етносу, для буття якого характерні відчутні зрушення в усіх сферах (політичній, соціально-економічній, інформаційній, духовній, культурній), то особливого значення набуває *проблема формування духовного світу особистості*. В основі такого стану внутрішнього світу знаходиться не абстрактно-індеферентне знання, а палаюче серце, яке розпізнає добро і зло, адже духовності без віри немає. Слушно зауважує відомий російський філософ І. Ільїн, що «культура без серця є не культура...сучасна людина звикла творити своє життя – думкою, волею і частково уявою, виключаючи з неї добрі наміри серця; і, звикнувши до цього, вона не зауважує, до чого це веде: вона не бачить, що створювана нею культура виявляється безбожною, впадає у аморальність, вироджується та наближається до краху...» [6, с. 354]. Нині людина частіше звертається до Бога, оскільки суспільство не здатне існувати без ідеалів, що відповідає природному прагненню до кращого життя, потребі у вищому авторитеті. Без віри, яка є не лише станом душі, але і

способом життя, без моралі та ідеології, заснованої на вірі духовності, неможливий рух до ідеалу досконалого суспільства. Саме тому, як вважає І. Ільїн, «людина повинна навчитися по-новому споглядати та сприймати природу, людину, вищі предмети потустороннього світу... з любов'ю, за заповідями Євангелія... повинна створити нову культуру на землі» [Там само, с. 358]. На нашу думку, самовдосконалення та прагнення суб'єктів української етноспільноти до ідеалу, добра і благочестя є джерелом досягнення істинної духовності.

У дослідженнях українських мислителів минулого, присвячених аналізу духовної сфери та «її» складових, духовне фігурувало у предикатній формі, тобто щоразу докладалося до певної сутності, визначення якої (як один із попередніх моментів) свідчило, що це – духовний феномен [16, с. 128]. Тому головну увагу у своїх творах вони зосереджували на виявленні та аналізі тих чи інших компонентів сфер і форм існування духовного.

Поняття духовності стосовно категорії духу має кілька смислових аспектів: по-перше, духовність позначає дух як людське надбання (відповідно до цього, етноси, як людські угруповання, відрізняються одні від одних, у першу чергу, самобутнім «духом», який вони «випромінюють» крізь «характер» власних індивідів; а по-друге, дух (феномен духовного) висвітлює сукупність різних явищ, починаючи від певних знань, ідеалів, мети, завершуючи об'єктивованими предметними і соціально-інституціалізованими формами духовного життя (тобто поняття духовності, висвітлюючи особливий зріз, фіксує питання про сутність людського духу).

Якщо звернутися до питання історичності української духовності, то побачимо, що впродовж сторіч український етнос втрачав і відновлював свою еліту, втрачав і відновлював свою єдність. Він то звужувався, то розширювався в географічному, демографічному, політичному, соціальному, духовному просторах. Про шляхетність, як відомо, можна говорити у двох розуміннях. По-перше, це наявність у певного етносу, народу свого аристократичного прошарку, своєї (а не чужинецької) владної еліти. По-друге, розуміння - це ототожнення шляхетності з духовним аристократизмом, з природною інтелігентністю цілого народу, окремої соціальної групи або однієї людини. Українському етносу найчастіше бракувало шляхетності саме у першому розумінні, а це діяло на нього здебільшого нищівно. Одним із прикрих відповідних прикладів є практично повне розчинення значної української маси угорським етносом упродовж XIX-XX ст. Це, як відзначає видатний український етнограф і фольклорист В. Гнатюк, було зумовлене загалом тим, що «українці прийшли під Австрію (Галичина 1772, Буковина 1775) не як нація або бодай як її частина, лише як етнографічна маса. Ніяких вищих верств, що мають провід і задають тон та закраску національному життю, в них не було; шляхта, міщанство – все те було цілковито зденаціоналізоване» [17, с. 3]. Тому й здійснювалося угорське асимілювання українців майже без перешкод. Допомогти їм було нікому. Нікому, бо ще з часів унії почала зникати українська владна еліта. За свідченням Юрія Липи, український патріот

митрополит Рутський був дуже засмучений тим, що за його часів частина української шляхти почала переходити на римо-католицтво й ополячилася, що до 1624 р. двісті душ шкільної шляхетської молоді змінили обряд, що, нарешті, «унія позбавила Україну найкращої прикраси, що нею є лицарський стан, і стала тільки помостом для латинства» [10, с. 242]. Не меншу стурбованість виявляв і його сучасник, Мелетій Смотрицький, коли запитував: «Де дім князів Острозьких?.. Де інші славні дома українських князів... княжата Слуцькі, Заславські, Збараські, Вишневецькі, Сангушки, Чорторийські, Пронські, Ружинські, Соломирецькі, Головчинські, Крошинські, Масальські, Горські, Соколинські, Лухомські, Музини і інші незчисленні?» [Там само].

Однією з важливих особливостей феодалізму є те, що він не знає ні нації, ні національного патріотизму. Владна феодальна еліта всерйоз сприймає лишень один тип відносин: «сюзерен – васал». Тому українські феодали, залишаючись господарями над селянами-українцями, зовсім не ставилися до свого ополячення як до зради свого народу, тобто цих селян. Свідомість українських феодалів (та й їхня совість) сприймала власне ополячення як природний результат зміни васальної залежності (у цьому випадку – з литовської на польську або, точніше, польсько-литовську). Відтак сьгоднішнє звинувачення цих людей у зраді свого (українського) народу може поставати лишень як цілковите непорозуміння. З міркувань об'єктивності слід визнати, що відокремлення українських княжих родів від свого народу посилювалося дією ще однієї феодальної норми. Це ставлення до селянина як до нижчої соціальної істоти, якій бракувало моральних, культурних, інтелектуальних та інших людських якостей. Отож, прагнення вже фактично напівукраїнської еліти остаточно зректися своєї первинної ментальності зумовлювалося ще й тим, що ця ментальність поставала тепер як виключно селянська. При цьому ще одна обставина, здавалося б, об'єктивно сприяла тому, щоб законсервувати селянськість українського менталітету.

Справа в тому, що в усьому світі, як на Сході, так і на Заході, за доби феодалізму суспільний статус селянина з його землеробською працею вважався нижчим лише порівняно зі статусом шляхти та священнослужителів, але він вважався, безперечно, вищим, ніж статус торгівців та ремісників. Проте це співвідношення почало змінюватися тією мірою, якою відбувався процес «становлення буржуазної ідеології, яка реабілітувала міську працю та вдруге тепер уже не стосовно дворянської служби та місії священнослужителів, а стосовно торговельно-промислової діяльності, принизила працю селянську» [2, с. 59]. Ось тут місію розвитку української духовності могла б перебрати на себе українська буржуазія. Але історично-практичний перебіг подій спричинив те, що української буржуазії не виникло. Сталося так, як вважав М.І. Костомаров, що у підкореній Польщі частині України роль аристократії відігравали поляки, а роль буржуазії - євреї. Саме ці обставини ми й мали на увазі, коли говорили про об'єктивні передумови консервації селянськості українського менталітету. Та повнота аналізу потребує висвітлити й інші обставини. Сутність однієї з

них полягає в тому, що й чужинецька буржуазія виявилася неспроможною ефективно творити на теренах України свою нову міську субкультуру, формувати засади іншої духовності. На думку одного з українських істориків початку ХХ ст. Лева Когута, міщани в Польщі, німці і жиди – як члени далеко нижчого соціального рівня, ніж польська шляхта, що задавала тон у всіх справах культури, не мали згаданого впливу на світогляд тієї шляхти. Це діялося в ті часи, коли в передових тепер європейських народів (Італія, Франція, Німеччина, Англія), повставало власне міщанство, що, окрім своїх економічних здатностей, виявило також через своїх найвищих представників значний вплив на вироблення життєвих норм і на світогляд усієї нації. Це сталося саме в добу, що мала основне значення для духовного устрою сучасних передових культурних народів. Це означає, між іншим, що у справі збереження та розвою своєї ментальності найбільш дієздатна частина українського етносу опинилася сам – на – сам з польською шляхтою. Бо принаймні на середину ХVІІ ст. український етнос власну шляхту втратив, а власної буржуазії (міщанства) не набув. Справи на цей час оберталися так, що «перед українським етносом стала небезпека повної колонізації та покатоличення, втрати ним основних етнічних рис» [20, с.79].

Проте кожна жива система (і соціальна - не в останню чергу) прагне до виживання, до самозбереження. Тому перед загрозою її знищення або руйнації її структури вона повільно «вмикає» механізми самоорганізації та саморегулювання. Це може бути або вироблення суто нових функцій, або надання деяким уже існуючим функціям вирішального значення. Саме такою виявилася реакція на небезпеку і українського етносу як соціальної системи. При цьому як механізми етнічного самозбереження він висунув інтелігентність (або духовний аристократизм, духовну шляхетність), оборону православ'я (або надання церкві надзвичайного етнозберігаючого значення), козацькість (або найвищий вияв етноіндивідуалізму).

Власне кажучи, на середину ХVІІ ст. український етнос виявився готовим завершити перехід від світоглядних переконань, зорієнтованих на переважно авторитарне регулювання етнічного життя, до світогляду, який би функціонував переважно на засадах саморегулювання та самоорганізації. Для реалізації цієї готовності необхідний був відповідний історичний поштовх, який і знайшов своє втілення у Хмельниччині. Але ми не можемо забувати й того, що розв'язання «біфуркаційного вузла» несло у собі нищівну для українського етносу можливість. Отже, відчуваючи цю небезпеку, український етнос спромігся виробити в собі нову характерну рису - інтелігентність, яка постала формою пасивного спротиву етнонищівним тенденціям, засобом збереження самобутності. Фактично він (український етнос) у житті своїх сільських громад масово продукував ті явища, які у російських сільських общинах поставали як поодинокі. Ось що, зокрема, пише сучасна дослідниця історії російських сільських общин С.В. Лур'є: «Особистісна свідомість селян, як правило, мала релігійне забарвлення, а люди, у яких така релігійна особистісна свідомість була найбільш

розвиненою, відігравали дуже важливу, можна сказати, історичну роль у житті общини, створюючи у її складі особливу народну інтелігенцію» [Там само, с. 125]. У свою чергу, С.В. Лур'є апелює до Гліба Успенського, який вважав, що «народна інтелігенція завжди в усі часи існувала у народі... Вона піднімала слабого, беспорядно кинутого безсердечною природою напризволяще; вона допомагала, і завжди конкретно справою, проти надто жорстокого тиску зоологічної правди; вона не давала цій правді надто багато простору, кладучи їй межі» [21, с. 125]. Вдивимося пильніше: чи не бачиться нам аналог цієї народної інтелігенції російської общини у простих людях, які створювали та утримували церковні братства, шпиталі, друкарні та школи по всій Україні впродовж XVII – XVIII ст., аж доки ці суспільні інституції не були скасовані царським урядом? Намагаючись по можливості пильно простежити етапи становлення української етнічної самосвідомості, ми беремо до уваги ту цілком слушну тезу, що «становлення мови та матеріальної культури має вирішальне форморозрізнявальне значення на ранньому щаблі складання етносу, натомість формування культури духовної на її більш-менш розвиненій стадії відбиває процес етнічної консолідації та етнічного (національного) культурного процесу в пізніші періоди» [1, с. 22]. Справді, саме формування духовної культури етносу є свідченням його остаточної консолідації, але у зв'язку з цим слід підкреслити й те, що ця консолідація, у свою чергу, найчастіше буває зумовленою обставинами зовнішнього тиску. Така думка є досить поширеною [17, с. 35 - 36, 40]. У зв'язку з цим маємо зазначити, що попри загарбання польською Річчю Посполитою в першій половині XVII ст. майже всіх земель, населених тоді українським народом, а також попри шалену польську культурну, релігійну та соціальну експансію щодо українства, останнє було далеко від впадання у розпач. Навпаки, сама боротьба спонукала українське громадянство організуватися для самооборони і братися за насадження у себе шкіл й просвіти на західноєвропейський зразок. І самооборона ця виявилася досить успішною. Отже, як бачимо, попри практично повну втрату старої княжої еліти, українство на середину XVII ст. сформувало у собі інтелігентність як тотальне етноявище, як своєрідну рису характеру. Ця духовна шляхетність українського етносу постала як своєрідна компенсаторна реакція на втрату шляхетності політичної. Причому реакція була такої сили, що напередодні Хмельниччини український народ досяг дивовижних вершин не тільки у писемності, а й у культурі, науці, мистецтві. Взагалі, за оцінкою Івана Огієнка, «XVII вік – це золотий вік нашого письменства, нашої культури. Київ став центром української науки, її Афінами, став нашим Парижем» [12, с. 13 – 38].

На думку сучасного дослідника С.Савченка, період XVI-XVII ст. української історії в історіографічній традиції України найчастіше розглядався з точки зору моральної, історичної правоти православного табору та відповідної несправедливості уніатів [15, с. 4-5]. Чинником, що провокував подібну інтерпретацію, був «козацький міф», вкорінений в історичну самосвідомість українського народу зусиллями «козацької»,

романтичної та народницької історіографії XVIII-XIX ст. Другий чинник є не меш важливим. Річ у тім, що католицькі та уніатські публіцисти практично не лишили по собі історичних синтез русько-українського минулого. Історіографи, вивчаючи розвиток історичної думки кінця XVI-XVII ст., мусили спиратися на тексти, написані православними авторами. Відтак, з інтелектуальної історії України випала католицько-уніатська публіцистика, хоча католицькі автори дуже уважно ставилися до історичної проблематики, використовуючи її з тією самою метою, що й православні. Вона неодмінно присутня в їхніх працях протягом усього XVII ст. Католицька історико-полемічна література, спираючись на ті самі джерела, що й православна (твори Яна Длугоша, Мартіна Кромера, Мацея Меховського, Мартіна та Йоахима Бельських, Мацея Стрийковського та ін.), виробила відмінне бачення багатьох питань давньоруської історії. Це бачення можна назвати «альтернативною» історичною візією. Православна та уніатська ідентичності спиралися значною мірою на історичні уявлення, які часто мають ознаки історичних міфів, а не історичних знань, витворені у контексті міжконфесійних та політичних взаємин (конфліктів та співпраці) наприкінці XVI - XVII ст.

Православній схемі історії Русі українські та російські дослідники приділяли більше уваги, ніж концепціям католицьких та уніатських авторів. Відтак нас цікавитиме не лише питання історичних уявлень православних полемістів, а й те, на яку історичну візію спиралася руська уніатська ідентичність у період своєї генези наприкінці XVI - XVII ст. Важливість цієї візії полягає в тому, що до появи модерних синтез руського минулого у «секулярну» добу з домінуванням національних цінностей над конфесійними (XIX ст.) вона претендувала на функцію «історичної пам'яті», крізь призму якої галицькі русини-уніати оцінювали минуле Русі та сучасні їм політичні, культурні, конфесійні реалії. Можемо припустити, що ця історична візія слугувала ідеологічним підґрунтям для творення окремої галицько-руської уніатської ідентичності. Підкреслимо, що тон, спосіб, аргументи полеміки XVI - XVII ст. стали стандартом усіх наступних історико-богословських діалогів між греко-католицькими та православними діячами аж до нашого часу.

Про необхідність глибокого вивчення релігійної полеміки кінця XVI - XVII ст. є підстави говорити, навіть попри існування праць М. Костомарова, В. Завитневича, Н. Трипольського, С. Голубєва, А. Петрова, П. Жуковича, митрополита Макарія (Булгакова), Є. Голубинського, Н. Скаблановича, М. Кояловича, Ф. Титова, І. Франка, К. Студинського, М. Грушевського А. Брюкнера, В. Абрахама, Ю. Третьяка, В. Томкєвіча та багатьох інших російських, українських та польських істориків, внесок яких у розробку проблеми, зокрема на емпірично-фактографічному рівні, є безцінним.

Наукове вивчення літературної спадщини руських богословів почалося лише у першій половині - середині XIX ст., однак воно не мало систематичного характеру, а було вибіркоvim. У класичній праці Миколи Костомарова «Русская история в жизнеописаниях ее

главнейших деятелей» полемічні твори кінця XVI - першої половини XVII ст. практично не аналізуються (зокрема, відсутні згадки про праці Івана Вишенського), натомість пропонується дуже докладний переказ трактатів Йоаникія Галятовського. М. Костомаров оцінює схоластичну науку крізь призму сучасної йому народницької та позитивістичної методології. Характеризуючи світогляд своїх героїв, історик завжди прагне відокремити погляди, навіяні «мертвезною схоластиком», від живої «поетичної натури» того чи іншого автора. Із непідробним захопленням М. Костомаров наводить цитати з богословських трактатів XVII ст., які здаються йому рідкісним свідченням «поваги до позитивної науки». На відміну від багатьох російських авторів XIX ст., які вбачали в діяльності київських вчених другої половини XIX ст. «повреждение» чистого, світлого московського православ'я, Микола Костомаров у «перенесенні засад київської освіти в Москву» вбачає «велику заслугу київської колегії та її безсмертного засновника». Утім, до творчого стилю Лазаря Барановича, який є одним з найкращих утілень могилянської освіченості, історик прикладає такі епітети як «химерність, пихатість при вбогості думки, бідності уяви та відсутності непідробного почуття...». Забігаючи наперед, скажемо, що історіографічна доля архієпископа Лазаря виявилася непростою: йому, чи не найбільше за інших представників Церкви, перепало від борців зі «середньовічною схоластиком».

Часто автори звертаються до окремих аспектів проблеми, персоналій полемічного процесу, характеристики тих чи інших трактатів. Особливо слід відзначити ґрунтовні студії В. Завитневича про «Палінодію» Захарії Копистенського в полемічному процесі, М. Трипольського про Іпатія Потія, С. Голубева про діяльність та оточення Петра Могили, огляд полеміки А. Брюкнера, який, за словами І. Франка, «уперше знайомить польську та ширшу європейську публіку з українсько-руською полемічною літературом кінця XVI - і більшої половини XVII ст.», Н. Скабалановича про «Апокрисис» та ін. [22, с. 133]. Значну ділянку роботи над полемічною літературом, в тому числі на персоналійному рівні, опрацювали М. Сумцов, І. Житецький. Проте переважна більшість праць учених XIX – початку XX ст. мала описовий, часом суто емпіричний характер [15, с. 7]. За слушною оцінкою В. Земи, «їхні праці ґрунтувалися на розлогих переказах і цитуваннях полемічних пам'яток з цілком модерним їх потрактуванням, що нівелювало «мову» та систему цінностей цих джерел» [7, с. 3].

Російській історіографії XIX ст. загалом була властива оцінка полеміки крізь призму православної конфесійності. Вона апріорно визначала історичну правоту православного табору полеміки та з позицій прогресивності конфесійно-етнічного єднання українців та росіян розглядала як полемічний процес на теренах Речі Посполитої XVI-XVII ст., так і політичні події того часу. Типовим для російської історіографії XIX ст. було, наприклад, таке судження: «Багато випробувань, втрат та страждань випаде на її (Малоросії) долю, але вона виявить великі подвиги віри та любові до своєї народності. Прийде їй на допомогу єдиновірна та єдиноплемінна Східна Росія». Унія, як правило,

пояснювалася зрадою православ'я та свого народу, причиною ж зради виступала моральна деградація. Ще однією рисою змалювання церковно-політичної історії та полемічно-богословського процесу XVII ст. у середовищі церковних істориків XIX - початку XX ст. було негативне ставлення до київського богослов'я. Негативізм був породжений різними, часто протилежними ідейними настановами: з одного боку, позитивізмом та народництвом, з другого - консервативним православним антилатинством.

У методологічному плані позиція російських церковних істориків в еміграції (перша половина XX ст.) мало змінилася. В «Очерках по истории Русской Православной Церкви» А. Карташова, попри згадку руських та польських богословів-полемістів у контексті конфесійно-політичної боротьби XVI-XVII ст., полемічна література лишилася на маргінесі авторської уваги. Не заглиблюючись в аналіз полемічних трактатів, А. Карташов робить висновок: «Не випадково вимальовувався на фоні історії той факт, що рівень богословської творчості гонимої, пригнобленої православної школи став набагато вищим та пліднішим за уніатський» [8, с. 294]. Не набагато більше про полемічний процес писали Н. Тальберг та Г. Флоровський [18, с. 511].

Необхідно зазначити, що праць, які б спеціально вивчали проблему відображення Київської Русі та її символів у православній та католицько-уніатській полемічній літературі кінця XVI-XVII ст., не виникло. Фрагментарно висвітлювалося полемічне письменство в історико-літературознавчих синтезах, які з'являються наприкінці XIX – на початку XX ст. До того ж, оцінка спадщини полемістів була здебільшого негативною. Причина зрозуміла: історико-богословські трактати не відображали настрої та інтереси чільного героя історії – «народних мас». Існувало аксіоматичне переконання: «народні маси» опікувалися винятково своїм матеріальним становищем і були цілком байдужими до релігійних проблем. Народницька орієнтація більшості українських авторів кінця XIX – початку XX ст., головним чином, значилася на вивченні літератури XVI-XVII ст. Наприклад, Омелян Огоновський вважав літературний процес XVI-XVII ст. явищем штучним, природним, засуджував «латинську схоластичну науку», яка «...явилась наче образом карикатурним, що в убогій хаті висить на стіні між поважними образами святих угодників церкви грецької» [13, с. 253]. Саме за те, що «серед різноманітного схоластичного мотлоху місцями.. пробивається світла думка та гуманне почуття, розуміння суспільних потреб...» шанує полемічне письменство М. Сумцов, який присвятив цій проблемі синтетичну розвідку «Характеристика южнорусской литературы XVII в.». Сумцову, зокрема, належить цікаве зізнання, чому полемічна література так мало приваблює дослідників. Одна з причин історіографічного занедбання цієї ділянки полягає в тому, що «в старовинній південно-руській літературі переважають богословські полемічні твори, великою мірою темні за змістом та викладом; дослідники літератури не наважувались зануритися в надра схоластичних тлумачень догматів віри».

Спеціальну увагу літературі XVI-XVII ст. приділяв Іван Франко. Дослідник розглядав всю літературу до Котляревського як чужу «потребам і почуттям руського народу», сам Іван Франко недалеко відходить від народницьких вимог. Так чи інакше, православну літературу І. Франко оцінює набагато вище, ніж католицьку чи уніатську, якій приділяє загалом небагато уваги. Українська «схоластика», за Франком, піддається певній реабілітації тільки з огляду на те, що часом з неї виходили пісні, міфи та легенди, що поширювалися в народі (наприклад: «Київська пісня», про Святу Софію Київську, різні чудеса київських святих, описані у «книжників» тощо) і «піддержували серед народу ширші національні інтереси, тямку про далекі центри національного життя». Однак, попри критичне ставлення Франка до полемічного письменства, його доробок у цій царині був чи не найпомітнішим на зламі XIX-XX ст., зокрема, дуже великий вплив на історіографію полеміки мало його дослідження про Івана Вишенського.

Михайло Грушевський в «Історії української літератури» зауважив, що не зупинятиметься на богословських та «церковно-історичних аргументаціях» полемістів, а характеризуватиме лише ті питання, що стосувалися сучасності та недавнього минулого. Однак, у праці приділяється увага й історичним поглядам XVI-XVII ст., (наприклад: «Перестороги», «Апокрисис», «Паліноді» Захарії Копистенського). Натомість історична візія католицько-уніатських полемістів практично випущена з поля зору, хоча Петро Скарга, Бенедикт Гербест, Йосиф Рутський, Тимош Шиманович, Лев Кревза, Ілля Мороховський принагідно згадуються. Михайло Грушевський зауважує факт намагання українських письменників першої половини XVII ст. створити козацтву давньоруську генеалогію. Однією з ознак українського культурно-національного відродження кінця XVI - першої половини XVII ст. історик вважав «заходи коло реставрації старої київської традиції». Звернення церковних письменників до давньоруської тематики історик називає «вибухом традиціоналізму» і шкодує, що він «...не вилився, не сконкретизувався в якомусь історичному творі - чисто історичному виводі руського народу відповідно тодішнім концепціям».

У радянській історіографії полеміки панували стандартні - успадковані від народницької науки - оцінки літературного процесу XVI-XVII ст., які накладалися на полемічні трактати за критерієм «прогресивності» та «реакційності». До відносно прогресивних зараховувалися твори православних полемістів, зокрема Івана Вишенського, який одержав нічим не обґрунтований ярлик «революціонера-демократа» та «прогресивного мислителя-борця», Захарії Копистенського, Інокентія Гізеля (за проросійські інтенції). Натомість Петро Могила, Сильвестр Косов оцінювалися досить стримано (за інтенції протилежні). Вважалося, що богословська полеміка не може бути самоцінною як інтелектуальний феномен. Полемічне богослов'я знаходило виправдання лише за умови «прикривання» ним якихось соціальних проблем чи явищ. Оцінки полемічного процесу в працях українських істориків цього часу мали

часто вигляд безапеляційних тез, що не впливали з дослідження, а існували у готовому вигляді ще до його початку. В концептуальному плані історики полеміки вдовольнялися негативістськими щодо унії та католицької літератури оцінками, які сформулював свого часу Іван Франко. В радянській історіографії не виникло жодної серйозної спроби дослідження та узагальнення полемічного процесу XVI-XVII ст. Якщо такі спроби були, то вони мали здебільшого популяризаторський характер як, наприклад, праці В. Микитася, П. Загайка, П. Довгалюка, Г. Скирди, П. Яременка, С. Пінчука. Втім, були й роботи іншого, значно вищого фахового гатунку. Маємо на увазі студії В. Перетца, О. Білецького, вже згаданого І. Єр'оміна [14, с. 5].

Проблема образу Київської Русі в історичній візії католицьких та уніатських полемістів XVI-XVII ст. в українській науці представлена у розробках харківського історика літератури Леоніда Ушкалова. Відомі кілька невеликих статей дослідника, які відбивають цю тему. Заслугою цього автора є те, що він вперше спеціально звернувся до характеристики історичних поглядів католицько-уніатських письменників в узагальнюючій праці про український процес XVI-XVII ст. Втім, ці публікації скоріше порушують питання, аніж дають остаточне вирішення.

Історична свідомість української еліти – об'єкт наукових зацікавлень Франка Сисина. Це питання постає у дослідженнях автора у зв'язку із вивченням механізмів національної ідентичності, які тісно пов'язані з історичним самоусвідомленням нації, її історичними міфами. Джерелами для висновків були не полемічні твори XVI-XVII ст., а перші історичні синтези русько-української історії (Львівський літопис, Густинський літопис, «Хроніка» Феодосія Софоновича та «Синопис» Інокентія Гізеля). Варто зауважити з цього приводу, що опоненти православних теж вважали, що саме вони відстоюють національну традицію, яка полягає в єднанні Руської Церкви з Римом ще з часів появи християнства на Русі.

Наталія Яковенко історичні уявлення руських інтелектуалів XVI-XVII ст. пов'язує із формуванням ранньомодерного національного міфу в Україні [23, с. 119]. Вона порівнює пам'ятки церковної історіографії (Густинський літопис, «Кройніку» Феодосія Софоновича, «Синопис» Інокентія Гізеля та ін.) з «козацькою» історіографією, вказує на відмінність параметрів національного міфу в цих пам'ятках. Зокрема, дослідниця відзначає, що киево-руська традиція, присутня у джерелах того часу, «забувається» у пізнішій романтичній історіографії та національно-історичній думці, яка спиралася на етнолінгвістичну модель модерного націотворення. Київ як «священний град» та княжа верства України-Русі XVI-XVII ст. сприймалися сучасниками, за спостереженнями Н. Яковенко, як головні символи історичної ідентичності Русі та факти безперервної тяглості її історії. Ці проблеми дослідниця ґрунтовно опрацювала у двох працях: «Українська шляхта з кінця XIV - до середини XVII ст.» та «Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620-1640 рр.)». Роль Києва у свідомості церковної еліти, узагальнення історичних концептів українського

минулого авторка простежує на таких пам'ятках, як «Палінодія» Захарії Копистенського, «Протестація» Йова Борецького, Густинський літопис, «Патерикон» Сильвестра Косова, «Літос» Петра Могили та ін.

«Давньоруська спадщина» в українській культурі XVI-XVII ст. є давнім об'єктом зацікавлення Ярослава Ісаєвича. Дослідник звертається до проблеми сприйняття цієї спадщини українською Уніатською Церквою у XVII-XVIII ст., спростовуючи поширений стереотип про непримириму ворожнечу між православ'ям та уніатством в Україні. Цьому стереотипові він протиставляє численні факти мирного співіснування двох Церков, об'єднаних спільною давньослов'янською традицією, і навіть взаємовигідної співпраці між її представниками. До спільних культурних елементів, наприклад, відноситься культ Святого хрестителя князя Володимира, який для уніатів був формою «підкреслення своєї тотожності» у протиборстві з латинізаторськими тенденціями.

Отже, неодмінною даниною XVII ст. було те, що переважну більшість тодішніх творців української культури, літератури, науки, мистецтва становили передусім релігійно-церковні діячі, оборонці православної віри, українські патріоти [4, с. 283]. Серед них, як уже зазначалося, до першої половини XVII ст. виникли такі постаті, як князь Костянтин Костянтинович Острозький, який створив і очолив православну Академію Острозьку; славнозвісний релігійний полеміст Іван Вишенський; релігійні письменники Кирило Транквіліон-Ставровецький, Захар Копистенський, Єлисей Плетенецький, Лавріон Зизаній; славний митрополит київський Петро Могила, фундатор Могилянської академії; Сильвестр Коссов; полеміст Касіан Сакович та інші. Оборона православної віри набувала дедалі більшої актуальності тією мірою, якою ставало зрозумілим, що уніатство не є для українства шляхом досягнення, як сказали б сьогодні, повного консенсусу з поляцтвом.

Лише після Андрусівського миру (січень 1667 р.), за яким московський цар отримав суверенітет над Лівобережжям України, а полякам було повернуто владу над Правобережжям, говорити про оборонство православ'я як такого вже не мало сенсу: адже нові, московські володарі теж були православними. При цьому сподівання українського народу на повне звільнення з-під влади Польщі за допомогою Москви, сподівання на союзницькі стосунки із самою Московією виявилися марними. Москва геть не збиралася виконувати зобов'язання, взяті нею на Переяславській Раді (січень 1654 р.).

Отже, розподіл українців на православних та греко-католиків зберігся й закріпився тому, що й саму Україну було розподілено між католицькою Польщею та православною Московією. За цих обставин доцільніше вбачати не стільки розбіжності між двома церквами України, скільки спільність завдань збереження українства, що історично постали перед ними. Разом з тим, доцільно, мабуть, говорити (як це робить один із авторів збірника «Релігія в житті українського народу») просто про українську церкву, яка під керівництвом київського чи галицького митрополита «витримувала довгі століття роль провідника народу в усіх

його змаганнях». І передусім – у змаганнях за збереження мовно-культурної самобутності. Проте, повертаючись до історичної ситуації, в якій перебував український етнос на середину XVII ст., мусимо усвідомити те, що, по-перше, ні пасивний, ні активно-мирний засоби супротиву колонізації та покатоличенню не могли врятувати український народ від втрати етнічної самобутності. По-друге, ті велетенські духовно-культурні досягнення, що їх мав український етнос на цей час, не могли, у свою чергу, не породити в ньому почуття етнічної гідності та готовність консолідуватися задля повстання за своє історичне самоствердження. Необхідний був лише відповідний видатний діяч. І народ знайшов його в особі Богдана Хмельницького. Завдяки Хмельниччині та створеній Богданом державі українці остаточно перетворилися з етнографічної маси на етнічну цілісність, яка відтоді як така вже завжди прагнула до усамостійнення. Українство через козацьку старшину відтворило свою власну владно-політичну еліту. Наприкінці XVII – на початку XVIII ст. зростає значення Київської академії як вищого навчального закладу. Збільшується кількість друкарень, а отже й книг. Висуваються імена духовних письменників і вчених: Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, св. Дмитра Ростовського. Українці беруть у свої руки всі вищі духовні й просвітницькі заклади навіть у північній Русі. Треба визнати, що дещо схожа картина спостерігалася і в трохи ранішу історичну добу, а саме за часів литовського панування в Україні (XIV – XVI ст.). Достатньо вказати на те, що тут, у Великому Князівстві Литовському (яке цілком слушно «називають Литовсько-Руською державою, оскільки 9/10 її території і населення складали східні слов'яни»), русько-українська мова мала статус державної мови. Історичні факти свідчать про те, що на початку XVIII ст. український південь був значно освіченіший, культурніший, духовніший, ніж російська північ. Але вже у другій половині цього ж століття становище обертається на протилежне: освіта і духовно-культурне життя поступово пересуваються на північ. А в Україні, внаслідок покріпачення селян, посилення загалом соціально-економічного гноблення населення, втрати Січчю своєї військової ролі охоронця кордонів (після підкорення Росією Криму) й тому занепаду козащини як гаранта української самостійності та державності, у духовно-культурному житті не тільки не відбулося просування вперед, а вкінці руйнувалося й те, що було. Стала зайвою й зникла нижча і занепада вища школа рідною мовою, ледве животіла писемність.

Підсумовуючи, М. Грушевський пише, що царським урядом було старшину українську зрівняно з дворянами російськими, чини козацькі переведено на чини російські. Відкрито українцям дорогу до найвищих посад російських (чимало з них було міністрів). Селянство українське віддано українській старшині в люте кріпацтво, у всім зрівнявши з селянами великоруськими, аби тільки старшина, пани українські забули гетьманщину і права українські. Відтак український етнос вдруге втрачає свою шляхту, опиняючися безелітним.

Наприкінці XVIII ст. вищий клас малоросійського суспільства масово зрікається мови своєї батьківщини, відмовляється від одягу, звичаїв, національної обстановки, – він намагається вести «благородне» життя, тобто наслідувати російське дворянство. «Ще трохи, й ціла прірва розділила культурний клас, який зрікся своєї національності й національної культури, від закріпаченого народу, котрий зберіг етнічні риси, та не зміг утриматися на досягнутій ним культурній висоті» [5, с. 152]. Але знову український народ, позбавлений власної політичної еліти, втративши церковну автономію, не маючи фактично власної буржуазії, напружує свої сили й маніфестує надзвичайну здатність до самозбереження через таких геніїв, як Іван Котляревський і Тарас Шевченко, Іван Франко і Леся Українка, через «розстріляне Відродження» 20–30-х рр. ХХ ст. І знов як його дійсна шляхетність постає його внутрішня інтелігентність, його вища духовна інтелігенція. Причому, як дуже слушно зауважує відомий соціолог Юрій Левада, «у понятті «інтелігенція»... міститься щось інше і більше, ніж «верства» або «соціальна група»; це, водночас, ще й соціальна функція, роль, причому уявлена як місія, оточена ореолом обов'язку та жертвовності. Це не просто група освічених людей, але якась спільність, яка бачить сенс свого існування в тому, щоб нести плоди освіченості (культури, освіти, політичної свідомості тощо) в народ і яка вподібнює це завдання до священної (принаймні культурно-історичної) місії» [9, с. 156]. Гадаємо, не буде перебільшенням стверджувати, що українська етнічна інтелігенція, виконуючи свою священну місію, виявила надзвичайну жертвовність і відданість своєму народові. Не буде перебільшенням стверджувати також і те, що вона свою місію таки виконала, бо «українство» як цілісний етнофеномен існує. Й не тільки як цілісний, а й як повноцінний. Останнє особливо важливо підкреслити тому, що відсутність в українського етносу власної владно-політичної еліти, власних україномовних філософів світового рівня тощо часто-густо інтерпретують як його «меншовартість». Таким чином, бачимо, що на неодноразову втрату своєї владно-політичної еліти, на відсутність власної буржуазії, а відтак – на загрозу втрати своєї самобутності через повне ополячення, український етнос «відповів» (відреагував) саморегулятивним створенням (породженням) такої характерної риси, як інтелігентність. Остання є дійсним формовиявом української шляхетності.

Висновки. Загалом, цілісність національного буття досягається за допомогою тривалої взаємодії таких його компонентів, як історичні обставини, геополітичні умови, збіг інтересів і прагнень усіх суб'єктів етносоціальної спільноти, самоусвідомлення ними духовної спорідненості та здатності їх до самоорганізації і самовизначеності. Взаємодію таких компонентів українського національного буття забезпечує, на нашу думку, саме дух народності українців. Дух народності, проявляючись в усіх сферах суспільного життя української етносоціальної спільноти (духовній, політичній, соціально-побутовій, економічній), буде стимулювати її суб'єктів до самостійного

державотворення. Щоб відбувся процес етнонаціотворення України як незалежної держави, вона має сформувати власну націю (у політичному значенні) та власне суспільство (у сучасному цивілізаційному розумінні).

Використана література

1. *Возерин, В.Е.* Исторические судьбы крымских татар / В.Е. Возерин. – М., 1992. – С. 22.
2. *Гордон, А.В.* Крестьянство Востока : исторический субъект, культурная традиция, социальная общность / А.В. Гордон. – М., 1989. – С. 59.
3. *Гнатюк, В.* Національне відродження австро-угорських українців (1772 – 1880 рр.) / В. Гнатюк. – Відень, 1916. – С. 3.
4. *Грушевський, М.С.* Історія України-Руси : В 11-ти т., 12-ти кн. / М.С. Грушевський. – К., 1994. -Т. 5. – С. 283.
5. *Єфименко, О.Я.* Історія України та її народу / О.Я. Єфименко. – К., 1992. – С. 152.
6. *Ильин, И.* Религиозный смысл философии / Иван Ильин. – М. : Изд-во АСТ, 2006. – 694 с.
7. *Зема, В.Є.* Православні полемічні твори у Київській митрополії середини XVI – початку XVII ст. : зміст та ідеологія / Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук / В.Є. Зема – К., 2004. – С. 3.
8. *Карташев, А.* Очерки по истории Русской Православной Церкви / А. Карташев. – Т. 2. – СПб., 2004. – С. 294.
9. *Левада, Ю.А.* Статті по соціології / Ю.А. Левада. – М., 1991. – С. 156.
10. *Липа, Ю.* Призначення України / Ю. Липа. – Львів, 1992. – С. 242.
11. *Муза, Д.Е.* Восточнохристианская цивилизация : социокультурное устройство и идентичность: монографія / Д.Е. Муза. – Донецк: Изд-во «Вебер», 2009. – 476 с.
12. *Огієнко, І.* Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу / І. Огієнко. – К., 1992. – С. 13 – 38.
13. *Огоновський, О.* Історія літератури руської / О. Огоновський. – Львів, 1887. – Ч. 1. – С. 253.
14. *Перетц, В.Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVII вв. / В.Н. Перетц. – М.-Л. : АН СССР, 1962. – 255 с. Поиск книг и просмотр их содержания : Книги Google beta : [Електронний ресурс] / Thomas D. Musgrave. Self-determination and national minorities // Oxford University Press. – 2000. – 290 с. – Режим доступа : <http://books.google.com.ua/books?id=BJg6T7SqJ1gC&printsec=frontcover&hl=ru>, С. 5.
15. *Савченко, С.* Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI-XVII століття : монографія / С. Савченко. – Дніпропетровськ : Інновація, 2007. – 188 с.

16. *Сележан, Й.Ю.* Основи національного виховання. (Українознавство : історичний, філософсько-релігійнознавчий аспекти) : [хрестоматія] / Йосип Сележан. – Чернівці : Книги – XXI, 2006. – 306 с.
17. *Сміт, Е.* Національна ідентичність / Е. Сміт. – К., 1994. – С. 35–40.
18. *Тальберг, Н.* История Русской Православной Церкви / Н. Тальберг. – Полтава, 2002. – С. 511.
19. *Удальцова, З.В.* Византийская культура / З.В. Удальцова. – М. : Наука, 1988. – 288 с.
20. Українська народність : нариси соціально-економічної та етнополітичної історії. – К., 1990. – С. 79.
21. *Успенский, Г.И.* Власть земли // Собрание сочинений / Г.И. Успенский. – М., 1956. – Т. 5. – С. 125.
22. *Франко, І.Я.* Історія української літератури // Зібрання творів у 50-ти томах – Т. 40 / І.Я. Франко. – К. : Наукова думка, 1989. – С. 133.
23. *Яковенко, Н.* Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціоналістичному міфіві (на пам'ятках XVII – початку XVIII ст.) Н. Яковенко // Генеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 119.

REFERENCES

1. *Vozeryn, V.E.* Ystorycheskye sud'by krymskykh tatar / V.E. Vozeryn. – М., 1992. – S. 22.
2. *Hordon, A.V.* Krest'yanstvo Vostoka : ystorycheskyy sub'ekt, kul'turnaya tradytsyya, sotsyal'naya obshchnost' / A.V. Hordon. – М, 1989. – S. 59.
3. *Hnatyuk, V.* Natsional'ne vidrodzhennia avstro-uhors'kykh ukrayintsiv (1772 – 1880 rr.) / V. Hnatyuk. - Viden', 1916. – S. 3.
4. *Hrushevs'kyu, M.S.* Istoriya Ukrayiny-Rusy : V 1-ty t., 12-ty kn. / M.S. Hrushevs'kyu. – К., 1994. -Т. 5. – S. 283.
5. *Yefymenko, O.Ya.* Istoriya Ukrayiny ta yiyi narodu / O.Ya. Yefymenko. – К., 1992. – S. 152.
6. *Yl'yn, Y.* Relyhyoznny smysl fylosofyy / Y. Yl'yn. – М. : Yzd-vo AST, 2006. – 694 s.
7. *Zema, V.Ye.* Pravoslavni polemichni tvory u Kyuevs'kiy mytropoliyi seredyny KhVI – pochatku KhVII st. : zmist ta ideolohiya / Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttya naukovooho stupenya kandydata istorychnykh nauk / V.Ye. Zema – К., 2004. – S. 3.
8. *Kartashev, A.* Ocherky po ystoryy Russkoy Pravoslavnoy Tserkvy / A. Kartshev. – Т. 2. – SPb., 2004. – S. 294.
9. *Levada, Yu.A.* Stat'y po soyvolohyy / Yu.A. Levada. – М., 1991. – S. 156.
10. *Lypa, Yu.* Pryznachennya Ukrayiny / Yu. Lypa. – L'viv, 1992. – S. 242.

11. *Muza, D.E.* Vostochnokhrystyanskaya tsyvylyzatsyya : sotsyokul'turnoe ustroenie y ydentychnost': monohrafiya / D.E. Muza. – Donetsk: Yzd-vo «Veber», 2009. – 476 s.
12. *Ohiyenko, I.* Ukrayins'ka kul'tura. Korotka istoriya kul'turnoho zhyttya ukrayins'koho narodu / I. Ohiyenko. – K., 1992. – S. 13 – 38.
13. *Ohonovs'kyi, O.* Istoriya literatury rus'koyi / O. Ohonovs'kyi. – L'viv, 1887. – Ch. 1. – S. 253.
14. *Peretts, V.N.* Yssledovannya y materyaly po ystoryy starynnoy ukraynskoy lyteratury KhVI – KhVII vv. / V.N. Peretts. – M.-L. : AN SSSR, 1962. – 255 s. Poysk knyhy y prosmotr ykh soderzhannya : Knyhy Google beta : [Elektronnyy resurs] / Thomas D. Musgrave. Self-determination and national minorities // Oxford University Press. – 2000. – 290 c. – Rezhym dostupa : <http://books.google.com.ua/books?id=BJg6T7SqJ1gC&printsec=frontcover&hl=ru>, S. 5.
15. *Savchenko, S.* Davnya Rus' u polemichniy literaturi kintsya KhVI- KhVII stolittya : monohrafiya / S. Savchenko. – Dnipropetrovs'k : Innovatsiya, 2007. – 188 s.
16. *Selezhan, Y.Yu.* Osnovy natsional'noho vykhovannya. (Ukrayinoznavstvo : istorychnyy, filosof's'ko-relihiyeznachyy aspekty) : [khrestomatiya] / Yosyp Selezhan. – Chernivtsi : Knyhy – KhKhI, 2006. – 306 s.
17. *Smit, E.* Natsional'na identychnist' / E. Smit. – K., 1994. – S. 35–40.
18. *Tal'berh, N.* Ystoryya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvy / N. Tal'berh. – Poltava, 2002. – S. 511.
19. *Udal'tsova, Z.V.* Vyzantyskaya kul'tura / Z.V. Udal'tsova. – M. : Nauka, 1988. – 288 s.
20. Ukrayins'ka narodnist' : narysy sotsial'no-ekonomichnoyi ta etnopolitychnoyi istoriyi. – K., 1990. - S. 79.
21. *Uspenskyi, H.Y.* Vlast' zemly // Sobranie sochyneniy / H.Y. Uspenskyi. – M., 1956. – T. 5. – S. 125.
22. *Franko, I.Ya.* Istoriya ukrayins'koyi literatury // Zibrannya tvoriv u 50-ty tomakh – T.40 / I.Ya. Franko. – K. : Naukova dumka, 1989. – S. 133.
23. *Yakovenko, N.* Paradoksy interpretatsiyi mynuloho v ukrayins'komu rann'onatsionalistychnomu mifovi (na pam'yatkakh KhVII – pochatku KhVIII st.) N. Yakovenko // Henez. – 1997. - # 1(5). – S. 119.

Стаття надійшла до редакції 20.01.2015 р.