

**МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ І ТУРИЗМУ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКА ДЕРЖАВНА АКАДЕМІЯ КУЛЬТУРИ**

К. В. Кислюк

**ІСТОРІОСОФІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ:
від концепту до концепції**

Монографія

**Харків, ХДАК
2008**

УДК [130.2 : 930.85] (477)
ББК 87.667.1 (4УКР)+63.3(4УКР)-7
К44

*Рекомендовано до друку вченою радою
Харківської державної академії культури
(протокол № 9 від 29 січня 2008 року)*

Рецензенти:

М. Д. Култаєва, д-р філос. наук, зав. кафедрою
філософії Харківського національного педагогічного університету
ім. Г. Сковороди,

В. Д. Литвинов, д-р філос. наук, провід. наук. співроб. відділу історії української філософії Інституту філософії НАНУ

О. П. Проценко, д-р філос. наук, проф. кафедри
філософії Харківського національного аерокосмічного університету
«ХАІ» ім. М. Є. Жуковського,

Л. В. Стародубцева, д-р філос. наук, проф. кафедри
культурології Харківської державної академії культури

Кислюк К. В.

К44 **Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції** [Текст] : моногр. / К. В. Кислюк. — Х.: ХДАК, 2008. — 288 с.

ISBN 978-966-404-648-7

У монографії запропоновано авторську концепцію української історіософії як переважного способу історико-пізнавальної діяльності в Україні. У широкому культурологічному контексті визначаються типологічні ознаки, основні формуворення, етапи розвитку історіософії як знання про самотність та самостійність українського народу, його держави, культури, Церкви, встановлюється співвимірність української історіософії із західноєвропейською філософією історії та національно-культурною пам'яттю.

Монографія призначена дослідникам у галузі культурології, філософії, історії, українознавства, викладачам і всім, хто цікавиться духовними феноменами вітчизняної культури.

УДК [130.2 : 930.85] (477)
ББК 87.667.1 (4УКР)+63.3(4УКР)-7

ISBN 978-966-404-648-7

© Кислюк К. В., 2008

ЗМІСТ

Вступ	
НОТАТКИ З ПРЕФІКСОМ «НЕ»	5
Розділ 1	
УКРАЇНЬСЬКА ІСТОРІОСОФІЯ: КОНЦЕПТ І КОНЦЕПЦІЯ	9
1.1. Поняття «історіософія»: проблеми експлікації	9
1.2. «Концепт без концепції». Історіософська проблематика в надрах української філософської культури: історіографічний нарис	35
1.3. Ризома філософії історії: основні тенденції та напрями розвитку світового філософсько-історичного пізнання	41
Розділ 2	
СТАНОВЛЕННЯ ІСТОРІОСОФІЇ В УКРАЇНЬСЬКІЙ КУЛЬТУРІ	77
2.1. «Русь», яка закінчилась «Україною». Історіософські парадокси культури Київської Русі	77
2.2. «Україна», яка розпочиналася «Руссю». Перегони української історіософії в культурі XVI — першої половини XVII ст.	96
2.3. Щоб не впала Україна, «як отой стародавній великий град Вавилон». Козацько-старшинська та ліберально-дворянська історіософія в культурі середини XVII — початку XIX ст.	113
2.4. Україна між Великоросією та Малоросією. Архетипи та стереотипи української романтичної історіософії	139
Розділ 3	
КЛАСИЧНА ТА МОДЕРНА УКРАЇНЬСЬКА ІСТОРІОСОФІЯ. НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ПАМ'ЯТЬ	158
3.1. Класична історіософія України-Руси кінця XIX — початку XX ст.	158

3.2. Рецесії марксизму в Радянській Україні	179
3.3. Модернізаційні тенденції в історіософській думці української діаспори ХХ ст.	193
3.4. Переродження історіософії в дзеркалі сучасності: здобуті результати й утрачені можливості	215
3.5. Українська історіософія та національно-культурна пам'ять. Зауваження до подальшого дослідження	229
ВИСНОВКИ	248
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	252

Вступ **НОТАТКИ** **З ПРЕФІКСОМ «НЕ»**

Останніми роками трансформаційний статус сучасного українського суспільства набув загального визнання у світі, а основні напрями суспільних перетворень у нашій країні дістали почасти законодавче оформлення. Проте все більш наочною стає нерівномірність поступу в різних суспільних сферах, зростає кількість еkleктичних соціальних форм та інституцій. На загал ми, услід за Ж. Ф. Ліотаром, який позначив специфіку розвинених західних країн префіксом «пост», ризикнемо для визначення особливостей вітчизняної соціокультурної ситуації використати префікс «не». Використаємо його як сенсонавантажений індекс відповідності наявного стану справ певному суспільному ідеалові, задля досягнення якого й були, власне, розпочаті системні структурні реформи. Насправді маємо домінування індустріального, аж ніяк **не** інформаційного ладу в економіці; переважання патріархального типу відносин у соціальному секторі й політичній культурі, а **не** правову демократичну державу і **не** громадянське суспільство, освітні стандарти й ментальні стереотипи, **не** адекватні вимогам Болонської системи тощо. Не дивно, що дотепер українська політична нація є **не** до кінця сформованою, а національна свідомість — **не** консолідованою. Щодо останньої, як і сто років тому, головна проблема вбачається в розколі між заідеалізованими й заідеологізованими концепціями «українськості», а з іншого боку, «мирською українськістю», що для значної частини населення України втілюється в буденніших явищах — анкетному визнанні власної національності, володінні суржилом, полюблянні борщу та вареників [70, с. 176]. Так само існує неузгодженість між націоналістичними елементами світогляду українців діаспори та нейтрально-поблажливим ставленням переважної більшості громадян України до своєї національної приналежності.

У цих контекстах як ніколи актуальним є ретроспективне дослідження історичного виміру національної свідомості. У ньому основну дослідницьку увагу слід звернути на такі прояви історичної свідомості («історіософія» та «культурна пам'ять»), які **не** відповідають класичним

філософсько-історичним формоутворенням, проте є невід'ємним елементом української культури як такої, стрижнем її самоідентичності.

Натомість у вітчизняному гуманітарному універсумі постійно зіштовхуємося із ситуацією *«концепту без концепції»*. У ньому поняття «історіософія» використовується вельми часто, але в довільному термінологічному й семантичному значенні. Постійне згадування «історіософії» засвідчує загальне інтуїтивне відчуття необхідності формалізації української (філософської) культури, але в рамках такого дискурсу, який сповна б урахував її специфіку. Реально ж у повній відповідності до формально-логічного закону залежності змісту поняття від його об'єму відбувається змішування, підміна історіософії не тільки суміжними, але й контрарними різновидами історико-пізнавальної діяльності (філософією історії, історіографією, «історичною міфологією»).

Вихід із цього становища вбачається в пізнавальному русі, спрямованому *«від концепту до концепції»*, себто до створення авторської концепції (систематизації) української історіософії як *особливого різновиду історико-пізнавальної діяльності, переважного для теоретичної саморефлексії української культури*.

Більш розлоге її визначення, уточнене з експлікації численних суперечливих дефініцій, автор формулює так: **українська історіософія** — *усі форми суб'єктивно-спекулятивних поглядів на самобутність та самостійність історії України, її народу, держави, культури та Церкви в контексті загальнотеоретичних уявлень про всесвітню історію (її сутність, періоди, рушійні сили, роль людини тощо)*.

Не так часто вживане, але концептуально значуще поняття **«національно-культурна пам'ять»** ми самостійно конкретизували, виходячи з історичної (П. Нора) та культурологічної (Я. Ассман) парадигм у підходах до феномену пам'яті. Ним ми позначили *все те, що було наділене історичною «дороговказністю» та національно-культурною значущістю для повсякденної свідомості широких мас і символічно виявляло себе в численних топосах: географічні пункти, реальні або вигадані події, назви та імена*. Поняття «національно-культурна пам'ять» ми використали для позначення поширеного (власне, до кінця ХІХ ст. найсуттєвішого) способу самоідентифікації української культури та її носіїв переважно *поза* усталеними західноєвропейськими зразками історичного пізнання — історіографією (емпіричний рівень) та філософією історії (теоретичний рівень). *Поза* наріжною світоглядною функцією історії як науки — «вчительки життя» — визначаємо, що основні завдання національно-культурної пам'яті — це (етно)культурна трансляція та (етно)культурна консолідація, а також етнокультурне самозбереження.

Підкреслимо, що розгляд історіософської проблематики послідовно здійснювався в *історико-філософському* контексті. Нас цікавила, передусім, не стільки персоналістична своєрідність «історіософських поглядів» знаних діячів української культури, скільки логічна й ідейна послідовність зведення *історіософії* до рівня теоретичної системи. По-друге, ми мали визначити ступінь її «українськості», себто національної своєрідності. Це потребувало *компаративістського аналізу* української історіософії та західноєвропейської філософії історії. Ми оперлися на власне бачення її долі через поєднання програми класичної філософії історії Г. В. Ф. Гегеля та започаткованих Р. Ароном уявлень про «кінець філософії історії» в доцентрово-відцентровій схемі. Відповідно до цієї моделі, від «історіографічної революції» в античності до середини XIX ст. у процесі логічного вдосконалення до повної totoжності логічного й історичного в системі Г. В. Ф. Гегеля триває становлення філософії історії як самостійної дисципліни, окремого розділу філософського знання. З моменту набуття філософією історії класичного вигляду, найвищого рівня зрілості, розпочинається зворотний процес — рух до визнання принципової неможливості подання історії як єдиного, телеологічно спрямованого процесу всесвітньої історії, а лише в конгломераті мікроаналізів окремо взятих подій або персоналій, непорівнюваних за своєю унікальністю.

Наголошуючи на своєрідності *української історіософії* як панівного способу історико-пізнавальної діяльності в українській філософській культурі (ширше — східнослов'янській), ми тим самим приречені на поглиблене залучення вітчизняного культурного тла. Авжеж, ще речниками української діаспори, зокрема Д. Чижевським, було помічено непрофесійний характер української філософії. Ця теза нині послідовно обстоюється і творчо опрацюється науковою школою В. Горського, до числа послідовників якої ми зараховуємо і себе. Згідно з запропонованими цією школою критеріями, не звичайні формальні ознаки (абстрактна логічність змісту, спеціально-термінологічний характер мови, критична рефлексивність розмислу тощо), а та роль, яку відіграє декларована в тексті ідея в українській культурі, є головним для визначення її як «філософської».

Концептуальну модель української історіософії ми намагалися створити таким чином, щоб вона, з одного боку, **не** збігалася з класичним образом філософії історії, а з іншого — **не** вписувалася б у рамки «постнекласичної» філософської *ризми*, утвореної з хаотично переплених у незліченній кількості історіософських «паростків». Тому ми окреслили її у вигляді схеми, що послідовно триває в певних просторово-часових межах, детермінованої історико-філософськи, політологічно, етно-

логічно, культурологічно в кожній зі своїх складових. У той же час ми розглядали українську історіософію як ідейно-егоцентричну, логічно незавершену, фактуально недостатньо підкріплену, заангажовану особистістю її авторів не менше, ніж історичною специфікою часу, укладену з різновекторних відгалужень, альтернативних конструкцій, часто дисконтитутівних одна щодо одної.

У такий спосіб відрефлектований погляд на українську історіософію **не** заперечує об'єктивності історіописання, а лише визначає *рівень вірогідності* тих подієво-хронологічних синтезів історії України, що вже були створені, чи тільки-но творяться в наш час. Гадаємо, що запропонований підхід сповна відповідає як моральному принципові «чесності із собою» В. Винниченка, так і сучасним загальним тенденціям, притаманним розвитку філософського знання, перш за все, виразній (пост)структуралістській лінії до релятивізації та суб'єктивізації канонів його науковості.

За своїм загальним рівнем становлення української історіософії як історичного виміру національної свідомості постійно коливалося на своєрідній посередній епістемологічній планці *«навколофілософії історії»* — **не** *філософії історії*, **не** *історичної міфології*. З огляду на це постійно зіштовхуємося із співіснуванням часто **несумірних** явищ у побутуванні української історіософії — з внутрішньою послідовністю процесу її становлення разом з полілінійністю та контраверсійністю ліній історіософування; неспростовним знаходженням обоабіч, а не остронь здобутків світового наукового знання з одночасною дезорієнтацією суперечливими центрами інтелектуальних впливів у межах трикутника «Південь–Захід–Схід»; наявністю помітних **сцієнтистських** тенденцій разом із маргіналізацією через заповнення прогалін історіографічних схем топосами національно-культурної пам'яті; субстанційно притаманною українській історіософії поліморфністю виявів разом з їх ідейною єдністю.

Не дивно, що структурований нами матеріал одночасно переконає в протилежному стосовно національної ідеї. І в тому, що *логічний ланцюг* уявлень, дотичних до прокламацій української ідеї в XIX — на початку XX ст. (але не зіставний з ними!), насправді окреслюється від початків поширення разом із християнством писемної культури — з XI ст. І в тому, що чи не єдиною ознакою самобутності української політичної нації є її «уявленість» (помножена на недосубстанціоналізованість її державного й суспільно-громадянського «тіла»), значно помітніша, ніж у абсолютної більшості інших «великих» і «малих» націй.

Отже, на нашу думку, українська історіософія є феноменом, яким **не** слід пишатися і від якого **не** варто відмежовуватися.

Розділ 1 УКРАЇНЬСКА ІСТОРІОСОФІЯ: КОНЦЕПТ І КОНЦЕПЦІЯ

1.1. Поняття «історіософія»: проблема експлікації

За останнє десятиріччя *термін* «історіософія» міцно усталився у філософському та історичному знанні України й Росії. Ми маємо сьогодні (подаємо дуже вибірково перелік) «історіософію» Пантелеймона Куліша і Володимира Антоновича, «історіософію самоорганізації», «історіософію світової та української історії» [154; 171; 247; 279]. Навіть більше, в одній шанованій спеціалізованій ученій раді захищається кандидатська дисертація «Історіософія Михайла Грушевського», в іншій — «Філософія історії Михайла Грушевського» [36; 24]. Відомі спроби надати цьому поняттю й офіційного статусу — вказавши у назві кафедри чи відділу в поважних академічних або навчальних структурах.

Здійснений нами первинний аналіз семантичного вживання слова «історіософія» за результатами бібліографічного пошуку в назвах статей, авторефератів дисертацій, наукової й словниково-довідкової літератури дозволяє стверджувати: в абсолютній більшості випадків воно застосовувалося якраз для позначення *сукупності поглядів на українську та світову історію* окремо взятої персоналії або конкретного твору в художній творчості, історичних, філософських студіях, суспільно-політичній діяльності, в період XIX–XX ст.

Ще більший корпус текстів, що репрезентуються їхніми авторами як «історіософські», протягом 1990–2000-х рр. створено в Росії. Їх основу зазвичай складають різні концепції *цивілізаційної* специфіки країни, її шляху в минулому, теперішньому та майбутньому, думки про зміст і можливість реалізації *«російської ідеї»*.

При цьому, як це не дивно, *поняття* «історіософія», впроваджене в науковий обіг ще в XIX ст., донедавна зустрічалось тільки в історичній, філософській, публіцистичній, суспільно-політичній думці української діаспори. Ані в енциклопедіях, ані в іноземних загальних чи спеціалізованих довідкових виданнях радянських часів знайти його неможливо — лише в новітніх словниках [137, с. 240–246].

Сучасні підходи щодо змістового навантаження поняття «історіософія» позначені не просто розмаїтістю, але й помітною суперечливістю. На наш погляд, вони можуть бути зведені до простої альтернативи: або 1) історіософія як така є синонімом (частковим чи абсолютним) поняття «філософія історії», або 2) вона є специфічним різновидом історико-пізнавальної діяльності, причому часто ототожнюваним із «міфологією».

На першу альтернативу пристав В. Потульницький, автор єдиної на сьогодні узагальнюючої праці з історії української історіософії, хоча й побудованої під звичним для сфери його наукових уподобань політологічним кутом зору й дещо обмеженим хронологічно (XVII–XIX ст.) предметом дослідження. У такому ж сенсі подано визначення поняття «історіософія» в «Універсальному словнику-енциклопедії» 1999 року видання й деяких навчальних посібниках [367, с. 565; 336]. Більшість російських спеціалістів також або максимально широко визначає історіософію як синонім «філософії історії», або вбачає в ній особливий ракурс філософської діяльності, предметом якої є «об'єктивне історичне буття об'єктивного історичного процесу як відтворення суспільного життя», простіше кажучи, здавна відоме й авторитетне відгалуження філософсько-історичного знання — теорію історичного процесу. З огляду на це історіософія в Росії подекуди починає набувати статусу навчальної дисципліни [309, с. 48, 55]. До визначення історіософії як *часткового* синоніму філософії історії, «іпостасі філософії історії», дотичної за предметом до «філософської онтології історії», близький І. Бойченко. Проте варте уваги одне побіжне зауваження цього дослідника. Він вказує, що у версії Г. Сковороди «спорідненість» може розглядатися як закон існування людини, тоді як «нерівна рівність» є суспільним законом взаємоузгодження цих спорідненостей [31, с. 448–449]. У певному сенсі І. Бойченко має рацію: погляди Г. Сковороди можуть бути проінтерпретовані у *філософсько-історичному аспекті*, тоді як історіософією *української історії* творець першої системи в українській філософській культурі, напевно, не займався.

Однак більшість сучасних українських учених, починаючи від О. Прицака [283; 284], вбачає в історіософії вельми специфічне філософсько-історичне формування. Незважаючи на те, що серед них понині не існує загальноприйнятої ідентифікації «історіософії», вже можна узагальнити «спільні місця», що у своїй сукупності дозволяють розкрити її особливості в надрах української культури:

1. Історіософія — це теорія історичного процесу, його схеми, періодизації, соціокультурних інституцій і т. ін.
2. Історіософія просякнута спекулятивністю та суб'єктивністю, що виступають майже системоутворюючими чинниками при розбу-

дові історіософських концепцій. Це не реконструкція минулого «як воно було насправді» у певній внутрішній, логічно впорядкованій, причиново визначеній послідовності, а намагання показати у вибагливих сполученнях вигаданих і реальних подій і персоналій, переважно поза зв'язком із джерелами, архівами, фактами, апіорну схему історії із провіденційним сенсом. Це намагання найчастіше спирається на внутрішнє інтуїтивне переконання історіософа, сформоване всією суперечністю його життя та світогляду.

3. Історіософія має виразну політико-ідеологічну спрямованість на усвідомлення майбутнього народу — як правило, оптимістичного, часто навіть месіанського — у всесвітній історії людства на основі аналізу його історичного минулого та сучасного.

Розпочато вивчення певних прийомів, використання яких історіософським дискурсом дозволяє останньому набути майже повної вірогідності та правдоподібності, і більше — нормативності для наукової, освітянської сфери, масової свідомості, а саме:

1. Використання опорних, як правило, «позачасових» і «безмежних» у просторовому плані концептів, розмах яких сам по собі слугує надійною запорукою їхньої достеменності, найперше, використання «ефекту давнини».
2. Застосування зовнішньої філософсько-історичної атрибутики, яка зводиться до набору самореференційних висловлювань, що не піддаються перевірці досвідом (фактами).
3. Маніпулювання з «ефектом присутності» в історіософських творах визнаних інтелектуальних джерел та авторитетів, необхідних, щоб викликати довіру до змісту всієї роботи.
4. Довільне оперування «історіографічними модулями», кожен з яких може відповідати історичній реальності, однак їхня історіософська конфігурація є цілковито «авторською» [122, с. 99].
5. Додамо від себе, що історіософії вітчизняного штибу притаманна підвищена емоційність та художня образність, яка, на нашу думку, в першу чергу викликала численні паралелі з міфологією, насправді більшою мірою зовнішні. Наприклад: «Культурно Україна все була й в значній мірі ще зосталась Європою. Це видно для кожного неупередженого, але пильного обсерватора. Про це свідчить хоч би і сам зовнішній вигляд країни з охайністю її садиб, чепурністю її людности, з архітектурою церков..., котра так різуче відбігає від незграбного стилю московського церковного будівництва з його неможливими цибулястими банями» [95, с. 142].

Власне кажучи, таке бачення *поняття* історіософії сягає його автентичного розуміння Августом Цешковським (1814–1894), романтиком і гегельянцем, який, у свою чергу, репрезентував цілу генерацію польського романтично-релігійного месіанізму XIX ст. (Міцкевич, Словацький, Красінський, Ковінський, Вронський). Спонукуваний притаманними його часу роздумами про втрату Польщею своєї державності та перспективами її відновлення, він розумів під історіософією запозичене в загальній схемі та за провіденціалістською сутністю в Гегеля пояснення ходу історії як розгортання слов'янського месіанізму. Таким чином, на відміну від філософії історії, покликаної раціонально осмислювати минуле, історіософія мала своїм завданням ірраціональне обґрунтування майбутнього — як третьої, слов'янської, ери світу.

Термінологічні знахідки й інтелектуальні здобутки А. Цешковського були пристосовані російською філософською думкою XX ст., до речі, добре знайомою із творчим здобутком зазначеної генерації. На думку М. Бердяєва, історіософія викристалізувалася у процесі інституціоналізації російської філософії XIX ст., що відбивало засадничі традиції історичної пам'яті російського народу та властивості його національного характеру. Загалом ця особливість полягала в постійному й підвищеному інтересі до кола питань про сенс та есхатологічні перспективи історії в контексті розгляду найбільш життєдайної проблеми «что есть Россия и какова ее судьба» [22, с. 42]. Власна бердяєвська історіософія, приміром, утілювалася в накресленні для Росії особливого духовного універсуму на основі християнських цінностей та синтетичного поєднання елементів західної і східної культур, що з часом мав набути загальнолюдського поширення [23, с. 357–387].

Утім, для М. Бердяєва історіософія залишалася філософією вітчизняної історії, відмежованою від філософії всесвітньої історії більшою мірою ідейно та тематично. Суттєвої епістемологічної різниці між «філософією історії Хом'якова» та «філософією історії Гегеля» для його передекзистенціалізму не існувало — тільки персоналістична. Таким чином, у М. Бердяєва сукупність історіософських уявлень не отримала концептуального оформлення в особливий різновид історичного пізнання.

Більш своєрідною є російська історіософія з погляду В. Зінківського. Цієї особливості надавали їй найчастіше застосовуваний для осмислення суспільно-історичної проблематики «суб'єктивний метод», а з іншого боку — характеристичний спосіб секуляризації матеріалу. Російський історіософський метод визнавав плин історичних подій варіативним, а особистість — здатною його радикально змінювати та

оцінювати на власний розсуд. У такий спосіб стверджувалася «алогічна» альтернатива найбільш традиційним, фактично зразковим, кожна у своїй царині, евристичним моделям історії — панлогізму Гегеля та християнському провіденціалізму [123, с. 419]. У свою чергу, «історіософічність» російської філософії становила собою, вважає В. Зінківський, видозміну релігійної мрії про ідеальний суспільний устрій, що мав утілитися як на небі, так і на землі. Нею в різних формах продовжувала житися упродовж усього процесу секуляризації російська філософія, на відміну від філософії західноєвропейської, що творила під гаслом непримиренної боротьби за «автономію» розуму. Тому вона становила перешкоду для «чистого» шляху розвитку філософії до рівня системи і, зрештою, мала бути усунута [123, с. 9, 887].

Добре відомо, що євразійці з їх незмінною увагою до «третього шляху» історичного розвитку, історико-культурного синтезу між Сходом і Заходом, уособлюваним Росією, теж позиціонували свої уявлення як «практичну історіософію», де на тлі узагалі притаманного російському мисленню прагнення до цілісності, система теоретичних углядень мала б органічно поєднуватися з певною «методологією дій», «дуже великою, емпірично обґрунтованою практичністю» [312, с. 93]. Справді, вони розробляли «євразійську» економічну доктрину, учення про форми державного устрою, політичну еліту, розглядали різні аспекти найбільш доцільної євразійської зовнішньої та внутрішньої політики, міжнаціональних відносин у євразійській спільноті не менш активно, ніж формулювали оригінальну історичну концепцію Російської держави як наступниці імперії Чингізхана та «туранських» коренів «євразійської» ментальності.

Цілком очевидно, що генетичний ланцюг російської історіософії значно масштабніший. Він простягнувся щонайменше між слов'янофільськими течіями першої половини XIX ст., «почвенничеством» другої половини XIX ст., різними формами «євразійства» XX ст. (від Л. Карсавіна, М. Трубецького, Г. Вернадського до Л. Гумільова) та сучасним прискореним продукуванням російськими авторами історіософських текстів у контексті суттєвих видозмін соціально-політичних орієнтацій російського суспільства: від сподівань на швидку інтеграцію й на гідне місце у світовій спільноті до поновлення націоналістично-державницьких традицій як панівної форми суспільно-політичної самоідентифікації.

На нашу думку, «таємниця» російської історіософії прихована в тому, що системне зростання російської філософської думки збіглося з черговою хвилею надзоганячої модернізації Російської імперії та наклалося на релігійно-месіанську традицію, провідну для її духовно-

го життя. Тому воно, головним чином, набуло вигляду не розбудови універсальної картини світу й винайдення наукового методу пізнання, як у Західній Європі, а переходу від внутрішніх дискусій із приводу неповторності Росії до створення власних філософських систем метаісторичного рівня [375, с. 256], але на основі релігійно-цивілізаційної специфіки Росії.

Ба більше, в особі відомого історика-теоретика М. Кареева (1850–1931) російська історіософія виступила з подальшими метатеоретичними претензіями монополювати «філософську теорію історичного знання й історичного процесу». Формально в М. Кареева йшлося про зумовлене недостатнім рівнем позитивізації історичного знання піднесення заняття ним від усталеного статусу мистецтва (arts) чи словесності (letters) до рівня справжньої науки. Для цього проектувалося створення окремої дисципліни (історіософії), покликаної бути «теорією філософії історії, системою її загальних ідей і принципів», які б запозичалися з філософії (загальні уявлення), теорії історичного знання (методи), психології та соціології (закони духовного та суспільного життя) [145, с. 14–15]. Проте, на думку М. Кареева, саме російська історіософська думка, яка багатьом видавалася відсталою, мала об'єктивні переваги для найбільш успішного виконання цієї місії: по-перше, можливість позбутися помітної однобічності різних філософсько-історичних течій, наприклад, німецьких або французьких, а по-друге, здатність значно адекватніше врахувати багатовимірність самого історичного процесу, яку західноєвропейські мислителі, сконцентровані виключно на власному обмеженому матеріалі, уперто не хотіли помічати [144, с. 179–183]. До того ж, за М. Кареевим, прикінцевим завданням історіософії убачалася не стільки пропедевтична робота для наступного огляду філософією історії всесвітньої історії людства — такою, якою вона була *насправді*, скільки напрацювання певного «історіософського критерію» для своєрідного суду над історією, вироку щодо того, чи відбувалася вона за *правдою* [145, с. 264–295].

Парадокс такого підходу, на наш погляд, полягає в тому, що, проголошуючи програму «обрусення» західноєвропейської філософії історії, російська історіософія займалася нічим іншим, як спробою самолегітимізації через застосування доволі поширеного в епоху неподільного панування позитивістського дискурсу прийому «освячення авторитетом науковості», себто через наріжні принципи тієї філософії, яку сама ж намагалася підмінити.

Сучасні російські автори, якщо вони й визнають часткову своєрідність «історіософії», то, частіше за все, через зіставлення її з т. зв.

«метафізикою історії» [119; 375, с. 254, 256]. Власне, це поняття застосовується переважно для позначення особливостей російської філософської думки XIX — початку XX ст., а стосовно західноєвропейської філософії історії позначає ідеалістичні філософсько-історичні системи XIX ст., або конкретно — концепцію «осьового часу» Карла Ясперса. На наш погляд, збіг формальних ознак метафізики історії як свідомого виведення її визначальних підстав і прикінцевого сенсу за межі земного буття та історіософії є можливим. Точками перетину між ними можуть бути умоглядність, спекулятивність теорії історичного процесу; есхатологічність уявлень про досягнення певного бажаного прикінцевого найдосконалішого стану не в наявній історичній дійсності, а в трансцендентному вимірі; іноді месіанство у вигляді пропаганди історичної надзвичайності певного історичного суб'єкту. Але, на наш погляд, різниця між історіософією та метафізикою історії є домінуючою. Перефразовуючи відомий вислів В. Соловйова, зазначимо коротко: *історіософія* — *осягнення того, що думає про себе певний народ в історії, метафізика історії* — *намагання зрозуміти, що Бог думає про саму історію.*

Таким чином, доходимо загального висновку: в російській інтелектуальній традиції повне чи часткове ототожнення філософії історії та історіософії означає виопуклення евристичної специфіки другої (історіософії) як нормативного стандарту для першої (філософії історії).

У західній інтелектуальній традиції поняттю «історіософія» відповідають поняття «метаісторія» та «спекулятивна філософія історії» (звідка — «субстанційна філософія історії»). Перше поняття, радше історичне, аніж філософське, було уведене в історичний обіг канадським дослідником Ф. Г. Андерхіллом і спопуляризоване відомою роботою Г. Уайта «Метаісторія» (1973). Воно означає узагальнюючу історичну працю на зразок «Дослідження історії» А. Тойнбі, в якій надзвичайно широкий історичний матеріал упорядковано в історичну схему, істотно спрощену, аби вона виявилася зрозумілою широкому читацькому загалу. Друге поняття позначає філософську дисципліну, підрозділ філософії історії, предметом якої є створення загальної теорії всесвітньо-історичного процесу; на відміну від неї «критична філософія історії» (або «аналітична філософія історії») рефлектує з приводу правил пізнавальної діяльності історика.

Проте такі зовнішні *термінологічні* розвідки остаточно не прояснюють *епістемологічний* статус та *евристичний* потенціал історіософії.

Зазвичай історіософію оцінюють як «інтелектуальний процес на межі філософії, історії та ідеології», властивий лише розвинутим формам історичної свідомості, перейнятим ідеалами науковості [155, с. 9].

Виникнення історіософії в цьому річизі розглядається як об'єктивне явище. Йдеться, насамперед, як про внутрішню наукову потребу певним чином упорядкувати швидко зростаючий обсяг історичного матеріалу, узгодити прийоми здобуття історичних фактів з історичних джерел із більш загальними схемами, так і про зовнішню соціокультурну потребу відійти від суто християнського провіденціалізму задля вирішення завдань політичної практики в дусі модерного проекту вдосконалення людини й перебудови людства на раціональних засадах [292, с. 146]. Уважається, що в хронологічних межах її функціонування в Західній Європі припадає на XVI–XVIII ст., себто на період між Відродженням та Просвітництвом. Перша частина цих тверджень, на наш погляд, є цілком прийнятною, друга — потребує уточнення.

Якщо прийняти тезу про історіософію як філософсько-історичне формоутворення, позначене низкою особливих рис, то виявиться наступне. Завдяки своїй спекулятивності історіософія відрізняється від історичної науки, побудованої на фактичному матеріалі, узятому з першоджерел, а з іншого боку, через свою ірраціональність та політико-ідеологічну суб'єктивність, незацікавленість проблемами історичного знання, не збігається з філософією історії. Крім того, на наш погляд, доречно звернути увагу на помітне зміщення «ідейного центру» філософії історії та історіософії. Перша впорядковує світову історію в контексті багатьох національних історій, друга, навпаки, викладає певну одиничну національну історію в контексті всесвітньої. Так, книжники Давньої Русі воліли бачити «священну історію» людства спрямованою не через «другий Рим» (Константинополь), а через «другий Єрусалим» (Київ), а творці класичної української історіософії доводили, що метою всесвітнього поступу є не соціально-політичне звільнення, а національна незалежність, зокрема України.

Звичайно, зустрічаємо непоодинокі випадки демонстрації національної зверхності в текстах представників західноєвропейської філософії історії. Маємо на увазі, звісна річ, Гегеля, в очах якого «лише германські народи» піднялися на найвищий щабель прогресу — усвідомлення того, що головною властивістю людини є свобода [55, с. 71], та Г. Бокля, який уважав «історію Британії важливішою за всі інші» в усіх її найприкметніших особливостях. М. Ферро взагалі віднаходить у західних історичних схемах цілу «етноцентричну» ієрархію: протиставлення історії «Заходу» історіям країн на інших континентах — вивчення власної історії щодо сусідніх європейських країн — підкреслення історичної значущості певного регіону в історії конкретної країни [372, с. 12–13]. Проте в усіх випадках досягнення різних народів завжди становили втілення попереднього загальнолюдського розвитку й

неодмінно мали стати надбанням інших націй. Натомість історіософія в східнослов'янських культурах у своїй теоретичній еволюції завжди тяжіла до заміщення в різних формах і в різному ступені загальнолюдського універсуму своїм власним. Відтак нам видається за доцільне уточнити, що *західноєвропейська філософія історії (у конкретних своїх проявах) може бути національною, а історіософія — завжди націоналістична*. Наприклад, у російських державних стандартах першого покоління «Історія» була репрезентована як «Історія світових цивілізацій», у контексті якої пропонувалося вивчати Історію Росії. У стандартах 2000 року відбулося зрушення до піднесення значення концепції національно-державної історії; в підсумку федеральна дисципліна «Історія» виявилася зведеною до «Вітчизняної історії». При цьому період історії Росії ХХ ст. став займати в загальному обсязі дисципліни чільне місце, в півтора рази перевищуючи обсяг російської історії від найдавніших часів до початку Нового часу.

Чинна й зворотньо-пропорційна залежність — визначення нації не за звичайними критеріями (єдність території, мови, соціально-економічного життя та культурних інтересів), а за історіософською ознакою, як це зробили речники українського «інтегрального націоналізму»: через «неповторний внутрішній і духовний зміст, творений від віків на підставі ... устремління здійснювати свої власні історичні завдання» [332, с. 66–67]. Між іншим, цей спосіб національного самовизначення через спільну історичну традицію неодноразово описаний етнологами (Ю. Бромлей) на прикладі руйнування традиційних суспільств і поширення у багатьох «історичних регіонах» Європи. Очевидно, що він постає своєрідним компенсатором і заміником прискореного, часто насильницького відмирання усталених побутово-етнографічних ознак «самості» певної спільноти.

Так само, метаісторія більшою мірою раціоналізована й об'єктивована тим внутрішнім змістом, який сам по собі прихований в історії й підкоряє собі перебіг історичного процесу. Історіософія більш суб'єктивована внутрішньою впевненістю її творця («так повинно бути») в існуванні певної трансцендентної істини. Не дивно, що Г. Грабович, який знаходить в «історичних поглядах Шевченка», «нашого поета й першого історика», за відомим висловом П. Куліша, метаісторизм, цілісну систему художніх образів і суджень, покликаних висловити трансцендентну «правду» про історичне призначення України, відмовляє йому в статусі «метаісторика», як, до речі, й «історіософа». Мовляв, його відчуття минулого «повністю емоційне і сформульоване в структурі міфологічної думки» [68, с. 180]. Тому Шевченко — лише міфотворець. Створений поетом «Шевченків міф України», можливо, відіграв значну роль у

пробудженні національної самосвідомості українського народу й дав могутній поштовх його подальшим визвольним змаганням, однак мало чого вартий із наукового погляду. Почасти цю позицію поділяє у пізнішій праці й О. Забужко [115].

Як на нас, попри всю свою поверховість, попри всю свою синтетичність, що іноді межує з аморфністю, українська історіософія все ж таки далека від «історичної міфології». Різними її проявами квітнули й квітнуть нині надра української культури. Пригадаємо просвітницько-романтичний міф «мальовничої України», який, за Є. Маланюком, доіснував до часів есерівсько-ранньобільшовицької демагогії зрівнювального вирішення земельного питання — «всім по сім». Або поглянемо на сучасний стан вітчизняного інтелектуального простору з його фантомним викладом української історії в програмах крайніх правих політичних сил чи віровченні РУНвіри Л. Силенка та близьких до нього неоязичницьких релігійних об'єднань [70; 138].

У принципі, як зазначали учасники XX Міжнародного конгресу з історичних наук (2005), міфологічний компонент є не тільки неусуненим з історичного знання, але й необхідним для розширення наших уявлень про зв'язок минулого, теперішнього та майбутнього [267, с. 9]. Навіть більше, сьогодні історичне міфотворення зазнає суттєвого підживлення із двох протилежних джерел. З одного боку, це — історичне знання цілого ряду новостворених країн європейського континенту. Воно активно продукує нові й нові версії та редакції «національних історій», які координуються з п'ятирічною програмою Європейської наукової асоціації зі створення національних історіографій. З іншого боку, це — світова глобалізація, яка знищує межу між «своїм» та «чужим» у спільному для них обох досвіді споживання і пропонує однаково прийнятні за своєю вигаданістю «квазіісторії» («Володар кілець», «Зоряні війни», «Гаррі Поттер»). Їх поширення відбувається однаково медіа-засобами — більш ефективними, ніж стилістичні прийоми класичної художньої літератури на історичну тематику, проте розрахованими лише на *спів-присутність* споживача, а не очищувальне у своїй катарсичності *спів-чуття*.

Виклики того властивого європейській цивілізації XX ст. процесу, який знаменитий історик і культуролог Й. Гейзінга колись назвав «поглинанням міфом логосу», в українському духовному середовищі примножуються надмірною «уявленістю» розуміння змісту й критеріїв націо- і державотворення. Нестача сталих «етнографічних» вказівників тут компенсується надлишком особливих історичних наративів, до яких зарубіжні дослідники (Е. Вільсон, Е. Кінан) відносять оповідання про «старовину» і спільне походження, особливий національ-

ний характер українського народу, прокламації про його національне відродження, «повернення до Європи», а віднедавна — ще й про «дві України!» Твердження, згідно з яким це переважно т. зв. «міфи у відповідь» на нав'язувані сусідами ідеологічні привиди, можливо, виправдовує процес їх формування, але не тяжіє до примирення з ними. Тому розрізнення між міфологією та історіософією набуває й суспільно-політичного звучання. Адже її етноконсолідуючий потенціал прямо пропорційний співвідношенню уявленого (правдоподібного) / уявного (вигаданого, міфологізованого).

Ми вважаємо, що прирівнювання історичної міфології до історіософії має характер поверхової аналогії. Воно спирається на тотожність мети — оповідання про історичне походження даного порядку речей, а також на подібність застосовування прийомів упорядкування матеріалу в цьому оповіданні: підвищена емоційність та образність, прагнення до абсолютизації (сакралізації) викладу, некритичність оперування оповідними одиницями, апеляція до «золотого віку» минувшини. Нарешті, зближує історіософію та міфологію нерозбірливий у засобах функціональний прагматизм, згідно з яким нагальність пояснення вища за його загальність та фундаментальність.

Насправді, на нашу думку, між історіософією та міфологією (в її чистому вигляді, звичайно) існує суттєва різниця. Історіософія стала на заваді ідеалізації минулого — типової для міфологічної свідомості взагалі, хоча б уже тому, що вона потребує для свого існування певного теоретичного рівня, значно вищого за той, який може запропонувати язичницький наскрізь міфологізований світогляд. Ми б сказали, що рівень, на якому стає можливим історіософія, мінімально дорівнюється до християнської теології історії. З цієї причини історіософський «проектизм» виглядає набагато модернішим за міфологію, спрямовуючись у загальне річище лінійно-прогресистського філософсько-історичного дискурсу «від Августина до Гегеля» із його завданням, як колись влучно зазначив Ж. Дерріда, — «розкриття сенсу історії в історії сенсу».

Крім різновекторності спрямування історичної міфології та історіософії (відповідно, на минуле та на майбутнє) достатню основу для сутнісного розмежування між історичною міфологією та історіософією складає різниця ступеня довільності змісту. Проти історіософського прагнення до довільного тлумачення або міксування реальних історичних фактів маємо в історичній міфології *первісно* вигаданий опис подій.

На перший погляд, еkleктичність історіософії дійсно робить її *нехідним* формуотворенням у процесі становлення філософії історії. Це вже *не* теологія історії, оскільки християнський провіденціалізм тут

прикритий фіговим листком секулярної мети історії, але ще *не* (через недостатню логічну довершеність та систематизованість) класична філософія історії. Однак, на нашу думку, принаймні щодо України не можна обмежуватися класичною історіософією та похідною від неї «передісторіософською добою». Доречніше вести розмову про *множинну історіософій* — як типологічних, так і в межах окремих історичних різновидів історіософії. Таким чином виявляється, що історіософія значно ширша у своїх часових межах. Вона збігається з усім періодом існування української філософської культури. Водночас саме в таких вельми широких хронологічних межах здійснюється *повне ідейне обернення української історіософії*. З'ясовуючи історичну значущість минулого України, вона розпочинається із сепарації історії рідної землі від «священної історії» світу в давньоруській літературі XI ст., а на зламі XX–XXI ст. вирішує проблему інтеграції таким чином створеної української національної історії у всесвітню історію людства.

Прикметно, що здійснене нами дослідження зафіксувало стали наявність системотворчих історіософських ознак на різних етапах цього інтелектуального руху. Це дає нам підстави відрізнити від логіки розвитку західноєвропейської філософії історії шляхи ідейного поступу української історіософії — *у стані перманентного коливання на відносно тому ж самому науковому рівні: уже не міфології, не теології історії, ще не філософії історії*. Сказане не виключає того факту, що ранні, ще киеворуські історіософії, тяжіли до християнської теології історії, історіософські уявлення доби національно-визвольного руху — до класичної філософії історії. Одночасно не варто легковажити протилежною тенденцією, яка постійно нівелювала просування вперед історіософії української історії. Чим більш науково досконалою вона ставала, тим більш рафінованими виявлялися застосовувані нею механізми теоретичних спекуляцій і фактологічних маніпуляцій.

Для точної експлікації поняття «історіософія» пропонуємо ввести визначення *«навколофілософія історії»*. Запроваджений нами неологізм, з одного боку, дозволить уникати неконструктивного, але, як бачимо, часто вживаного ототожнення вітчизняної історіософії й західноєвропейської філософії історії, а з іншого — відійти від стверджувального А. Чанишевим концептуального ряду «протофілософія історії» і «передфілософія історії», що позначає конкретні щаблі *становлення філософії* як такої, тоді як становлення історіософії належить до принципово іншого процесу — структурно-системної *диференціації* самої філософії.

Вельми поширеним є уявлення, що історіософія як така є *панівним різновидом* історичного пізнання в національних культурах, у

яких — на перетині дійсно трагічних обставин їхнього історичного буття й особливих, «кордоцентричних», ментальних стереотипів світосприйняття — склалась унікальна історична свідомість, особливе трагічне ставлення до своєї історії, сублимоване вірою у світле майбутнє. Ми згодні вести мову про історіософію як перш за все українське та російське явище. Однак уважаємо за потрібне застерегти від найчастіше вживаного в сучасній історіографії *кількісного* розрізнення: російська історіософія завжди схилялася до вирішення проблем усесвітньо-історичного, навіть більше, метаісторичного штибу, а українська історіософія займалася розглядом проблем «домашнього вжитку» [158, с. 10].

Обидві історіософські традиції за певними типологічними ознаками були між собою подібними і за цими ж ознаками відмінними від західноєвропейської філософії історії. Проте за ще більшою кількістю ознак вони, за результатами здійсненого нами аналізу, є *якісно* нетотожними:

1. Уселюдський месіанізм Серединного шляху Батьківщини російської історіософії проти національного місіонерства поширення Україною Первинного напрямку всесвітньої історії в історіософії української.
2. Системний суб'єктивізм російської історіософії з її свідомими претензіями скласти принципово особистісну теорію історичного процесу та історичного пізнання проти стихійного підсвідомого суб'єктивізму української історіософії; інтуїтивізм російської історіософії проти раціоналістичних претензій історіософії української; переважання морально-аксеологічної рефлексії над досліджуванним матеріалом у російській історіософії в контрасті з постійним протиставленням «правди» національної історії історіографічним «правдам» інших народів.
3. Екзистенційна релігійність «святої Русі» російської історіософії проти інституційної релігійності Національної Церкви в історіософії українській; апокаліпсичне напруження, есхатологічні перспективи й трансцендентальні прагнення російської історіософії проти тяжіння до суто «земних», геополітичних аспірацій історіософії української.
4. Соборність як ухил до охоплення якнайширшої сфери якнайменшою кількістю засадничих ідей в історіософії російській проти синтетичності, збиральності, накопичувальності рівнозначних теоретико-методологічних і концептуальних засад історіософії української.
5. Гіпостазування імперіалістичного універсалізму проти плекання в українській філософській культурі «навколофілософії» націо-

нальної історії українського народу, держави, Церкви та культури; пропаганда російською історіософією жертвовності задля щастя всього людства, порівняно з етосом досягнення омріяної мети через добре виконану роботу в історіософії українській.*

Наявність теоретичних відмінностей та ідейних особливостей саме вітчизняного історіософського інваріанта дозволяє здійснити логічну операцію з конкретизації поняття «історіософія» до «українська історіософія» або «історіософія української історії». З метою урізноманітнення викладу матеріалу використовуватимемо обидва словосполучення як повні синоніми, адже подальше розрізнення можливе лише після досягнення конвенціональної угоди про концептуальний зміст вихідного поняття.

Як архетип історичної свідомості (ширше — національної свідомості, часовим виміром якої постає якраз свідомість історична) історіософське бачення історії не могло не відбитися на всіх рівнях історичного пізнання — від національної історіографії до філософії національної ідеї. Тож задля більшої повноти варто зіставити українську історіософію та *українську історіографію*, установити механізм її взаємин із західноєвропейською філософією історії, уточнити співвідношення з філософією (української) національної ідеї.

Використавши відому класифікацію чеського дослідника М. Гроха, ми б сказали, що історіософія репрезентує стан історичного пізнання тих «малих» європейських націй (поруч із Грецією, Сербією, Вельсом), які формували свої уявлення про історію на давніх міфах та історичну пам'ять про ранню державність. Він суттєво відрізняється від специфіки «національних історіографій» країн, які використовували інституційні елементи державності (Польща, Норвегія, Хорватія) та країн, які зовсім не мали власної державної традиції (Словаччина, Латвія, Македонія). Звичайна річ, українська історіософія не мала можливостей спертися на міцний фактичний підмурівок, напрацьовані західноєвропейською філософією та історіографією теорії, методи та методики для творення раціоналізованих і більш-менш об'єктивних схем власної історії. Так само вона не мала нагальної потреби в простому творенні *уявної історії*, вигадуванні суцільного національного історичного «міфу» на тлі існування традиції національно-культурної пам'яті.

Тому українська історіософія за своїми теоретико-методологічними підвалинами опинилася в компромісному становищі. Вона постійно, однак *обмежено*, використовувала теоретико-методологічне надбання

* Примітка. Див. статтю Кислюк, К. В. Російська та українська історіософія: подібність у розбіжностях [Текст] / К. В. Кислюк // Мультиверсум : зб. наук. праць. — К., 2007. — Вип. 63. — С. 87–96.

західноєвропейської філософії історії (або попередніх її стадій — «рефлексивної історіографії» за античними зразками, середньовічної теології історії, новочасної «філософської історії»), а не напрацьовувала його наново, щоб відтворити *дійсний* зміст історичної пам'яті, щоправда, постійно суб'єктивно коригувала його під впливом актуальних суспільно-політичних потреб. У прикінцевому результаті з'являлися все більш наукоподібні концепції, що також не виключало супутнього міфотворення. Через це метаісторичний дискурс (на рівні уявлень про всесвітньо-історичний процес) є невід'ємною складовою української історіософії, однак він постійно залишався вторинним. Таким чином, стосовно західноєвропейської філософії історії українська історіософія, що перебувала у відносинах не механічного копіювання, а *накопичувальної коригуючої рецепції*, виявилася радше *ідейно, ніж теоретико-методологічно самобутньою*.

Доцільно відрізнити філософію історії в Україні від української історіософії, хоча в наш час обидва способи історичного пізнання можуть організаційно співіснувати — у вигляді структурних підрозділів одного наукового-дослідного або навчального закладу. У першому випадку йдеться про розробку загальнотеоретичних проблем і універсальних схем всесвітньої історії, які ведуться українськими фахівцями на підмурівку західноєвропейської філософії історії. У другому — про студії в іншій предметній площині — історії української держави, нації, культури, які потребують схожого, але не тотожного теоретико-методологічного інструментарію.

Очевидно, що за змістом поняття «українська історіософія» не ширше, а вужче за поняття «українська історіографія». Наважимось припустити, що в українській історіографії (і в цілому, і в певний період розвитку, і в конкретному історіографічному напрямку чи школі) є власна історіософія. Остання становить собою теоретичне ядро історіографії, не тільки формулює концептуальні засади писання української історії, а й подає в нерозривному зв'язку із цими засадами необхідні трактування теоретичних і методологічних підвалин такої праці. Звернемо увагу, що в Україні на певному етапі розвитку історичного знання — формування історичної науки як гуманітарної дисципліни — з'являлися фахові історики, працювали численні «доктори філософії», однак ніколи не існувало дипломованих історіософів, хоча в західноєвропейському інтелектуальному обширі типовою є фігура професійного філософа (історії), який ставав відомим завдяки своїм теоретичним працям у цій сфері, хоча в царині конкретних історичних знань так і залишався посереднім аматором. Попри те, що найсистематизованіші версії української історіософії пропонувалися саме істориками, непрофесійна

історіософія, як у випадку з П. Кулішем і Т. Шевченком, іноді могла набути навіть більшої суспільної ваги. Поміж іншим, відсутність потреби у своєрідному філософському «підвищенні кваліфікації», на нашу думку, пояснювалася тим, що через уривчастість історичних традицій представники української історіософії вимушено не звертали уваги на походження фактичного матеріалу для їхньої роботи — чи то з праць фахівців, чи то з культурної пам'яті народу.

Об'єм понять, які ми розглядаємо, — української історіографії та історіософії — також є нетотожним. Чим ближче до сучасності, тим більше виникало шкідливих і напрямків історіографії (історичної науки), сполучених у своїх теоретичних засновках із філософією (всесвітньої історії), а не з українською історіософією. Так само історіософія могла органічно узгоджуватися з історіографічним матеріалом, як у випадку з козацько-старшинським літописанням, а могла задовольнятися спекулятивно-теоретичними міркуваннями, як у випадку з концепцією «азіатського ренесансу» М. Хвильового. Природно, це залежало не тільки від епохи, але й від різновиду самої історіософії (академічна/художня). У загальному підсумку, *логічні взаємини між поняттями «українська історіографія» та «українська історіософія» встановлюємо як відношення логічного перехрещення.*

Безумовно, дотичними одна до одної є історіософія та філософія національної ідеї. Однак, як і в попередніх випадках, збіг між ними є не повним, а частковим. Вони збігаються між собою в тій частині загального предмета, що присвячена самовизначенню нації в часі, — як рівноправного, самодостатнього суб'єкту всесвітньо-історичного процесу. Утім, філософія національної ідеї як синтетичний погляд на націю, поряд з історіософськими ідеями та принципами, обов'язково опікується й іншими формами рефлексії над своїм предметом — екзистенційно-антропологічним, етико-аксіологічним, суміжно — етнопсихологічним, релігійним тощо. Так само історіософія не вичерпується колом націотворчих концепцій, а продовжує самодостатнє існування — й у своєрідних критично-аналітичних «метарефлексіях» над «націософією», і в історичних схемах, відокремлених від національної проблематики (чи то занадто «вселюдських», чи навпаки, занадто партикулярних, у сучасних термінах, «мікроісторичних»).

Беззаперечно, вимагає формалізації дивовижно широкий спектр історіософської думки, яка вільніше узгоджувалася не зі спеціальними історичними та філософськими працями, а з літературно-публіцистичними творами. Це дає підставу припустити, поряд з історіософськими теоріями в межах історичної науки та філософського знання, існування протягом щонайменше останніх двох століть «художньої історіософії: від Миколи Костомарова до Євгена Маланюка» [10].

На перший погляд, у цьому феномені немає нічого непояснюваного. Адже ще в період винайдення самого поняття «історіософія» для фіксації вже сталого різновиду історичного пізнання українська культура, на відміну від культури західної, не могла запропонувати ані інституціоналізованої (до кінця) історичної науки, ані професіоналізованої (остаточно) філософії.

Наважимося розвинути цей підхід, стверджуючи, що поліморфність виступала чи не *субстанційною ознакою* української історіософії, причому всі її, навіть різноякісні, втілення перебували у відносинах *органічної компліментарності*, повної взаємододатковості.

Скажімо, в XIX ст. художня історіософія виявилася єдино можливим у тодішніх суспільно-політичних умовах способом актуалізації насильницьки перерваної й постійно паплюженої історичної пам'яті, акумуляції «етнографічного матеріалу» для подальшої академічної роботи. Ба більше, художня історіософія здійснила первинну рецепцію необхідних для подальшої теоретичної обробки цього матеріалу науково-філософських *парадигм* із Західної Європи. У творчості І. Франка та Т. Зінківського були *системно вихолощені* поширені поступові теорії історичного процесу. Хоча залишилися недоторканими їх динамізм і лінійність, натомість пріоритет «загальнолюдськості» підмінявся пріоритетом національності, на зміну раціональній каузальності прийшла каузальність екзистенційно-вольова, історичний оптимізм щодо сенсу та призначення історії змінився обережним песимізмом. Зрозуміло, що всі ці трансформації відбувалися під впливом прискореного сайєнтифікаційного зрощення на тлі прискорення модернізаційних процесів в обох багатонаціональних імперіях, до складу яких входила тоді Україна. Однак завдяки непрофесійності «обгортки» було досягнуто того ступеня довільності теоретико-методологічних перетворень, на який ніколи не спромоглася скута формальними вимогами академічна історіософія. Натомість завдяки зусиллям академічної історіософії саме на цьому, «перверсивному», порівняно з вихідними зразками, базисі було побудоване міцне ідеологічне підґрунтя для подальшої радикалізації та політизації українського національного руху, який, в іншому випадку, живився б відвертими історичними «міфами» про минулий перебіг української історії без обґрунтованої перспективи на майбутнє.

Даючи загальну порівняльну оцінку історіософської поліморфності по-українськи, слід пам'ятати, що тенденція до послідовної гіперраціоналізації філософського дискурсу вже давно змінилася на протилежну — до «літературизації» філософії. У філософії історії названа тенденція якраз усталилася в останню чверть століття, в початковій

редакції, завдяки «Метаісторії» Г. Уайта, в останній за часом, — в американському «новому історизмі» 2000-х років.

Своєю поліморфністю українська історіософія має завдячувати власній високій суспільній вартості, можливості виконувати трансляційні та охоронно-збережувальні функції одночасно в різних царинах української культури. Наприклад, класична українська історіософія України-Русі виступала й світоглядною основою суспільно-політичного руху (М. Драгоманов, І. Франко), й науковою концепцією (М. Грушевський), й програмною настановою політичної сили (М. Міхновський).

Продовжимо наші міркування. Чи не можна сказати, що кожен інваріант української історіософії був представлений у великій кількості особистісних версій, часто досить різножанрових? Наприклад, творчість М. Костомарова взагалі містить елементи як художньої («Книга буття українського народу»), так і суто академічної (численні наукові монографії) історіософії. Більшість його найвідоміших наукових творів, зважаючи на вступні авторські зауваження, свідомо написана «не ввиду систематической истории, а рассказа; не для ученого круга специалистов, а для публики».

Крім того, ми обстоюватимемо ідею щодо співіснування та взаємодії в численних, мінливих комбінаціях *світської історіософії* з *історіософією релігійною*: Іларіон / Нестор — полемісти / П. Могила — А. Шептицький / В. Липківський, І. Огієнко, І. Власовський.

Релігійні чинники та концептуальні побудовання постійно використовувалися в ній для *відповідного своєму часові* обґрунтування права українського народу на відрубну схему власної історії, держави, матеріальної й духовної культури, релігії: спочатку у формі найавторитетнішого зовнішнього аргументу, надалі — у формі важливого внутрішнього спонукального мотиву творчості. Тенденція до поступової втрати питомої ваги використання релігійних чинників і релігійних конструктів — від абсолютного провіденціалізму староруської доби до остаточної імплантації релігійно-історіософських ідей класичною історіософією кінця ХІХ — початку ХХ ст. змінилася створенням альтернативної релігійної історіософії Національної Церкви українського народу.

На відміну від академічного релігієзнавства, об'єктом якого є богословсько-теологічний і культурологічний зміст релігійних феноменів в історії української культури, для релігійної історіософії релігія і Церква — то суб'єкт історії та культури України. Нею розроблювалася «концепція *Національної Церкви українського народу*» — і як гідної повної автокефалії та рівноправного члена всесвітньої соборної Християнської Церкви релігійної організації, і як найважливішого чинника сепарації всього українського, «бо саме за оборону її цілісності й чистоти віри то-

читься визвольна боротьба» [252, с. 138]. Однак новостворена релігійна історіософія базувалася, радше, на науково-філософських, а не богословсько-догматичних підставах, а її здобутки, у свою чергу, в другій половині ХХ ст. поступово були інтегровані світською історіософією. Тим самим відоме з літератури узагальнення про те, що українська національна ідея, властиво, так і не набула остаточного релігійно-месіанського вигляду [435], можемо уточнити уявленням про *нелінійність* і *відносність* процесів секуляризації в українській історіософії, ширше — у культурі в цілому.*

Поняттєво-категоріально, як ми вважаємо, варто від «видів історіософії» відрізнити «форми історіософії» та «історичні типи історіософії». Утім, усі три згадані концепти перебувають у відносинах логічного підпорядкування:

- «Форма історіософії» становить собою своєрідний «десигнатор» панівних особливостей утілення історіософських знань.
- «Історичний тип історіософії» виокремлюється в колі самобутніх ідей і теоретико-методологічних засобів їх реалізації, що відповідають стану історичної свідомості та історичного пізнання в ту чи іншу історико-культурну епоху.
- «Вид історіософії» представлений авторською історіософією певної особистості, течії суспільно-політичної думки, філософського вчення, історіографічної школи.

Термінологічно поліморфність української історіософії, на наш погляд, релевантно передається системою словосполучень, які становлять певну єдність із «історіософією», як-от: «мистецька», «практична», «історіософія конкретного твору», «історіософія певного періоду», «історіософія знаної особистості» тощо. У цих словосполученнях слово «історіософія» має позначати родові, типологічні ознаки особливого різновиду історичного пізнання і способу трансляції культурної пам'яті, всі інші — відігравати предикативну роль, визначати й артикулювати видову специфіку конкретного «історіософського» феномену. Тому й необхідно, залишивши в термінологічному обігу наявний видовий плюралізм стосовно поняття «історіософія», дійти до конвенційного, уніфікованого розуміння його родових ознак. В іншому випадку й надалі матимемо показову ілюстрацію дії формально-логічного закону зворотньо-пропорційного співвідношення об'єму і змісту поняття.

Звичайно, за певних історичних типів історіософії панували ті чи інші її форми, тоді як конкретні «форми історіософії» (наприклад,

* Примітка. Див. статтю Кислюк, К. В. У пошуках «нової благодаті української»: релігійна історіософія ХХ ст. [Текст] / К. В. Кислюк // Культура України: Зб. наук. праць. — Х., 2007. — Вип. 18. — С. 12–19.

релігійна історіософія) у багатьох проявах — «видах» — зустрічаються в різних «історичних типах» історіософії.

Шукаючи причини появи та дивовижної стійкості феномену української історіософії, перш за все, слід бачити раціональне зерно у відомій позиції мислителів XIX ст. та речників української діаспори, нещодавно відтвореній В. Потульницьким. Згідно з нею творення історіософських конструкцій, поміж іншим, зумовлювалося відсутністю власної спадкової еліти, внаслідок чого світогляд ситуативної суспільної верхівки завжди відрізнявся невизначеністю, підпорядкованістю ідеологічним примарам історично та культурно домінуючих націй, що негативним чином вплинуло на рівень системності та логічної стрункості продукованих нею історичних схем [279, с. 462–463].

На наш погляд, недостатнім є популярне пояснення причин поширення поняття «історіософія» типовим для останнього постмодерного десятиліття дискурсом моди й кризовим станом пострадянського історичного знання. Цей процес зумовлюється, на нашу думку, значно суттєвішими зовнішніми та внутрішніми *об'єктивними* чинниками.

Історіософський підхід виглядає архаїчним виключно з погляду *класичної* філософії історії як інтегрального розділу філософського знання, який би вивчав органічну єдність історії як процесу й історії як науки, теорії історичного процесу й теорії історичного пізнання. В історії й деяких гуманітарних (соціологія, економіка) дисциплінах, на відміну від природничих наук, відсутнє безпосереднє спостереження над об'єктом дослідження. Історія прямими її сучасниками (які відіграють одночасно роль її творців) сприймається *лише* в плині життя й концептуалізується а *posteriori* — в абстрагованому мисленні того, хто її вивчає. Реконструкція минулого завжди опосередкована, часто в кількох послідовних інстанціях.

Історія, перше за все, побутує в мисленні дослідника як «ідея» — уявлення про *реальність* і *цілісність* подій і персоналій у різний час і в різних місцях. Згодом ця «ідея» конкретизується в докладно свого часу досліджене Є. Топольським «передзнання» за своїм фахом. За таких передумов історик не йде за відомостями першоджерел, а навпаки, активно формулює «проблему» — обирає об'єкт і предмет, джерельну базу дослідження, методи аналізу матеріалу, власне, питання, які він поставить перед своїми джерелами. Причому його особистісне бачення, як доводять французькі історики-«анналісти» третього та четвертого поколінь, завжди вкорінене в його *mentalite*, що є не менш як посередницьким шаром між соціальною сферою та рівнем політичних подій. Можливо, М. Бахтін і мав рацію в тому, що цей світоглядний розрив породжує дослідницький діалогізм, однак урешті-

решт він має своїм за наслідок більшу *об'ємність*, а не *об'єктивність* прикінцевих результатів. Таким чином, на дослідженні історії *завжди* позначаються, радше, не особливості самого історичного буття, а специфіка історичного пізнання. У межах сучасної «філософії історії кінця історії», що сприйняла ці міркування як засадничі, «історіософія» виглядає як один з «легітимних» концептів штучної «історизації» історії.

Якщо звернутися до внутрішньоукраїнської проблематики, то очевидно, що вітчизняна гуманітаристика, яка після руйнування «діалектичного та історичного матеріалізму», що виконував функції універсальної загальнонаукової парадигми, опинилася в певному теоретико-методологічному вакуумі, виявилася відкритою для будь-яких інновацій. На додачу, пострадянська українська наука потребувала нового поняттєво-категоріального апарату. Зрозуміло, що він мав бути якомога віддаленішим від історичної та філософської термінології часів Радянського Союзу. Вирішення цих проблем через рецепцію ідей діаспори, наприклад, через запозичення терміна «історіософія» та історіософського способу історичного пізнання, мало ту беззаперечну перевагу, що допомагало швидко здолати прірву між двома традиціями в осмисленні історії!

Тимчасом, не можна не помічати, що в сучасній українській гуманітаристиці використання поняття «історіософії» каталізується низкою *суб'єктивних* факторів.

«Історіософія» приваблює помітною логічною «полегшеністю» в порівнянні з філософією історії. Дослідникові, особливо без філософського вишколу чи просто без достатнього теоретико-методологічного смаку, було значно простіше спуститися до історіософії, аніж підійматися до рівня «українського Гегеля», аби послідовно перетворити історіософію на «філософію історії» за західним зразком.

Апріорність, іноді й поверховість багатьох історіософських схем дотепер робить їх дуже гнучкими й легко пристосовуваними до будь-яких популярних західних філософсько-історичних концепцій. Такий синкретизм часто неможливо пояснити з погляду класичної теорії історичного знання, проте легко обґрунтувати суто «історіософським» способом.

До того ж «історіософія» виглядає такою адекватною щодо особливостей українського національного способу філософування (не даремно вона формувалася в його межах). Як це важливо в епоху глобалізації, коли варіації на тему «національної ідентичності» розглядаються як найважливіша протипага загальній уніфікації за західним зразком!

Нарешті, в Україні, починаючи з 1990-х рр., після відмови від ідеологічних забобів з'явилась сила-силенна фактичного матеріалу, що

мало не вишикувався в чергу в очікуванні свого уведення в науковий обіг. На ознайомлення із загальним теоретичним контекстом та використання копійки прикладної методології залишалося замало часу, тому дуже зручно виявилось обмежуватися загальними «історіософськими» уподобаннями на основі власних «історіософських» прозрінь. Тим більше, що такий белетризований підхід найкраще вписується в жорсткі вимоги книжкового ринку. Недарма сьогодні кожне шановане періодичне видання не уявляє себе без сторінки, рубрики чи колонки з історичним спрямованням, на яких заробляють гроші (чи підробляють) випускники історичних факультетів, які не побажали бути «розподіленими» у школу. Годі й казати вже про монблани популярних (навіть не науково-популярних) історичних книжок, енциклопедій, довідників, численні радіо- й телепередачі. Саме так виглядає сьогодні історичного знання України в очах західних діаспорних колег [92].

Виходить, нехай усі висновки історіософа й надалі залишаються абстракціями або інтуїтивними натхненнями «я так думаю»: «Але це не повинно бентежити. Запропоновані гіпотези рано чи пізно будуть перевірені спеціальними дослідженнями. І навіть коли згодом якась із них буде відкинута, вона все ж зробить свою справу, бо стимулюватиме наукові пошуки» [171, с. 22].

На жаль, уся кон'юнктурна плинність описаних історіософських гальванізаторів стає очевидною лише при більш пильному теоретичному погляді. Тільки так можна відшукати в них *подвійну підміну*: по-перше, наявне у світовому історичному пізнанні переоформлення способу трансляції та механізмів соціокультурного функціонування історичного знання обертається невиправданим експериментуванням із його змістом, по-друге, якщо на Заході ситуація «кінця філософії історії» об'єктивно спонукає до розробки *більш складних* моделей історичного пояснення, то українська історіософія, навпаки, спрямована в протилежному, хибному напрямі — радше, на їх *спрощення*.

Підсумуємо: термінологічне розмаїття ключового для нашої роботи поняття «історіософія» зводимо, слідом за певною вітчизняною інтелектуальною традицією, до її визначення як особливої форми теоретичного рівня історичного пізнання, й аж ніяк не до синоніма поняття «філософія історії». Конкретніше, називаємо українською історіософією *всі форми суб'єктивно-спекулятивних поглядів на самостійність і самотність історії України, її народу, держави, культури та Церкви в контексті загальнотеоретичних уявлень про всесвітню історію (її сутність, періоди, рушійні сили, роль людини тощо)*.

Найбільш специфічною в історіософії видається її неоднорідна епістемологічна структура, яка змушує, з одного боку, відмежовувати іс-

торіософію від філософії історії (в її класичних західноєвропейських зразках), з іншого — вважати більш наукоподібною, ніж усілякі різновиди давньої та сучасної «історичної міфології». Епістемологічні особливості історіософії полягають у пластичному поєднанні раціональних засад історіотворення із суб'єктивними, спекулятивними й часто риторичними принципами їх застосування, що робить прикінцеві історіософські схеми лише правдоподібними, а не реальними схемами історії.

Через брак достеменною історичною пам'яті, особливості національного способу мислення та деякі об'єктивні та суб'єктивні фактори в Україні історіософія, представлена в множині своїх академічних/художніх, світських/релігійних різновидів, є панівною формою історичного пізнання протягом XI–XX ст.

Ми виходимо з певної кількості принципів побудування таких схем, виділених раніше в спеціальній літературі, але верифікованих, уточнених, розвинутих, доповнених нами особисто на фактичних відомостях з української культури в цій роботі.

1. Українська історіософія має за свій об'єкт написання відрубної, самостійної історії України (предмет у конкретній історіософії може видозмінюватися, але в обмежених варіаціях: народ, держава, культура, Церква).

2. Майже будь-яка вітчизняна історіософія завжди вибудовувана на певній «Великій Історіософській Місії» доленосного всесвітньо-історичного призначення України — від «новы мьхы, новы языкы!», завдяки яким «и законное езеро пръсъше, евангельскыи же источникъ наводнився и всю землю покрывъ», у термінах «християнської історіософії» митр. Іларіона, до «великого завдання» творити «живу синтезу» західної та східної культур, у термінах модерної історіософії І. Лисяка-Рудницького.

Кажучи абстрактно, «Велика Історіософська Місія» — це лише епіфеномен добре відомої й у метафізиці, й у філософії історії телеології. Незвичною лишається лише надмірна частота спекуляцій з нею. Утім, і вона стає зрозумілою з огляду на її подвійне призначення в історіософських побудуваннях. В ідейній площині вважалося, що реалізація «Великої Історіософської Місії» мусить призвести до зовнішнього визнання українства, його віднесення до числа «історичних народів». Іншими словами, допоможе надолужити нестачу сенсу та значущості українства, що виникла чи то через об'єктивну «викривленість» перебігу його історії, чи то через необ'єктивність ставлення до України звиклих до культурно-політичного домінування й цивілізаційного

місіонерства європейців. У площині теоретичній постійність присутності «Великої Історіософської Місії» слугувала чи не найважливішим *уявним* показником універсальності та цілісності історії українського народу.

Співзвучність «Місії-Мети» як синонімічну використовуватимемо й надалі. Проте у ній закладено також розрізнення між месіанством та місіонерством на основі неповної співмірності між російською та українською історіософією.

3. Усесвітньо-історичне покликання України є її об'єктивною есенціальною ознакою, природною чи геополітичною «преференцією». Найчастіше воно вважалося вкоріненим в антеїстичних, самокреативних властивостях української території, ментальній специфіці та надзвичайній духовній насназі української «душі». Наприклад, у романтичній і класичній історіософії ХІХ — початку ХХ ст. ішлося про вроджені «правдолюбство», демократичний індивідуалізм. У своїй сукупності це знову-таки робило Україну та український народ ближчими до «психологічної Європи» (М. Хвильовий), аніж до «малоросійства» (Є. Маланюк).

4. Реалізація «Великої Історіософської Місії» покликана скомпенсувати увесь історичний шлях України від давнини до сьогодення, сповнений трагічних перипетій — повстань, війн, пожарищ, голоду, набігів, інтриг, сварок, підкопування, територіального роздертя між могутнішими сусідами. Про цей шлях, за глузливим висловом В. Винниченка, мусимо «читати із бромом». У класичній українській історіософії весь цей хронічний історичний трагізм оформиться в зовнішні симптоми найстрашнішої хвороби України — її бездержавності, а як похідне — «неісторичності».

Як доводить низка до певної міри шокуючих праць німецького історика Й. Рюзена, сама по собі скорбота через минуле (навіть через Голокост!) — це креативне почуття: «Через скорботу минуле, в якому мала місце втрата, що заподіює паралізуючий вплив, стає кращим. Скорбота змінює минуле, яке спотворює сенс, а тому не бажає минати. Минуле сприймається по-новому, як *майбутньоюдатне*» [311, с. 63]. Стосовно ж української ситуації доречно, на наш погляд, говорити про перевищення жалобного порогу. Як би не склалися реальні обставини історичного життя українського народу, для нас очевидно, що своїм песимістичним дискурсом українська історіософія настільки помітно примножувала чуття історичної безпорадності, що сама ж була змушена знівельовувати його штучно сконструйованим великим майбутнім!

5. Українська історія є невід'ємною частиною всесвітньої історії, нерозривно триває від Київської Русі (у сучасних версіях — від «протослов'ян, праслов'ян, давніх слов'ян» з III тисячоліття до н. е.). Звичайно, у кожен історико-культурну епоху ця думка була оформлена в адекватний тодішньому стану історичної свідомості та історичного пізнання спосіб. Серед них: язичницький етногенетизм, християнсько-теологічні «Андріївська легенда» про апостольські витоки «руського» християнства та «Яфетична генеалогія» походження русів від біблійних прародителів, її секулярний відповідник у козацько-старшинській історіософії у вигляді «козакоруської географії» Самійла Величка про загальні автохтонні корені та славетне історичне минуле українців і поляків, обстоювання традиції державницької давнини й князівсько-династійної спадковості «руських» земель у складі Речі Посполитої тощо. Навіть у наш час спадкоємність між багатьма соціально-політичними, економічними й суспільними інститутами минулого й сучасного українського суспільства явно й неявно експлуатуються на користь великого потенціалу й оптимістичних геополітичних перспектив незалежної Української держави. Цей більш ніж розлогий перелік перекоонує в одному: в переважній більшості традиційних і сучасних синтетичних схем української історії та культури безумовна й беззастережна континуальність виопуклюється лише в ідеологічній компоненті.

6. Мотиви авторів історіософських концепцій завжди досить особисті й далекі від ідеалу класичної наукової об'єктивності. То може бути, скажімо, ситуація поета-пророка, як у Тараса Шевченка; гріховність життя, яку слід покутувати громадським служінням, як у М. Грушевського; або ідея сплати історичного боргу від імені цілої соціальної верстви, як у випадку з В. Липинським. Щоправда, дуже часто ці мотиви вкорінені в соціокультурних, історичних, суспільно-політичних потребах свого часу. Наприклад, як стверджував Г. Грабович у своєму есеї про Гоголя, речники української романтичної історіософії відчували в найширшому розумінні «власну ущербність перед величчю минулого [рідного краю]», адже інший бік наріжної для їхнього світогляду системи двох лояльностей — «Велика Батьківщина» (Російська імперія) / «Мала Батьківщина (Малоросія-Україна) — давно перетворився для них на буденну сучасність, у якій вони посідали нижчі шаблі соціальної ієрархії.

Ця обставина, на нашу думку, певною мірою пояснює повну відсутність зацікавлення історіософської думки України (за винятком окремих суто академічних історіософій) гносеологічною проблематикою. Точніше кажучи, в українській філософській культурі склалася пізнавальна ситуація, дуже схожа на стан справ у сусідній російській

філософській культурі «срібного» та «золотого віків». Конкретні історіософські вчення критикувалися не стільки за спосіб їх побудування, скільки за основні ідеї та висновки. Їм протиставлялися не аргументи в дусі критичної (аналітичної) філософії історії, а інша історіософська концепція.

7. Позначена *підсвідомо* прихованими ідеями великого історичного призначення українського народу, українська історіософія натомість майже завжди *свідомо* протиставлялася «меншовартістним» підходам до вітчизняної історії (як правило, з позиції історичного домінування сусідніх народів — найчастіше поляків і росіян).

Як точно зазначила О. Забужко щодо модерної української історіософії в діаспорі, гносеологічний аспект тут («Хто ми?») завжди був зміщений в площину аксіологічну («Чим ми гірші за інших?») [116, с. 9]. Вірогідно, її міркування мають ширшу евристичну валідність через повторюваність ситуації із симулюванням «комплексу меншовартості» упродовж значного періоду культурної історії України.

Позаяк від середини ХІХ ст. мала місце фактографічна та джерелознавча критика романтичною історіософією попереднього сукупного історичного набутку, що змінилася критичним аналізом ідейної спадщини самої романтичної історіософії з боку історіософії класичної, навіть модерна історіософія української діаспори *так і невідрефлектувала власну рефлексивність*. Визначення своїх теоретико-методологічних підвалів через комплексний перегляд історіософських основ української історіографії 1880–1920-х рр. провадилося там лише з метою концептуального протистояння історичному та діалектичному матеріалізму в Радянському Союзі.

Таким чином, спостерігаємо досить парадоксальну ситуацію *«протестності, але не рефлексивності»*, зміщення пізнавального фокусу з самоусвідомлення внутрішніх підстав на сублимацію особистісних і загальнокультурних комплексів через упереджену критику зовнішніх поглядів на світову та українську історію й створення україноцентристських альтернатив для них.

Зазначені принципи чітко демонструють *взаємовикривлення* ідейно-концептуального й теоретико-методологічного вимірів історіософії. Наявні ідейні уподобання тут особливим чином налаштовують методологічні інструменти й теоретичні конфігурації, тоді як вихідна епістемологічна спотвореність лише погіршує заідеологізованість концептуального змісту української історіософії. Водночас це означає їх *нерозривну єдність* і, якщо хочете, певну системність української історіософії, зрозуміло, дуже відмінну в кожному її виді/формі/типі.

Виходимо з того, що критична експлікація поняття «історіософія», зрештою, сприятиме підвищенню рівня сайентифікації історіософських конструкцій. Тоді має здійснитися доволі плідна за своїми наслідками кооперація. Історіософія як онтологія історії із сумнівним пізнавальним статусом, але з великим культурним і суспільно-політичним значенням, «перебудується» відповідно до критично-аналітичних вимог гносеології історії, на сьогодні значно більш раціонально респектабельної, проте цікавої лише для вузького кола фахівців. Якщо вже історіософська творчість у нашу постмодерністську епоху є незамінною, то в такий спосіб вона може набути більшої науковості, одночасно зберігаючи свою широку читацьку привабливість і суспільну вагу [373].

Питання про те, яким чином будуть розставлені в цьому процесі акценти — чи то на користь створення «історіософії української та світової історії», чи то на перетворення на «філософію національних історій» — залишається донині відкритим. У будь-якому разі, реалізація цього завдання бачиться нам у річищі пізнавального руху від *«концепту до концепції»*, себто в необхідності створення цілісної концепції (або системи) української історіософії.

1.2. «Концепт без концепції». Історіософська проблематика в надрах української філософської культури: історіографічний нарис

Перші узагальнюючі дослідження української історіософії ми відносимо до початку 1920-х рр., тобто до періоду, коли основні компоненти відрубної схеми української історії було назagal сформовано. Від початку Д. Дорошенко в «Огляді української історіографії» не проводив сутнісного розрізнення між історіографією та історіософією, хоча останнє поняття було йому відоме в значенні, близькому до сучасного. Наприклад, він згадує про «історіософію М. Костомарова, його погляди на український історичний процес» [99, с. 97]. Справа в тому, що Д. Дорошенко вважав, буцімто із прадавніх часів в Україні існувала розвинена національна свідомість, не тільки живий інтерес до минулого, але й бажання застосувати національну історичну традицію щодо сучасного життя. «Отже, даючи огляд української історіографії, ми поряд із тим даємо неначе огляд української національно-історичної думки» [99, с. 3]. Таким чином, центральним моментом цього огляду для Д. Дорошенка стає опис історіософського змісту найвизначніших пам'яток української історичної думки в історіографічному контексті. Проте першорядне значення в її еволюції він надає суто кількісним

чинникам: період XVI–XVII ст. мав завданням «воскрешати історичну традицію колишньої української державності», у XVII–XVIII ст. «історична праця виходить поза літописні рамки й набирає форм прагматичної історії із синтетичними прагненнями», на початку XIX ст. ці прагнення втілюються в повні, «систематичні курси історії України від найдавніших часів», зрештою, М. Грушевський «угрунтував і впровадив в учений ужиток схему історії українського народу на цілім просторі його історичного життя на заселеній ним території як один суцільний нерозривний процес» [95, с. 187].

У схожому ж значенні використовував поняття «історіософія» Д. Багалій. Аналізуючи історичні переконання М. Грушевського, він зупиняється на його історіософії, себто тій її частині, де йшлося «про історію українського народу та його територію з найдавніших і до наших часів, яко безперервну еволюцію на національній базі із соціальними й культурними елементами й державною основою» [17, с. 566]. Проте в нарисах української історіографії Д. Багалія, коли вони виокремилися із загального курсу «руської історії» в самостійну теоретичну працю, системні розвідки з історіософії української історії виявилися відсутними на задній план більш кон'юнктурною тематикою. У першому виданні цих «Нарисів» на початку 1920-х рр. у Д. Багалія подавався матеріал, «багатий фактами й бібліографічними вказівками». Такий підхід самим істориком пояснювався об'єктивними чинниками — «пекучими потребами вищої школи й самоосвіти», з одного боку, а з іншого — самим розумінням історіографії як «джерелознавства й огляду розвитку науки української історії» [16, с. 60]. Це була данина підвищень на позитивістському етапі розвитку «науки історії» увазі до «документів» в умовах невіддиференційованості спеціальних історичних дисциплін з їхнього всебічного дослідження. У виданнях 1928 р. і рукописі початку 1930-х рр. (вийшли друком 2001 р.) з так само зрозумілих, але вже суб'єктивних причин, мало місце дедалі помітніше заміщення української історіософії «інтернаціональною» ідеологією «економічного матеріалізму». Тепер історіографічні начерки з'ясовували наступне загальне питання щодо джерельних пам'яток і наукових праць з історії України — «виявлення їх ідеології, впливу на них їхньої доби, розподілу суспільства», у в'язування з новоприйнятим розподілом української історії на доби феодалізму, промислового капіталізму, імперіалізму й соціальної революції [17, с. 341–342]. Тисячолітній розвій історичної думки було редуковано до ще більш загальної схеми: історіографія дожовтневого періоду та історіографія за 10 років, що минули після 1917 р. Властиво *історіософську* концепцію М. Грушевського було оцінено з суто *історіографічних* позицій — як «найвищий ступінь між сучасними буржуазними істориками України» [17, с. 569].

Так само «в зв'язку із суспільним розвитком, боротьбою класів і особливо у зв'язку з «боротьбою в галузі ідеології» розглядалося нагромадження історичних знань і розширення кола історичних понять і уявлень в українській історичній свідомості в книзі І. Марченка «Українська історіографія (з давніх часів до середини XIX ст.)» [232, с. 4, 6]. Попри намагання автора зберегти «національні прагнення» як засадничу рису *української* історіографії, він змушений був констатувати відсутність синтезованої праці в цій царині, себто узагалі заперечити здобутки «школи М. Грушевського» через її «буржуазно-націоналістичну обмеженість» й проголосити «фальсифікаціями» здобутки «державницького напрямку» в діаспорі. Іншими словами, українській історіософії було практично відмовлено в праві на самостійне існування. Якщо завдяки своєму фактографічному обширу й умілому уникненню ідеологічних крайнощів, праця І. Марченка досі частково зберігає наукову актуальність, то інші історіографічні компендіуми тієї епохи (наприклад, Коваленко Л. А. Історіографія історії Української РСР від найдавніших часів до Великої Жовтневої соціалістичної революції, К., 1983) були підкреслено офіціознішими.

На прикладі І. Марченка звернемо увагу на ще одну ваду, притаманну теоретичним поглядам радянських часів на історіософію української історії: їхню спрощеність, зрозумілий відбиток монопарадигмальності й моністичного характеру самої парадигми. І. Марченко пише про те, що українська історіографія XVIII ст. «пориває цілком з монастирською церковною схоластиком». Це твердження без належних посилань знаходимо й у сучасних некваліфікованих історіографів [165, с. 516]. Насправді елементи християнської теології історії даватимуться взнаки в українській історіософії аж до середини XIX ст., до М. Драгоманова з його підкреслено позитивістським пієтетом. Згодом релігійна історіософія А. Шептицького, В. Липківського, І. Огієнка, І. Власовського сусідитиме із класичною академічною й художньою історіософією світського гатунку. Тож за таких підходів альтернативність, різновекторність і багатоманітність української історіософської думки — ці невід'ємні ознаки її буття в українській культурі — принципово не бралися до уваги, внаслідок чого створювалася схема, значно більш вигадана, ніж найзаміфологізованіші історіософії минулого й сучасного.

Натомість цілком природне бажання компенсувати попередній ідеологічний ухил знаходимо у виконаній у принципово інших суспільно-політичних і інтелектуальних умовах праці відомого фахівця з історіографічних питань І. Колесник «Українська історіографія

(XVIII — початок XX ст.)». Два її видання вийшли друком у 2000 і 2003 роках. Авторка ставить за мету прослідкувати з кінця XVIII ст., з моменту появи перших наукових форм історіографії, «процес перетворення української історіографії на національну історичну науку» [156, с. 7]. На цьому тлі одним із завдань дослідження є «проаналізувати найголовніші ідеї, теорії та схеми української історії», тобто розглянути історіософську проблематику. Позаяк І. Колесник уводиться досить значний за обсягом «теоретико-методологічний блок», у ньому не міститься жодної згадки про історіософію, а сайентифікаційна тенденція визначається як усвідомлення думки про необхідність «повної наукової історії», наприклад, через запозичення передової західної історичної теорії та культивування критичного ставлення до джерел. Такий рефлексивний процес насправді мав місце й став особливо насиченим від часів української романтичної історіософії. Однак у будь-якому випадку він *завжди* виконував сервільну функцію, адже українська історіософія *завжди* була заклопотана найперше теоретичною фіксацією самоідентичності українства, для чого так само *завжди* використовувала не тільки наукові, але й ненаукові засоби.

Системністю й послідовністю в дослідженні становлення української «національної міфології» (від давнини до сучасності), влучністю аналітичних зауважень щодо її конкретних проявів відзначається праця О. Гриценка. Автор спирається на доволі поширену нині концепцію нації як «уявленої спільноти». Процес націо- та державотворення розглядається ним як створення людністю української землі такої власної ідентичності, що завжди виявлялася протестною відносно панівних іноземних владних структур і політичних еліт. Відтак у розпорядженні практично всіх поколінь культурників залишалася головним чином міфологія, за допомогою якою й були утворені наріжні архетипні структури української національної свідомості. Звідси, на думку автора, походить одна з найгостріших проблем сучасного етапу розбудови незалежної України. Йдеться про проблеми роздвоєності національної свідомості — розкол між міфологічною концепцією «українськості», сформованою дотеперішньою національною міфологією в її численних варіаціях, та з, іншого боку, «мирською українськістю», яка для значної частини населення України втілюється в значно буденніших речах — визнанні власної «п'ятої графи», володінні суржилом, уподобанням борщу та вареників [70, с. 176]. У визначенні витоків і чинників української історіософії висновки О. Гриценка заслуговують на увагу. Але його погляди на сутність і зміст української історіософії хибують на нехтування її «сайентифікаційним компонентом», долучення якого містить

нові можливості для подальшого з'ясування співвідношення «міфологічного» та «історичного» в конкретних історіософіях різних періодів.

Близький до щойно розглянутого дослідницький дискурс Е. Кінана. Цей західний фахівець зосереджується, передусім, на «російських історичних міфах», оскільки саме вони визначають нині обопільні геополітичні орієнтири — як взаємини Росії з пострадянськими державами і країнами Заходу, так і ставлення розвинутих демократій до самої Росії. Безпосередньо до української історіософії автор звертається при розгляді «міфу про київську спадщину» та міфологічні уявлення росіян про Україну в середині XVII ст. Загальний висновок автора виглядає доволі несподіваним: «Більшість таких міфів виникла не спонтанно в надрах самої московської культури, а під впливом головних течій в історії європейської культури та в контексті європейської політики. І вони не надихали московську експансію» [152].

Безумовно, запропонований Е. Кінаном контекст заслуговує на подальше опрацювання. Але й у випадку О. Гриценка, й у випадку Е. Кінана прикметне інше. *Намагання деміфологізувати історико-пізнавальну діяльність України на рівні філософського дискурсу незмінно призводить до крайнощів розчинення історіософії в «історичній міфології».*

Важливе значення для становлення української історіософії, беззаперечно, мала публікація текстів джерел. Найбільш монументальним на сьогодні виглядає документальний компендіум «Тисяча років української суспільно-політичної думки», який не тільки передруковує, але й уводить у науковий обіг величезну кількість документальних матеріалів, багато з яких раніше були недоступними навіть для фахівців із різних галузей гуманітарних знань. Дев'ятитомне видання мало на меті представити тисячолітній процес (X–XX ст.) зародження, становлення й розвитку національної суспільно-політичної думки — «від язичницьких роздумів про джерела походження народу, літописів християнського середньовіччя, барокової козацької історіографії до суспільно-політичних праць XIX і XX ст.» [86, с. 7, 10].

Своєрідним теоретичним «заспівом» цієї праці постає принцип поєднання історіософії та історіографії, шляхи яких розійшлися з XIX ст., коли розпочалася публікація документальних джерел як безпосередніх носіїв достеменної інформації. «Та з історіософічного погляду, сам збір документів ще не творить історії. Її творить людина, яка, розуміючи людську природу, ті документи проаналізує в душі суспільних інституцій і зробить свої висновки... Очевидно, результативною буде тільки співдія безсторонніх свідків минулого (архівних документів) і творчої

уяви дослідника, який, заглиблюючись у джерела історії, відтворює, хоча б частково, її складності» [86, с. 8–9].

Із принципу єдності історіографії та історіософії виходить внутрішня композиція всіх томів: вступні зауваги — переклад тексту українською мовою — за необхідності коментарі. Розгалуженість науково-довідкового апарату, намагання знайти для перекладу автентичні тексти дає укладачам обґрунтоване право називати свій витвір «науковим виданням». Проте використання літературних пам'яток, наприклад, Велесової книги чи універсалів Богдана Хмельницького, які академічні книги подають не інакше, як «стилізації» Самійла Величка, нарешті, довільне реферування значної кількості документів насправді впевнює в іншому. Не прискіпливо витримана єдність історіографії та історіософії, а навпаки, підстави «примордіальної» історіософії змушували суб'єктивно добирати матеріал для ілюстрації ідеї про безперервне розгортання в історії незалежної української держави, створюваною відомим здавна українським народом (нацією), радше, міфологізувати українську історію, ніж наближати її висвітлення до сучасних стандартів науковості. Парадоксальним чином *підміна історіографії історіософією виявилася не менш хибною, ніж попередні заміщення, — історіографією (історичною наукою), ідеологією чи історичною міфологією самої історіософії.*

Таким чином, побіжний огляд «історіографії української історіософії» дозволяє зробити недвозначні висновки. Приставши на усталену думку про історіософію не як про абсолютний синонім філософії історії, а як про особливе еkleктичне філософсько-історичне формоутворення, ми відчуваємо потребу в його подальшому концептуальному оформленні. Проте такий необхідний пізнавальний рух «від концепту до концепції» насправді від 1920-х рр. із різних причин набув зовсім іншого спрямування: змішування, підміни історіософії суміжними, однак нетотожними різновидами історико-пізнавальної діяльності. У певних моментах він супроводжувався плідним, проте *безсистемним* вивченням історіософської проблематики на рівні окремого історичного періоду чи окремої персоналії. Поступово це призвело до формування нинішнього стану справ, який ми не можемо позначити інакше, як стан «концепту без концепції».

1.3. Ризома філософії історії: основні тенденції та напрями розвитку світового філософсько-історичного пізнання

На сьогоднішній попит наукової діяльності та практики викладання на систематизовані компендіуми з історичної теорії та методології з акцентом на стан справ у 1990–2000-х рр. залишається не задоволеним, незважаючи на появу відповідних спеціальних і навчальних видань (М. Ф. Румянцева, І. М. Савельєва, О. В. Полетаєва, І. П. Решіна, Г. І. Зверєва, М. Є. Копосова), кількох спеціалізованих часописів і тематичних збірок («Одіссея», «Казус», «Кліо», «Діалог із часом»), певної кількості перекладеної літератури (Ф. Анкресміт, А. Данто, П. Рікбор, Дж. Тош, Г. Уайт). До того ж нова література часто представлена популярним останнім часом жанром «навчальної монографії», де виклад фактичного матеріалу переважає над його аналітичним узагальненням.

Перші елементи історичного пізнання містилися в міфах як найдавнішому типі світогляду людей. Звичайно, вони не охоплювали усього корпусу міфологічних оповідань, проте складали помітну їх частину: мотиви «першопредка» як символічного витoku національної історії, героїзація дійових осіб, що успадкували від своїх батьків-богів надприродні властивості як прототип великої історичної особистості, архетипи шляху, дерева, річки, кола як перші моделі історичного руху і часу. Іноді міф передавав абсолютну істину про досить впорядковану етногенетичну історію певної спільноти на певній території в притаманних йому граничних межах «від хаосу до космосу». Він також виступав своєрідним зразком людської поведінки, виконуючи певною мірою легітимізаційну функцію щодо наявного суспільного устрою та його морально-правового універсуму, яку теж перейме від нього спершу історіографія (історична наука), а потім — філософія історії.

Можливо, є сенс тривалий ряд міфологічних утворень — і окремі міфи, і систематизовані міфологічні цикли на кшталт гесіодівської «Теогонії», й епічні поеми («Гіада», «Одісея» тощо), фабули яких були побудовані на відгомоні реальних історичних подій, — репрезентувати як особливий тип *історизму* (підхід до вивчення історії). Проте не слід забувати про принципову відмінність міфологічної «історії» від звичного для нас змісту поняття «історія», викристалізованого в XVIII–XIX ст.

По-перше, у міфології відсутня дистанція між реальним життям і розповіддю, оскільки, як відомо, міф завжди сприймався саме як емоційний відповідник реальності. По-друге, міфи переважно функціональні, прив'язані до окремої події, а не побудовані на загально-

теоретичному баченні цілого. Звідси походить їхня назвичайна контраверсійність і некритичність змісту. По-третє, будь-який міф тяжіє до статичності, позбавлений відчуття плинності, часовості, процесуальності. Він обмежується виопукленням теперішнього (часом подій, про які ведеться оповідь). Зв'язок часів встановлюється в категоріях довічного повернення до одвічного «золотого віку».

Перші форми фіксації знаменних подій з'являються в країнах Давнього Сходу: офіційні царські архіви й хроніки в хеттів, асирійців, урартійців, історична повість у жанрі своєрідних автобіографій у єгиптян, «історичні книги» Старого Заповіту, ряд яких відомо з III тисячоліття до н. е. У середині II тисячоліття вони вже повсюдно набувають впізнаваних рис історіописання. Тим часом у Давній Греції епічно-поетична традиція, трансльована усно, а не фіксована на письмі, просякнута фольклорними мотивами й образно-міфологічними трактуваннями, помітно переважала над практикою офіційних записів (юридичні акти, міжнародні угоди, списки релігійних свят і переможців різноманітних змагань, посадових осіб тощо). Останні на регіональному й загальноєллінському рівні почали вестися у перших століттях I тисячоліття до н. е. (наприклад, список олімпіоніків датується кінцем VIII ст. до н. е.). Поступово вони розросталися за рахунок додавання до них різних подієвих подробиць, крок за кроком перетворюючись на міську чи державну хроніку.

На наш погляд, найкраще було б відійти в загальній оцінці науковості давньосхідного надбання від тієї альтернативи, якій досі не може зарадити сучасна історіографія, називаючи східне знання, слідом за Р. Коллінгвудом, то «квазіісторичним», то більш прихильно — «ранньоісторичним». Для нас безперечним є те, що давньосхідний історизм був особливим способом сприйняття історії, який не можна звести до жодного іншого через низку специфічних рис (наприклад, «формулярність» — впорядкування історичних записів не за наочною плинністю описуваних подій, а з метою найвигіднішого подання дійових осіб перед богами [169]).

Існує суттєва різниця в *характері раціональності* між давньосхідною та античною історичною традицією, у межах якої відбулася «історіографічна революція» V ст. до н. е. Адже, на відміну від природних закономірностей, відкритих простому чуттєвому сприйняттю, історичне пізнання, з огляду на часову віддаленість свого предмета, від початку вимагало певного рівня абстрактності та логічності мислення. Тому новий спосіб висвітлення історії ставав можливим тільки після кількастолітнього підготовчого вишколу грецької думки. Тривав він практично паралельно як у царині т. зв. «фізики» (вчення про приро-

ду) перших натурфілософів, так і у творчості письменників-логографів VI–V ст. до н. е. (Гекатей Мілетський). Основним змістом їхніх праць була найдавніша міфологічна й легендарна історія. Вона викладалася відповідно до традиції поетів гомерівського й гесіодівського кола. Однак зацікавлення міфологічними сюжетами, як відзначають дослідники (Є. Фролов), вже поєднувалося в логографів з претензіями подовжити їх до сучасності за рахунок використання нових писемних документів, загальна довіра до епосу — із намаганням його раціонально переосмислити, збереження вигаданих образів — із прозаїчним стилем викладу матеріалу.

Після появи дев'яти книг Геродота те, що до цього було предметом стихійної історичної свідомості, яка не віддиференціювала свій інтерес від географії, етнології й не сягала далі двох-трьох поколінь, надалі повертаючись до міфологічних генеалогій, те, що до цього було репрезентоване механічно укладеними з календарно-рахунковою метою різноманітними списками (царів, виборних керівників полісів чи переможців різних змагань) або штучно вибудовуване для суспільно-політичних потреб східних деспотій, окреслюється як коло усвідомленої уваги та фіксації з певною прагматичною метою. У зв'язку із цим закріплюється відповідна назва — «історія» [335, с. 107].

Визначаючи теоретико-методологічні засади революційно нового погляду на історію, Г. В. Ф. Гегель влучно назвав його «*емпіричною історіографією*» й розглядав поруч із деякими іншими формами історичного пізнання як своєрідні сходинки до власне «науки» історії. Специфіку першого історіографічного кроку мислитель убачав у тому, що наочно описуються нетривалі періоди, індивідуальні характери або окремі події. Таким чином, створюється просте уявлення про них, зіставне із враженнями безпосередніх свідків чи дійових осіб, однак позбавлене глибинного аналізу в широкому контексті [55, с. 58].

Насправді «емпірична історіографія» була ще не спроможною піднятися до рівня «античної філософії історії». О. Лосев справедливо ототожнив її рефлексивні можливості з «природним історизмом», реконструкцією функціонування природи та суспільства у вигляді циклу, що відповідав періодичним змінам у природі й перебігові людського життя. Символізовані образом кола, замкненість і довершеність уявлялися грекам найсуттєвішими характеристиками цілого світу як космосу, а «філософія історії» таким чином залишалась невід'ємною частиною філософії як такої. Відсутність спеціально-історичного методу призводила до того, що спроба детерміністичного викладу історичного матеріалу набула в «емпіричній історіографії» підкреслено-міфологічного вигляду концепції Долі — невблаганної у своєму впливові на хід

історичних подій і долю людей, але абсолютно невизначеної в послідовності й принципах цього впливу. З цієї ж причини опис реальних подій часто-густо сусідив із легендарними й вигаданими інвективами, які, однак, рівною мірою видавалися «істинними» в межах авторської «докси» і тому, в принципі, не вимагали подальшого самопрояснення до рівня «епістеми». Між іншим, багато буцімто безневинних перебільшень «батька історії», наприклад, про «двохсоткратний, але коли вирощування буває особливо успішним, то навіть і трьохсоткратний» урожай зернових культур у сучасній йому Вавилонії (Геродот, I, 193), якщо їх покласти в основу обрахунків, здатні повністю спотворити історію Месопотамії. Адже в наведеному випадку перебіг економічної історії та важливих соціальних процесів у цій історичній області значною мірою зумовлювався кількарізним падінням урожайності впродовж III–II тисячоліть та її стабілізацією у I тисячолітті до н. е.

Нарешті, межовість космічних обривів прямо узгоджувалась із часовою обмеженістю предмета «емпіричної історіографії», насамперед, кількадесятилітніми подіями греко-персидських війн, та її просторовими кордонами — елліністичним світом, протиставленим варварським околицям «ойкумени». Те, що передувало конфлікту, а тим більше, відбувалося ще раніше, наполягав Фукидід, установити точно не було можливості; навіть більше, всі ті події далекого минулого не становили для нього нічого значущого (Фукидід I, 1:3) [384, с. 5].

Вищеописані переваги античної «емпіричної історіографії» слід розглядати на тлі сучасних уявлень про цивілізаційну структуру всесвітнього історико-культурного процесу. Згідно з ними, античний шлях розвитку за всієї його своєрідності та значущості становить собою лише одне з пізніх відгалужень від магістралей еволюції ранньокласового суспільства, яке на перших цивілізаційно-культурних стадіях було значно розвинутішим на Сході [132, с. 229].

Кілька століть по тому «емпіричну історіографію» змінила *історіографія «рефлексивна»*, ширша за предметом, досконаліша за методом. Цей поступ історичного пізнання слід пояснювати з погляду дії як соціальних (поява всесвітніх елліністичних монархій, а незабаром і Римської держави, що потребували значно глобальнішого розмаху мислення), так і властиво філософських факторів (маємо на увазі появу софістики й зародження діалектичного методу, спрямованого на рефлексію вже не з приводу метафізичної сталості «світу ідей», а повсюдної мінливості «світу речей»). Предмет рефлексивної історіографії — «всесвітня історія», що підносить історика над сучасною йому епохою. Її прикладом могли слугувати «Історична бібліотека» Діодора Сицилійського й «Загальна історія» Полібія. Вони вибудовували фактичний матеріал

не в просторовому чи хронологічному порядку, а в певній подієвій послідовності, яка була здатна висвітлити не тільки конкретну прагматичну мету, але й значно віддаленіший, тобто помітно абстрактніший задум. Найпоширенішим сюжетом в елліністично-римській «рефлексивній історіографії» виступала боротьба Римської держави за світове панування, завдяки чому історія ставала ніби єдиним цілим, події в Італії й Лівії поєднувалися з азійськими та елліністичними, і все це прямувало до одного кінця (Полібій, I, 3:4–5) [275, с. 149].

Позаяк зовні методологічно «рефлексивна історіографія» не виходила за межі простої каузальної схеми «причина — безпосередній привід — історична подія», тобто конкретного опису, щоб охопити «всесвітню історію» у всій її повноті, вона була змушена відмовитися від індивідуального зображення дійсності й удаватися до скороченого викладу шляхом резюмування багатого на детальні подробиці змісту [55, с. 61]. Вищий рівень «рефлексивності» елліністично-римської історіографії засвідчила поява чи не першої методологічної розвідки із загальних принципів історіописання — твору із красномовною назвою «Як належить писати історію» Лукіана Самосатського (II ст. н. е.) [217, с. 420-424].

Якщо зміна «емпіричної історіографії» «рефлексивною» була наслідком зовнішньої соціальної та внутрішньої філософської еволюції античного світу, то переходом до *християнської теології історії* ми знову багато в чому завдячуємо «близькосхідному історизму». Підносячи історію рідного народу до загальносвітового масштабу, цей спосіб історіописання виявлявся одночасно втіленням і найвищим досягненням давньосхідних історичних традицій. Значною мірою цьому сприяло розташування Палестини в самому центрі «півмісяця плодючості» вздовж узбережжя Середземного моря, її причетність до найважливіших історичних подій у цьому регіоні через перебування у складі кількох світових держав [41, с. 20], зрештою, мультикультурність і поліетнічність тамтешнього життєпростору. Відчуття історії в «близькосхідному історизмі» різко контрастувало із загальним напрямом подальшого руху теоретичної думки античного світу, яка у філософських системах стоїків та неоплатоніків не могла запропонувати більше, ніж подальшу рафінацію космізму. Цю відмінність М. Бердяев влучно схарактеризував таким висловом: «Греки та євреї жили за різним часом; не в різні часи, а за різним часом» [21, с. 259].

Зі свого боку, «близькосхідний історизм» у своєму автентичному культурному ландшафті врешті-решт виявився поглинутим релігійним містицизмом і катастрофічною апокаліптикою, часто-густо зловживав історичною унікальністю єврейського народу. Тому сам по собі, без раціональної прив'язки до досягнень античної філософії та історіографії,

він повинен був загинути разом із тим «Ізраїлем», месіанське передвизначення якого поклав в основу своєї історичної концепції.

Через це прищеплення мала бути вигнута парабола історичних змін, нижньою точкою якої проголошувався теперішній момент історії, трагічніший за світле минуле часів Соломона і Давида, а втім, доволі стерпний через віру в прийдешнє Царство Яхве. Розпочав вирішення цього завдання апостол Павло. Розмірковуючи над украй важливою для раннього християнства проблемою затримки Другого Пришестя, він у своїх новозаповітніх писаннях збагнув своєрідність проміжку часу між Воскресінням і Другим Пришестям і встановив, що на Страшний Суд слід чекати наприкінці становлення Царства Божого, витоки якого таким чином бути вписані в реалії земного світу. Відтепер вектор історичної динаміки, від Гесіода до Полібія замкнений у колі природного історизму й практично міфологічного спрямування у «золотий вік» минушини, остаточно переорієнтовувався на майбутнє. Його ствердження мало здійснитися, до того ж, не через надприродне Перетворення, а внаслідок поступової видозміни звичайної земної реальності.

Не менш почесна й теоретично важлива для філософського вдосконалення християнської теології історії місія була виконана Аврелієм Августином. Йому довелося наповнити історичним змістом християнський універсалізм (Кол. 3:11), невідомий античності, що звикла до уявлень про релігійне, етнічне чи культурне домінування. Він блискуче впорався з цією проблемою, розробивши концепцію «Граду Божого». Витоки цього Царства він виводив зі створення всякого зла, а увесь наступний шлях запаралелював із існуванням «Земного Граду» аж до того моменту, коли той остаточно затріумфує на Землі, і тільки тоді вже — «без кінця часу» (Августин, Про Град Божий, XV, 1). Тим самим, на відміну від античного любомудрія, що підпорядковувало земний час досконалішій космічній вічності, відкривалася можливість поглянути на вічність із погляду плинності земного часу й надати цій плинності особливого онтологічного статусу, про який якраз мала оповідати історія: єдність того, що відбулося, з тим, що є, і тим, що має невідворотно статися (Августин, Про Град Божий X, 32).

Відповідно до концептуальних засад християнської теології історії утворився комплекс засадничих принципів християнської історіографії, який з певними варіаціями панував у Візантії й Західній Європі до кінця Середньовіччя (XV ст.). Він складався з: 1) концепції історичного процесу як лінійно-прогресивного, спрямованого на встановлення Царства Божого на Землі; 2) теорії провіденціалізму — тільки Бог керує перебігом земної історії людства; 3) ідеї необхідного Божественного всевладдя стосовно випадковості людської сваволі; 4) нарешті, ідеї

всесвітності історії людства як єдиної християнської спільноти, що дозволила вийти за предметні рамки «рефлексивної історіографії». Усі ці особливості, починаючи від Євсевія та Ієроніма (IV ст.), органічно увібрив у себе жанр синтетичних історичних оповідей «від створення світу» — т. зв. «*священної історії*».

Проте нагадаємо тонке зауваження С. Аверінцева, який у декількох своїх працях проводив межу між двома лініями християнської теології історії: «динамічною» лінією Августина і «статичною» лінією Діонісія Ареопажита, яку перейняла візантійська історіографія. В Августина історія Граду Небесного розглядається в дискурсі земних мандрів, упродовж яких він має згуртувати обраних із різних народів (Августин, Про Град Божий, XIX, 17). Натомість, якщо звернутися до «Учительних глав» імператора Василя I (867–886) з настановами для сина, майбутнього василевса Лева VI, то у відповідних розлогіх фрагментах, присвячених співвідношенню Земного й Небесного Царств, вони постають уже немовби навіки прикріпленими одне над одним. Як зазначає василевс, багато імператорів населяли Земне Царство, але небагато з них переселялися в Царство Небесне, тож земна діяльність правителя є засобом успадкування цього вічного Царства [407, с. 77]. Схожі мотиви збереження усталеного ладу спостерігаємо в уявленнях про сутність і призначення історичної діяльності інших візантійських істориків: як надійний захист від невтримного потоку часу (Ганна Комніна, Олексіада. Вступ, 1); як трубний глас з воскресіння померлих (Лев Диякон, Історія. Вступ, 1:1; Микита Хоніат, Історія царювання Іоанна Комніна, 1).

Такий неподоланий поділ мав певні наслідки й дозволяв візантійській історіографії, віддавши данину християнському провіденціалізму («невсипущий промисел Божий безупинно проходить Всесвітом і невсипущим оком позирає на земні справи»), переносити його вирішальний вплив в інше життя («та віддячує за них людям після смерті») [289, с. 195–196].

Натомість найпоширенішим теоретичним компонентом візантійської історичної думки щодо звичайної земної історії була перейнята від античної історіографії концепція «*примхливої Долі*», уособлюваної античною богинею Тюхе. Її вплив характеризувався нескінченною чергою злетів і падінь, які вона часто-густо творила навмання, без жодних раціональних підстав. «Вона не дивиться, — писав Прокопій Кесарійський, — що багато хто її за це ганить, адже її милість отримує сповна людина, того не варта, вона ніщо не бере до уваги, аби зреалізувалося чергове її побажання» (Прокопій Кесарійський, Війна з персами, кн. 2, VIII:13) [286, с. 113]. Єдиним мотивом для рішення Тюхе

була хіба що заздрість — теж доволі поширений топос давньогрецької літератури. Це почуття розумілося як володіння чимось або обдарування здібностями понад певну міру: «Прекрасний був цар, який обійняв престол, але не минуло й року, як природа, не в змозі витримати такого великого дива й радості, заслабла й піддалася, відняла в нього сили, зіпсувала красу» [289, с. 107].

Попри свою довільну примхливість, саме забаганки Долі виступали найбільш впливовими детермінантами історичних подій. Зокрема, передчасна смерть гідного василевса, стверджував Лев Диякон, волею Тюхе не дозволила Візантії досягти тієї величі, на яку вона була здатна як наступниця «старого Риму» (Лев Диякон, Історія, кн. 5:8) [92, с. 50]. Ставлення людей до підступів Долі завжди базувалося на практиці профетичного передбачення. Тому персонажі численних історій завжди послуговувалися астрологічними прогнозами, ба навіть ворожіннями, перш ніж узятися до якоїсь важливої справи, і поводитися відповідно до певних пророкувань, себто їм була необхідна свобода волі, але в дуже хитких межах, установлених порухами Долі. Іноді їх поведінка набувала пародійного, якщо не кумедного вигляду: один імператор, перш ніж вирушити на війну, провів ніч у храмі Святої Софії (за язичницьким звичаєм!), однак божественне знамення було явлене йому пізніше — у вигляді нападу на імператора кабана (Феофілакт Сімокатта, Історія, кн. 5, XVI:7) [318, с. 136].

Від обмеженості людських зусиль правителів не рятувала навіть теорія божественного походження імператорської влади, вперше висунута тим самим Євсевієм у панегірику Костянтину I Великому. Адже для візантійців, у політичному устрої яких був відсутній чіткий механізм успадкування влади, завжди було важливим не те, як той чи інший василевс отримав владу, а те, як він нею розпоряджався. Саме за своє правління він мав звітувати: Долі — на землі, Богові — на небі. Володарювання монарха в суспільно-політичних уявленнях завжди виконувало важливу прагматичну функцію підтримання організаційної єдності суспільного й державного організму. Тим-то перебування на троні вимагало від обранця наявності низки «калокагатійних» здібностей, що становили собою строкату суміш платонівського «філософа на троні», античного військового героя й християнського благочестивого аскета. Саме такий правитель і міг забезпечити еманацию влади й добробуту своїм підданим, які були зобов'язані віддячити йому сумлінним служінням. У свою чергу, демонстрована Візантійською імперією система загальної гармонії мала слугувати взірцем для варварського оточення навколишнього світу. Навіть показаний у Константинополі приклад братовбивства зробився ніби зразком, моделлю для всіх країв

землі (Микита Хоніат, Історія царювання Олексія Комніна, 3, VII) [395, с. 262].

Ми б сказали, що візантійська історіографія рухалася до створення системи *обмеженого (відносного) провіденціалізму*, яка рівночасно визнавала надприродну закономірність загальних тенденцій історичного розвитку суспільства й не менш послідовно — вірогідність цих природних коригувань у будь-який час, у будь-якому місці, будь-ким, із будь-яких причин. Утім, такий стан речей розглядався як природний, адже було неможливо, щоб на землі, населеній грішними людьми, зберігався єдиний суворий божественний лад (Феофілакт Сімокатта, Історія, кн. 4, XIII:8) [318, с. 110].

Тією мірою, якою концепція «примхливої Долі» нагороджувала людей самостійністю в їх діях, вона надихала на спеціалізовані заняття історією, себто описування цих дій; дозволяла відчленовувати її від суміжних гуманітарних arts: риториці притаманне красномовство, поезії — вимисел, історії — істина (Прокопій Кесарійський, Війна з персами, Кн. 1, I:4); відпрацьовувати в пошуках цієї самої істини основні принципи майбутнього ідеалу «науки історії». Отже, коли хто-небудь бере на себе працю історика, зазначала Ганна Комніна, він мусить забути про дружбу й завжди з великою приязню відгукуватися про ворогів, якщо вони на те заслуговують, й давати негативну оцінку поганим учинкам найближчих людей (Ганна Комніна, Олексіада. Вступ, 2) [160, с. 54]. Крім того, історіописець зобов'язаний, як неодноразо зазначав М. Пьол, не тільки описувати якусь подію, але й «досліджувати її причини й можливі наслідки».

Показово, що у візантійській історіографії отримав значного поширення жанр «історії царювання», витоки якого дослідники знаходили в жанрі античної біографії. З канонічних позицій це означало відхід від універсалізму християнської історіографії й навіювало асоціації з обмеженістю емпіричної історіографії. Адже більшість авторів віддавала перевагу переказу подій, сучасниками (іноді — безпосередніми діячами) яких вони самі й були; щодо попередників, то вони обмежувалися «коротким переказом, ніби загальним оглядом» (Іоанн Кіннам, Короткий огляд царювання Іоанна і Мануїла Комнінів, кн. I, 1) [150, с. 3]. І справді, досягнутий рівень рефлексивності не знижувався, зростав лише ступінь довільності його застосування. У широкому сенсі, інтерпретативність історичної творчості кореспондувала із суб'єктивною (через нераціональні підступи Долі) мінливістю самої описуваної нею реальності.

Між тим, у візантійській історіографії чітко відстежується тенденція до поступового посилення провіденційних мотивів. Спочатку вона

виглядала як посилення позицій християнської теології історії у VIII–IX ст., що змінилося її певним послабленням. Але з кінця XI–XII ст. переважання провиденціалізму стає беззаперечно помітним. На нашу думку, воно недвозначно пов'язане із системною кризою Візантійської імперії, відтак її ідеологічного підмурівку. Адже трагічні події того періоду, аж до взяття й пограбування Константинополя хрестоносцями, могли бути описані в історіографічних координатах лише як наявні ознаки «постаріння» імперії. Але ж візантійська ідеологічна доктрина була збудована на зовсім протилежних засадах «нового Риму», який перейняв від «старого Риму» його військову й громадянську могутність, ще більше зміцнивши її духовно-релігійним просвітленням. Протиріччя, що виникло, можна було вичерпно пояснити лише втручанням Божої волі, яка мала певні вищі, невідомі людям цілі.

Згадана тенденція полягала в тому, що відтепер Божественне Провидіння вважається безпосередньо діючим на Землі. Провиденційні пояснення стають домінуючими при описі будь-яких подій, природні катаклізми та різноманітні провіщення відтепер недвозначно проголошуються знаками Божої волі, долі людей виявляються маріонетками у здійсненні Вищого задуму. Цей останній, до речі, на відміну від уявлень про примхливість Долі, завжди вмотивовується прикінцевим проявом безмежної милості, що має стати ще відчутнішою після численних Божих кар людям за їхні гріхи. Однак вчиування у сторінки історичних праць візантійських інтелектуалів дає нам підстави стверджувати, що домінування християнської теології історії стало можливим через перенесення ознак Божественного Провидіння на звичайний спосіб дії примхливої Долі — аж до того, що «натхненний Божественним Промислом кінь» рятує імператора Олексія Комніна, надприродно вносячи його з ворожого оточення (Ганна Комніна. Олексіада, кн. IV, 7) [160, с. 153].

Натомість у латинській історіографії країн Західної Європи у X–XIII ст. інтерес до власне історичної аргументації суто земного і світського походження постійно зростає [6, с. 277–307].

Сутнісне переосмислення здобутків середньовічної християнської теології та історіографії відбулося в епоху Ренесансу. Оскільки ж речники гуманізму всіляко підкреслювали свою відданість античним зразкам, іноді принципова ревізія набувала вигляду повернення до шаблонів античної «рефлексивної історіографії». Такий підхід почасти гальмував створення більш «модерної» парадигми історичного пізнання, залишаючи його на роздоріжжі між християнською теологією історії та наступним шаблоном поступу — новочасною «філософською історією»,

себто у тому перехідному стані, в якому застигла чимала кількість інших духовних феноменів епохи Відродження.

Головне, що може записати ренесансна історіографія собі на карб, так це інверсію усталеної, як з'ясувалося, найперше для західноєвропейської історичної думки, концепції надприродного детермінізму, поступової втрати інтересу до співвідношення «Бог—людина» й одночасного підвищення зацікавленості проблематикою «людина—природа». Хоча цей переворот не був доведений до кінця, шляхи досягнення цілей поточної політичної кон'юнктури, природні мотиви людських учинків, уроджена добродетель або навпаки — розбещеність, постають рівноцінними поясненнями історичних подій, головним об'єктом зацікавлення історією, незалежно від того, чи пише її політичний діяч Н. Макіавеллі, чи професійний теолог Ж. Боден. Таким чином, поступово вступала у свої права принципово нова схема зв'язку часів: Античність — Середні віки — Новий час. Пріоритет нового над старим, майбутнього над минулим знайшов своє відображення в методологічних інноваціях, перш за все, у розробці правил історичної критики. Притаманний середньовіччю символічний спосіб мислення й опрацювання текстів змінився підвищеною увагою до їх безпосереднього змісту відповідно до особливостей історичного контексту створення. Як бачимо, загальнокультурне визначення Відродження як перехідної епохи спрацьовує й у філософсько-історичному сенсі.

XVII–XVIII ст. знаменували собою новий етап у систематизації філософії історії. «Філософська історія» в гносеологічному сенсі розпочалася із проблеми «наукового», раціонального методу, поставленого Ф. Беконом та Р. Декартом і перенесеного в царину історії Дж. Віко (1668–1744) у його «Новій науці». Останній, як відомо, за історичним колообігом «вік богів — вік героїв — вік людей» зумів роздивитися не внутрішню необхідність, а лише «Раціональну Громадянську Теологію Божественного Провидіння» — «Історію того Порядку, який був даний абсолютно непомітно для людей і часто всупереч їх власним припущенням великому Граду Роду Людського» [49, с. 115]. Але за допомогою «Нового Критичного Мистецтва» належало «показувати на фактах той світ націй, який розглянутий вже в ідеї» [49, с. 120], послідовно виводячи конструкцію історичного процесу з нього самого, а для цього беззастережно відкинути й середньовічний провіденціалізм, і зайву філологічність, успадковану від епохи Відродження. Тому насправді йшлося про те, аби через застосування цього методу відтворити законівідповідний, природно детермінований хід розвитку людського суспільства у всесвітньому масштабі, суголосний із загальноонтологічними засадами «механістичної матеріалістичної картини світу». Цю обста-

вину наочно висловив І. Гердер, який розпочав свої «Ідеї до філософії історії людства» наступною тезою: якщо про все, що є на світі, трактує особлива філософія й наука, чому б і не існувати такої філософії і такої науці, які трактували б те, що передусім цікавить кожного з нас — історію людства в цілому [56, с. 8].

Не менш знаменно, що після праць А. Тюрго (1727–1781) і Ж. Кондорсе (1743–1794) завершилося на філософському рівні предметне розмежування між природою та суспільством. Історія почала розумітися як «прогрес людського розуму», успадкований від природи, але «просвітлений» вдосконаленням матеріальної та, найперше, духовної культури, моралі та звичаїв, а наявний стан речей (епоха Просвітництва) — як найвищий дотепер щабель цього поступу. Загалом, за М. Фуко, склалася дуже цікава ситуація: філософія виявила можливість конституювати себе як образ, що визначає епоху, а сама епоха виявилася формою здійснення цієї філософії [386, с. 45].

Так на порядок денний було винесено завдання доопрацювати послідовно-філософський погляд на історію — намагатися вловлювати не зовнішній зв'язок подій, явищ або процесів, але їх внутрішній, логічний зв'язок, що змушує події, явища або процеси відбуватися саме так, як вони дійсно мали місце. Саме так — як зв'язне ціле, всупереч неврегульованій остаточно описовості попередніх істориків, новочасна «філософська історія» пояснювала події «всесвітньої історії» людства. Саме її, до речі, й маркував Вольтер (1694–1778) терміном «філософія історії».

Однак тільки у Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831) ми знаходимо першу справжню філософію історії, що визначає призначення історії та її мету всередині неї самої (всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи); механізм історичного розвитку — «хитрість розуму» (досягнення цілей опосередковано, через діяльність великих особистостей, кожна з яких обстоє особистісні егоїстичні інтереси); основоположну настанову на історичне пізнання, зрештою, вказівку на специфіку історії як такої (всесвітня історія є взагалі вияв духа у часі, подібно до того, як ідея, наче природа, виявляється в просторі) [55, с. 70 та ін.]. У загальному підсумку, якщо Августин формально відповідав на питання «Що є історія», Гегель з'ясував: «Що є історія?» — розум панує у світі, отже, всесвітньо-історичний процес відбувається розумно.

За великим рахунком, точка зору філософії, що перебуває в історії, але тим часом немовби височить над нею, була позицією суб'єкта — абсолютного суб'єкта в розумінні філософії Нового часу. Той пізнає іманентно прозорий для нього світ, оскільки він здатен контролювано охопити і відтворити основу, спонукальні мотиви і механізм своїх дій

самосвідомістю свого «Я». Тому систематизація філософії історії стала не тільки теоретичним позначенням суспільно-політичних перетворень («історії»), а також результатом піднесення рефлексивного рівня самої *філософії*.

У наступний період класична філософія історії, репрезентована системою філософії історії Гегеля, змінюється ситуацією «*кінця філософії історії*». Найпевнішу ознаку цієї ситуації ми вбачаємо в тому, що філософія історії спершу (до середини ХХ ст.) втратила свою системну, себто формальну досконалість. Її функціонування перетворилося на змагання декількох почасти пов'язаних, проте одночасно контрарних парадигм історичного пізнання в контексті взаємодії генералізуючого чи індивідуалізуючого напрямків у ньому: позитивізм, марксизм і структуралізм (постструктуралізм, постмодернізм). Доцентровий розвій історичного пізнання змінився відцентровими тенденціями, які в останні півстоліття, врешті-решт, зруйнували засадниче уявлення про тотожність логічного та історичного, збіг історичного буття й історичного пізнання, констатуючи наявність між ними символічного і дотепер неконцептуалізованого розриву.

Першою й найвпливовішою парадигмою історичного пізнання, яка до останнього часу відігравала роль сциєнтичної «візитівки» історії, цілком справедливо називається позитивістська парадигма. Біля її витоків перебувала знаменита «історична школа» Л. Фон Ранке (1795–1866) у Німеччині, про появу якої можна говорити після 1825 року. Запропонований засновником школи «об'єктивуючий метод» вимагав відтворення минулого в тому вигляді, який мав би відкритися під час безпосереднього спостереження, за рахунок критичного аналізу першоджерел, перш за все письмових (на противагу некритичному запозиченню повідомлень давніх хронік чи авторів). Насправді у багатьох аспектах своєї наукової практики (непропорційно велика зацікавленість військово-дипломатичною історією, поділ народів і відповідно історії на «історичні» й «неісторичні» тощо) ця школа була кроком назад порівняно з попередньою історіографічною традицією, де помітно домінували просвітницькі елементи.

Власне, позитивізм зводився в методологічному аспекті до простої ідеї «класифікувати всі історичні факти, встановлені аналізом документів і шляхом умовиводів» [191, с. 208], аби отримати ясне уявлення про закономірності структури певного суспільства, основні етапи його еволюції й чинники, які впливали на його розвиток. Оскільки повторювані факти було легше знайти в економічній і соціальній сфері, аніж у політичній, у діях та уявленнях народних мас, аніж «видатних особистостей», саме на них потроху почав переноситися центр дослідницької

уваги. Саме ці наочні зрушення й персоніфікували для суспільної свідомості позитивістську парадигму історії.

Найбільшого розвитку позитивізм отримав у Франції. Там його найбільш відомими пропагандистами виступали Ж. Е. Ренан (1823–1892) та І. Тен, який здобув європейську популярність завдяки «Історії англійської літератури» й «Походженню сучасної Франції». Успіх позитивізму у Франції прийнято пояснювати схильністю французів до раціоналізму й систематизму як однією з найхарактерніших рис національного характеру французів із часів Р. Декарта з його «Міркуванням про метод» (*Discours sur la methode*). Проте справжнє піднесення позитивізму припадає на останню чверть XIX — перше десятиліття XX ст. Тоді у Франції діяли Л. Бурдо, П. Лакомб, Е. Дюркгейм, Г. Тард, А. Берр, Фюстель де Куландж, Ф. Сіміан. Ця позитивістська хвиля була, на думку самих французів, спричинена певною мірою їхньою поразкою у франко-пруській війні 1870–1871 рр. і бажанням компенсувати її випереджаючим переможницю розвитком країни в усіх сферах життя, і найголовніше — у сфері культури, де Франція вже багато століть була законодавицею загальноєвропейської моди. Саме тоді прискореними темпами було завершено інституціоналізацію історичної науки й історичної освіти через розділення її з географією, до якої вона традиційно була прив'язана. Успіхи позитивізму у Франції були настільки вражаючими, що призвели до появи нової суспільствознавчої дисципліни — соціології, яка заявила про свої претензії на домінування над історією. Цю проблему вдалося певною мірою владнати насправді тільки кількома десятиліттями пізніше, завдяки більш швидким темпам розвитку емпіричних соціологічних досліджень. Теоретичні ж претензії соціологів почала задовольняти «історична соціологія», започаткована студіями Макса Вебера (1864–1920) з історії релігії та господарства у Німеччині й розвинута у 1930–1950-х рр. у США фундаментальними працями П. Сорокіна (1889–1968) з «соціокультурної динаміки». Коли півстоліття по тому в публічній дискусії зійшлися патріарх французької соціології Пер Бурдьє та один із лідерів французької історичної науки Роже Шарт'є, різницю між двома гуманітарними дисциплінами вони угледіли не в наріжних теоретичних засадах, а в способах їх соціальної легітимізації. Соціологи постали «людьми з історіями», тому що досліджують сумнівні за суспільно-політичною значущістю проблеми, отже, мають постійно забезпечувати свою респектабельність. Історики виявилися безпроблемними з точки зору їх соціального статусу — «людьми без історій» [37].

Початок англійського позитивізму було покладено з теоретичного боку працями «Система логіки» й «Про свободу» Дж. Ст. Мілля (1806–

1873) і Г. Спенсером (1820–1903) з його всеохопною «Системою синтетичної філософії». Останній, до речі, ознайомив із цим напрямком Сполучені Штати, в яких до початку ХХ ст. залишався найбільш видаваним і популярним філософом. Але позитивістські інтенції в «Історії цивілізації в Англії» Г. Бокля (1821–1862) зіштовхнулися з опором метрів тодішньої британської історіографії — Т. Б. Маколея (1800–1859) й особливо Т. Карлейля (1795–1881), який у своїх працях, таких як «Історія французької революції», обстоював суб'єктивістсько-волюнтаристський «культ героїв» як головних творців історії.

Ще більшого неприйняття зазнав позитивістський підхіду Німеччині на зламі ХІХ–ХХ ст. К. Лампрехт (1856–1915), автор багатотомних праць «Господарське життя в Німеччині в середні віки», «Історія німецького народу», де він доводив важливість економіки й масової психології як первинних складових історичного процесу, залишався серед німецьких дослідників чи не єдиним відомим прихильником цієї парадигми. Наріжним каменем «німецького історизму» стала «індивідуалізуюча метода», запропонована у творчості представника «пруської школи» Й. Дройзена (1808–1884). Щодо позитивістської методології, відомий німецький дослідник давнього світу Е. Мейер (1855–1930) заявляв: «Упродовж моїх багаторічних історичних досліджень мені не вдалося відкрити жодного історичного закону, та й у творах інших істориків мені не траплялися такі закони. Тому я можу відповідально сказати, що історичні закони існують тільки в *ідеалі*, в якості *постулатів*. Так само й у сфері масових явищ, наприклад, економічній історії, немає жодних історичних законів, а існують лише *емпіричні узагальнення*» [236, с. 30]. Таким чином, історія, покликана «живописати» нескінченне різноманіття історичних фактів, покладаючись переважно на «внутрішнє проникнення» історика в матеріал, розцінювалася як багато в чому схожа з літературно-мистецькою творчістю [236, с. 2–3]. Згодом філософське обґрунтування ця метода дістала у неокантіанстві В. Дільтея, В. Віндельбанда, Г. Ріккєрта, а також близького до «філософії життя» Г. Зіммеля через принципове розрізнення методології природничих і суспільних наук.

Майже паралельно із цим систематизувався як наукова теорія й поширювався як політична ідеологія марксизм, що, за широко відомим визнанням його класиків, мав серед своїх витоків і здобутки французької історичної науки, перш за все, теорію класової боротьби. Безперечним є також і те, що на марксизмі не могли не позначитися й позитивістські впливи, і впливи лінійно-прогресивістської концепції історії Гегеля. Однак велике парадигмальне значення марксизму, на наш погляд, полягало в тому, що він творчо розвинув засадничі ідеї

позитивізму стосовно закономірного характеру історичного процесу й системності устрою будь-якого суспільства, відігравши, зрештою, роль своєрідного «містка» між ним і структуралізмом. Крім того, запанувавши з 1920-х рр. у радянській історичній науці й отримавши у виданому 1934 року «Короткому курсі історії ВКП(б)» своє «паранаукове» Credo, марксизм, попри всю свою задогматизованість і заідеологізованість, спромігся продемонструвати евристичні можливості соціально-економічної історії більшою мірою, ніж це зробив рух «Анналів» у 1930–1960-х рр., на перших двох етапах свого існування. Щоправда, досяг він цього за рахунок «недоуваги» до проблем функціонування надбудови як відносно «самостійної», ба більше, «рівноправної» з «базисом», та спрощеного бачення проблем матеріально історії як здетермінованих виключно класовою боротьбою.

В європейських країнах і США до кінця 1930-х рр. марксизм одержав своєрідну негативну популярність. Тоді жодна узагальнююча наукова чи навчальна праця не обходилася без згадування його теоретичних засад, проте обов'язково в критичному дусі. Всесвітнє визнання марксизму припало на період після Другої світової війни, разом із тим спровокувавши найрізноманітніший спектр нових реакцій. Зрозуміло, що цій обставині сприяла політична кон'юнктура. В умовах трансформаційної кризи Заходу, який переходив до постіндустріальної, інформаційної стадії своєї цивілізації, неможливо було нехтувати ідеологічним підґрунтям Радянської наддержави та швидко зростаючої комуністичної системи в Східній Європі та країнах «третього світу».

Одні автори — такі як У. Росту в своїх «Стадіях економічного зростання», до яких він додав красномовний підзаголовок «Некомуністичний маніфест», — намагалися віднайти марксизмові життєздатну альтернативу. Однак їх теорії базувалися на тому самому економіко-технологічному детермінізмі, який був уведений саме марксизмом на заміну занадто романтичному в своїх сподіваннях на волелюбний зміст усесвітньої історії гегельянству. Слушний у часи індустріальної цивілізації, цей детермінізм виявив свою однобічність у період її «занепаду». Зрештою, під враженням від глобальних екологічних, сировинних, демографічних проблем, поширення рухів соціального протесту і зростання відчуження людини в техногенному світі соціально-економічний дискурс був переконцептуалізований у вигляді «постісторії» (А. Гелен, Л. Мамфорд) — «сучасної» епохи, позбавленої плідних соціокультурних перетворень.

Інші автори, зокрема всесвітньо відомий філософ-постпозитивіст К. Поппер (1902–1994) у «Злиденності історизму» й «Відкритому суспільстві та його ворогах», піддавали марксизм нищівній критиці.

Особливо перепадало марксизмові за притаманний йому «історизм», сподівання відкрити «закони» історичного розвитку, аби спершу передректи майбутню історію, а потім скерувати ходу історії в «правильному напрямку» [277, с. 26]. Адже фактична основа історії є об'єктивно обмеженою, а будь-які узагальнення, таким чином, слід уважати за нерепрезентативні. Саме в цьому, за визнанням самого К. Поппера, приховувалася таємниця привабливості марксизму — не заперечувати швидкоплинні історичні зміни, а навпаки, опановувати їх [277, с. 178], не впадати у відчай від непередбачуваності історії ХХ ст. і не відмовлятися від еволюційного її бачення.

Показово, що розглянувши марксизм у широкому історичному контексті й визнавши його стереотипом, більше того, найпоказовішим утіленням найвпливовішої в історії людської цивілізації соціальної, політичної й моральної філософії, Поппер спромігся на те, щоб протиставити йому інший відомий стереотип: «Хоча історія позбавлена цілей, ми можемо нав'язати їй наші цілі, й хоча історія позбавлена сенсу, ми можемо їй його надати» [276, с. 301–302]. Відтак, наполягав К. Поппер, «нема історії людства, а є лише безмежна кількість історій усіх аспектів людського життя». Тому «життя окремої, забутої й невідомої людини, її скорботи й радості, її страждання і смерть — саме це є реальним змістом людського досвіду протягом століть». «Але така історія, — продовжував Поппер, — не існує й не може існувати, а вся та історія, що існує, наша Історія Великих і Всемогутніх, є в кращому випадку поверховою комедією» [276, с. 293–295].

Зрештою, французькі екзистенціалісти Ж. П. Сартр та А. Камю й очолювані Ф. Броделем діячі знаменитого історичного руху «Анналів», а також представники британської «соціальної історії» (Е. П. Томпсон) намагалися творчо засвоїти й застосувати доробок марксизму.

Якщо марксизм підтримував генералізуючу традицію історичного пізнання, то поряд тривало й розширення кола «індивідуалізуючих» ідей. Це й не дивно, адже історичні реалії (Перша світова війна, низка революцій у європейських країнах, згодом найглибша системна соціально-економічна криза західного капіталізму) підривали віру в прогрес як такий, а отже, в ті історичні теорії, які про цей прогрес розмірковували. У перші десятиліття ХХ ст. індивідуалізуючі уявлення про історичні теорії й метод, раніше обстоювані як альтернатива позитивізму німецькими істориками і філософами-неокантіанцями, підхопив італійський мислитель Б. Кроче (1866–1952). Його «Теорія та історія історіографії» становила собою четверту частину фундаментальної «Філософії Духу». Не тільки за назвою, а й за своїм змістом вона перегукувалася з гегелівською філософією. Б. Кроче визнав первинною

свідомість історика, яка й творить власне «історію», хоча реальна історіографічна практика — від давнини до сучасності — демонструє лише засилля «несправжніх історій» — «риторичних», «прагматичних», «гуманістичних» тощо [174].

У першій третині ХХ ст. саме його ідеї разом із перекладами англійською всіх праць мислителя набули значного поширення у Великій Британії, де тоді не існувало ані оригінальних філософсько-історичних розробок, ані, власне, зацікавленості такою проблематикою. Там щойно в 1940–1950-х рр. стали популярними оригінальні історико-теоретичні праці власних авторів — А. Тойнбі (1889–1975) і Р. Коллінґвуда (1883–1943). Неогегельянські ідеї Б. Кроче були широко відомі й у США, де з ними в цьому плані могли змагатися, мабуть, тільки перший позитивізм Г. Спенсера та прагматична філософія Дж. Дьюї (1859–1952), який у свою «Логіку й теорію дослідження» включив розділ про «історичне дослідження». У тогочасній американській історичній науці якраз квітнуло релятивістичне й емпіричне спрямування, що було офіційно засвідчено в назвах доповідей, прочитаних на початку 1930-х рр. на зборах Американської історичної асоціації її чільниками К. Бекером («Кожна людина — сама собі історик») і Ч. Бірдом («Писемна історія як акт віри»).

У Німеччині та Франції 1930–1950-х рр. індивідуалізуючі інтенції історичного пізнання опосередковано підтримувались екзистенціалізмом, який, визнавши у «Бутті і часі» М. Гайдеггера принципову історичність людського буття, намагався відшукати в історії структури розкриття особистісної унікальності. Найсерйознішою у філософсько-історичному вимірі екзистенційною спробою виявився «Сенс та призначення історії» К. Ясперса (1883–1969).

Наступ марксизму і спротив неокантіанства, неогегельянства, екзистенціалізму, врешті-решт, поклали край домінуючому впливу позитивістської парадигми на історичну науку Великобританії, США, Німеччини і Радянського Союзу. Але одночасно вони підштовхнули її до суттєвих трансформацій, звідки і виникла французька історична школа (точніше — рух «Анналів»), за якою самі французькі історики пізніше закріпили назву «нової історичної науки» (*la nouvelle histoire*) [192, с. 90].

Утім, на нашу думку, школу «Анналів» не варто вважати виключно негативною реакцією на крайнощі позитивістської історіографії, захопленої оповіданням про безособові «події». Точніше було б говорити про намагання знайти розумний компроміс у вирішенні проблеми значно більшого масштабу. Маємо на увазі давно назрілий унаслідок бурхливої інституціоналізації гуманітарного знання розподіл «сфер впливу» по-

між нещодавно організаційно конституйованими суспільствознавчими дисциплінами — історією, соціологією, політологією й економікою — у вивченні загального для них об'єкта — людського суспільства в часовому й просторовому вимірах. Висунута анналістами першого покоління М. Блоком (1886–1944) і Л. Февром (1878–1956) (за чверть століття до того намічена послідовником Е. Дюркгейма Ф. Симіаном) [294, с. 236] у 30-х рр. XX ст. компромісна ідея єдиної міждисциплінарної «соціальної науки» про «загальну», «тотальну» (*general, total*), себто *всєбічну*, історію людей, якраз мала прислужитися цій меті.

Спочатку ніщо не провіщало блискучого майбутнього «Анналам». Французькі історики відверто визнавали перевагу своїх німецьких колег у філософсько-теоретичній площині. Скажімо, відомий французький історик А. Берр в одній із своїх статей із неприхованою заздрістю вказував на те, що в часи Веймарської республіки (1919–1933) теоретизуванням з приводу історії займалися понад 50 університетських професорів, які читали відповідні загальні й спеціальні курси, видавали численні публікації [39, с. 23, 146].

Однак сьогодні ні в кого не залишилось жодних сумнівів, що протягом трьох останніх чвертей XX ст. цей рух відігравав дороговказну роль у світовому історичному пізнанні. Щоправда, його вплив на історіографію Великобританії, США і Німеччини став найвідчутнішим лише в 1960–1970-ті рр. — у період своєрідної духовної революції західного світу й приходу до керування історією нової генерації істориків, чії позиції, порівняно з поглядами їхніх попередників, виглядали ліворадикальними. Найбільш значущим виявився не стільки вплив т. зв. «перших Анналів» 1929 року під проводом М. Блока (1886–1944) і Л. Февра (1878–1956), скільки вплив «нової наукової історії» других «Анналів» Ф. Броделя (1902–1987). Сталося це після того, як ідеї перших істориків-«анналістів» зазнали відчутного методологічного вдосконалення структуралістськими підходами, марксистськими концепціями й найефективнішими методами рубіжних з історією суспільних дисциплін.

Багато в чому своїми успіхами «Аннали» мають завдячувати пріоритету в застосуванні структуралістської методи — причому в той період, коли структуралізм ще не вважався революційною методологічною парадигмою наук про історію. «Майже півсторіччя крапці французькі історики, від Марка Блока до П'єра Губера, — зазначав з цього приводу знаменитий французький історик Ле Руа Ледюрі у відомій лекції «Знерухомлена історія», — будучи послідовними систематизаторами, використали структуралізм для виявлення причинно-наслідкових зв'язків. Часом вони про це не підозрювали, але ще частіше про це не підозрював сам структуралізм». Інакше й не могло бути в історично-

му русі, який проголосив своїм загальнотеоретичним принципом ідею «загальної» історії. Ця модель історії других «Анналів» вимагала через використання міждисциплінарного підходу максимально широкого охоплення всіх сфер людського суспільства — економічної, політичної, соціальної, духовної — «в їхніх взаєминах, їхніх залежностях, їхньому взаємному перекритті, з численними кореляціями й змінними величинами, властивими кожній групі» [35, с. 389]. Таким чином, у центрі дослідницької уваги опинялася не еволюція людських суспільств, а їхнє структурне функціонування, щодо якого класичний позитивізм сповідував «принцип шафки», кожна із шухлядок якої містила певний різновид «історії», поєднаних між собою в такий спосіб суто механічно [370, с. 64].

Як відомо, структуралізм було започатковано в першій чверті ХХ ст. одночасними зусиллями швейцарського лінгвіста Ф. де Соссюра й «культурної антропології» (Б. Маліновський, Р. Бенедикт, М. Мід). Його ствердження в історичному пізнанні середини ХХ ст., вочевидь, пов'язане з наслідками лінгвістичного повороту в філософії, успіхами структурної антропології К. Леві-Стросса, критичного літературознавства Р. Барта й психоаналітичної філософії Ж. Лакана. Стосовно них «Аннали» використали, як її назвав французький історик Р. Шарт'є, «стратегію привласнення» — ту саму, що вже довела кількома десятиліттями тому свою ефективність щодо соціології, а в наступні десятиліття справдиться щодо етнології, математики, екології.

Однак, на наш погляд, не можна також не провести паралелей між повсюдним зацікавленням марксизмом, про яке вже йшлося вище, й утвердженням структуралізму [133, с. 18]. З часом постструктуралізм поверне борг свого попередника, коли після появи в 1970-х рр. і початкового критичного неприйняття у Франції, наступної швидкої популяризації в англomовному світі у 1980-х — на початку 1990-х рр. переможцем повернеться на батьківщину й одночасно буде сприйнятий як «останнє слово» західної філософії в радянському й пострадянському інтелектуальному просторі. Намагаючись спершу в «Дзеркалі виробництва» Ж. Бодрійяра, а потім у «Привидах Маркса» Ж. Дерріда «деконструювати» марксизм, він насправді знову спробує відродити до нього увагу — там, де після нетривалих дискусій кінця 1980-х — початку 1990-х рр. про нього майже всі забули.

Також уважаємо, що домінування структуралізму було неможливим поза зрушеннями в історичній свідомості європейської культури. Включивши в свої колоніальні імперії більшу частину світу й будучи примушеною вивчати неєвропейські народи, ця культура, зрештою, не могла не визнавати їхню «історичність». «Занепад Європи»

О. Шпенглера з його шістьма неєвропейськими культурами й 21 цивілізація, остаточно встановлена А. Тойнбі в 12-му томі «Дослідження історії», комплекс міждисциплінарних за методом, але часто суперечливих за теоретико-концептуальним змістом «постколоніальних досліджень» останньої чверті минулого століття, успіх маргінальної тематики історичної антропології, «нових» культурної, культурно-інтелектуальної, соціальної історії та гендерних студій 1970–2000-х рр. послідовно впевнили навіть пересічного читача в перевазі структурно-морфологічного аналізу мультикультурного світу над лінійно-прогресистським європо- та америкоцентризмом. А продовжувач цивілізаційного підходу С. Гантінгтон попередив, що нехтування культурною поліморфністю може спричинити апокаліптичні наслідки.

На нашу думку, структуралізму належить честь найрадикальніших змін в історичному пізнанні. І справа не тільки в породжених ним концепціях «довготривалості» (*la longue duree*) Ф. Броделя й «нерухомої історії» (*l'histoire immobile*) Е. Ле Руа Ледюрі, які в очах багатьох рішуче поривали з усталеним з XIX ст., цього «сторіччя істориків», образом історії як науки. І не в тому, що виплоджене як структурний компонент «колективного несвідомого» поняття «ментальність» понад двадцять п'ять років розглядалося як найдієвіший інструмент історичного пізнання. Найголовніше, структуралізм поклав край ідеї всесвітності в історії, продемонструвавши, особливо в «Середземномор'ї часів Філіпа II» й «Матеріальній цивілізації» Ф. Броделя, усю надскладність, а отже, принципову неформалізованість структури історичного процесу.

Ця обставина (яку, до речі, першими помітили самі «анналісти»), відразу виявила себе і в теоретичних, і в практичних вимірах — і в «розпорошенні історії», її розтягуванні на окремі, мало пов'язані між собою дисципліни і напрямки; і в домінуванні, починаючи з середини 1970-х рр., школи «історичної антропології» (Е. Ле Руа Ледюрі, Ж. Дюбі), яка зосередила свою увагу не на «великих особистостях» чи «народних масах», а на «маленьких людях» в історії або досі «безголосій більшості», і в радикалізмі наступної поструктуралістської критики.

Звичайно, продовжують з'являтися багатотомні «Всесвітні історії», видані, наприклад, у Радянському Союзі або об'єднаними зусиллями істориків Скандинавських країн у 1970–1980-х рр. Однак ніхто не береться писати багатотомні узагальнюючі праці на кшталт «Історії України-Руси» М. Грушевського чи «Історії Росії з найдавніших часів» С. Соловйова одноосібно. Відтепер — це прерогатива багатолюдних авторських колективів, об'єднаних не загальною теорією, а спільною тематикою.

Виникли також два нові напрямки історичних досліджень із претензійно-масштабним предметом. Один з них позначає себе як *історія глобальна* — «Global History», інший позиціонує себе як *усесвітня історія* — «World History». Обидва мають свої газети, друковані органи, організаційні структури, фахове співтовариство. Обидві схильні до інтелектуальної експансії, але технологічного типу «три дабл». Єдине, що «World History» за точку відліку бере приблизно 1970 рік — початок прискорення інтеграційних тенденції розвитку сучасної світової цивілізації, які уніфікували чимало рис в усіх сферах її життя.

Утім, на XIX Міжнародному конгресі історичних наук (2000), де спеціально обговорювалися теоретико-методологічні можливості «глобальної історії», слушно зазначалося, що найприйнятнішим для загальних моделей є не синтезуюча рефлексія, а порівняльно-історичний аналіз, який дозволяє краще відобразити світ за зразком комунікативної сітки, сплетеної з найрізноманітніших суспільств, а його історію — як множину альтернативних шляхів розвитку [440]. Недарма, якщо й з'являються найновітніші історико-культурні схеми, особливо в Росії, то вони виглядають цілковито синтетичними. Автори пояснюють, що синтетичність їхніх концепцій є єдиним адекватним засобом відобразити поліфакторність самого історичного процесу. Загалом з середини 1970-х рр. і дотепер помітно переважають праці, присвячені окремим особистостям, соціальним мікроспільнотам, конкретним періодам в історії окремих регіонів. Приміром, спеціальна наукова монографія Е. Ле Руа Ладюрі «Монтайу» про одну з піренейських громад часів середньовіччя (200 мешканців), яку ніхто тривалий час не брався друкувати, розійшлась накладом у 200 тис. примірників.

Але майже одночасно по ту сторону океану помітних успіхів досяг останній поступ (і трансформація) позитивізму — «квантифікація» або «кліометризація». Зрештою, вона була відома протягом 1950–1970-х рр. у найрізноманітніших виглядах, наприклад, «кількісних методів» у радянській історичній науці (І. Д. Ковальченко), «серійної історії» (П. Шоню) у Франції, «нової економічної історії» в США. Саме на американському континенті ця позитивістська ремінісценція набула якнайширшого розголосу, перш за все, завдяки працям Р. Фогеля (Нобелівська премія 1993 р.) «Час на хресті» й «Залізниця в американському економічному зростанні».

За цей час квантифікація пройшла вельми складний шлях від порівняно простих підрахунків, відсотків, «середніх арифметичних» тощо до складних імітаційних моделей, які рівним чином могли відтворювали й реальний перебіг історичних подій (наприклад, відома модель Пелопоннеської війни в радянській історичній науці), й конс-

труювати контрфактичну альтернативу цій реальності, як це робив Р. Фогель, доводячи, приміром, більш високу економічну ефективність рабської праці в порівнянні з вільною напередодні Громадянської війни в США. Відповідно змінювались уявлення істориків щодо місця і ролі квантифікації в історичному пізнанні. Якщо в 1950–1960-х роках тривали суперечки між кліометристами й прибічниками традиційних описових методів дослідження, які відверто виражали свої сумніви щодо доцільності перших, то в 1970-х роках багато хто навіть серед «традиціоналістів» готовий був погодитись із відомим висловом французького «анналіста» Е. Ле Руа Ледюрі в тому, що історик або має бути програмістом, або ніким.

Однак наступ кліометристів виявився обмеженим. У час, коли американські й канадські історики-кліометристи публікували сотнями наукові статті й десятками наукові монографії, видавали спеціалізовані журнали, створювали власні наукові товариства на кшталт Асоціації соціально-наукової історії, посідали чільні місця на історичних факультетах провідних університетів, спершу непоміченими залишалися дві теоретичні праці англомовних авторів зовсім іншого спрямування — «Метаісторія» І. Уайта й «Відродження наратива» Л. Стоуна, де обстоювалася концепція невід'ємності риторичного дискурсу в історії. Автори цих праць пояснювали, що історичні події доступні для концептуалізації не безпосередньо, а в описах тією чи іншою природною або технічною мовою. Тим-то дискурс самого тексту (вірніше, множина таких дискурсів, створених «методологічним анархізмом» дослідницьких підходів до його тлумачення) залишатиметься первинним щодо того, про що він розповідає.

Наслідком цього, як уважав у знаменитій «Ситуації Постмодерну» Ж. Ф. Ліотар, є ситуація тотальної недовіри до «метанаративів» — «Великих Ідеологій про загальне звільнення людства» — чи то внаслідок Другого Пришестя Христа, чи то завдяки успіхам науки, техніки, просвіти. З давніх-давен «метанаративи» наповнювали текст історії, хоча їх реалізація у дійсності виявилася зловісно суперечливою. Отож, за наполяганням іншого постмодерністського автора — М. Фуко, ми приречені лише на археологічне дослідження тих дискурсивних особливостей, які змусили нас говорити те, що ми сказали, або на генеалогічні пошуки подій, що звернули наші роздуми на той чи інший шлях. Відтак принципово неможливо написати «історію такою, як вона є» (*wie es eigentlich gewesen*). Історичне пізнання здатне лише показати «історію, якою вона не є» (*wie es eigentlich nicht gewesen*). Як наслідок, зазначає в низці своїх праць, починаючи від славнозвісної «Про граматологію», Ж. Дерріда, будь-яке визначення історії відсувається в

невизначене майбутнє. Тим-то історії взагалі відмовляється навіть у «присутності» (presAnt), у реальності, наявності, дійсності. Порівняно з радикалізмом цієї позиції Ф. Фукуяма з його тезою про «кінець історії», яка від початку була сприйнята у вітчизняному інтелектуальному середовищі саме як найрадикальніший варіант «постісторизму», виглядає саме тим, ким він був насправді — консерватором. Адже в останніх редакціях його концепції йдеться лише про те, що «ліберальна демократія й вільна торгівля становлять собою найкращий з існуючих альтернативних способів організації людських суспільств» [438, р. 29].

Указане доповнення досить показове, оскільки засвідчує процес поступового визнання західною інтелектуальною думкою принципової мультикультурності світової цивілізації. У своєму ж первинному формулюванні, як доводить досвід зовнішньо- та внутрішньополітичного самовизначення російського суспільства, теза «кінця історії» підіграє радикально-націоналістичним версіям російської історіософії, постає об'єктивним каталізатором історіософування на східнослов'янській кшталт [398, с. 18–19].

Насамкінець, унаочнюється кінець *історії як процесу*, іншими словами, кінець можливості подати історію як єдиний взаємопов'язаний у всесвітньо-історичному плані процес, спрямований на реалізацію іманентно властивої йому телеологічної мети. Саме в такий спосіб було вибудовувано класичну філософію історії Гегеля, що, на наш погляд, залишається в історії західної філософії чи не єдиним зразком філософії історії як такої.

Навіть більше, триваюча детемпоралізація історичної реальності в умовах сучасного інформаційного суспільства, примножена на глобалізацію як опросторення небувалою масштабу, продовжує руйнувати «вісь часу», синхронію соціально-історичного часу, тобто часу плину історичних подій і життя людей, і метричного відносно нього календарно-астрономічного часу. Фундаментальні вияви детемпоралізації з достатньою повнотою перелічені М. Кастельсом: секундні трансакції капіталу, гнучке підприємництво, вільно структурований робочий час, розмивання життєвого циклу, пошук вічності через заперечення смерті, миттєві війни й культура віртуального часу [147, с. 431–432]. Останнім притулком людини залишається особистий екзистенційний час, порівняно з яким історія виглядає лише як розповідь (re-cit), нескінченне цитування, що стверджує свою реальність лише в *психологічному* моменті повторюваності.

У цих умовах виявилася принципова обмеженість квантифікуючої історії, яка вміла формалізувати лише загальне, типове, серійне, аж ніяк не унікальне й неповторне, причому формалізувати досить од-

нобічно, не враховуючи вже аксіоматичну з часу домінування структуралізму концепцію багатовимірності історичної реальності. Однак, швидко втративши свою популярність, квантифікація залишилася в теоретико-методологічному багажі історичного пізнання, в нього плідний внесок. Кліометричний доробок нині можна відстежувати і в джерельній базі історії, яка поповнилася новими типами джерел, що досі не піддавалися традиційному аналізу, і в нових методах дослідження, за допомогою яких були здобуті обґрунтовані результати при вирішенні багатьох прикладних проблем, особливо в галузі аграрної історії Росії XVII–XX ст. і соціально-економічної й політичної історії США XIX — початку XX ст., і в предметі історичного пізнання, який зазнав суттєвого кількісного розширення через необхідність залучення до кількісного аналізу великих соціальних колективів або категорій історичних явищ, нарешті, в теоретичній царині, яка збагатилася науково бездоганними доказами щодо принципової альтернативності історичного процесу.

Нині квантитативна історія, відмовившись від універсалістських претензій на користь підвищення вимог до внутрішньої методологічної суворості, продовжує існувати у вигляді локальних дослідницьких організацій при певних наукових інституціях — найперше, Міжнародній асоціації «History and Computing», «Асоціації з інформатизації історії» (50 членів з 7 європейських країн), Асоціації «Історія та комп'ютер», яка об'єднує вчених із Росії, України та інших країн СНД. Провідну роль в останній відіграє діяльність лабораторії «історичної інформатики» ім. І. Д. Ковальченко в МДУ. Останніми десятиліттями дещо змінились акценти у квантифікації. Якщо в 1980–1990-х рр. пріоритет відводився статистичним методам дослідження та створенню великих баз даних, то з середини 1990-х основними напрямками стали використання Internet і мультимедійних освітніх технологій, переведення основного корпусу історичних джерел у цифрові формати. В останньому випадку подекуди лунали претензії на статус «нової мови історичної науки». Проте ці закиди щодо підвищення статусу й значущості квантифікації, навіть у вигляді спеціального *методичного* засобу, на сьогодні залишаються певними кон'юнктурними моментами або рекламними стратегіями на ринку інтелектуальної праці [1; 390]. На разі більша частина квантитативних досліджень усе ж таки носить характер емпіричного аналізу локальних явищ або технічно-допоміжний характер упорядкування великих електронних банків даних.

І хоча структуралізм продовжує існувати у вигляді «світ-системного аналізу» І. Валлерстайна, який претендує на роль адекватної моделі світу, що зазнає швидкої глобалізації, а марксизм завдяки своєму ідео-

логічному статусу в Радянському Союзі зміг доживотіти до початку 1990-х рр., можна стверджувати, що історичне пізнання опинилося в ситуації якісного зламу своїх класичних для середини XIX — середини XX ст. принципів.

Теоретизуючи із цього приводу з позицій провідного напрямку світової історичної науки XX ст. наприкінці 1980-х рр. «Аннали» офіційно — у двох редакційних статтях, присвячених 60-річчю журналу, проголосили т. зв. «критичний поворот» (*le tournant critique*). Позаяк редколегія часопису занотувала лише бажання «заново роздати карти» — «виходячи з набутого і дотепер отримуваного досвіду спробувати розставити деякі віхи, позначити деякі лінії поведінки для традиційних і новаторських дослідницьких практик в епоху сумнівів» [133, с. 12], ризикнемо зробити конкретний і більш узагальнюючий висновок. На межі 1980–1990-х рр. *«анналісти» остаточно відмовилися від «тотальної історії» на користь «мікроісторії»*. Остання до цього розроблялася спершу в історичній антропології як домінуючому напрямку «Анналів» на третьому етапі їх історії (Е. Ле Руа Ледюрі, Ж. Дюбі), а з кінця 1970-х рр. — на початку 1980-х рр. була підхоплена дослідниками наступного покоління (Ж. Ревелем і В. Лапеті), паралельно — фундована працями й видавничою діяльністю групи італійських істориків на чолі з Дж. Леві, С. Черутті, К. Гінцбург. Кількома роками раніше «критичний поворот» у французькій історичній науці було теоретично підмуровано тритомником П. Рікьора «Час і розповідь», в якому підтримувались ідеї І. Уайта і Л. Стоун щодо репрезентації минулого за правилами наративних практик, а не за логікою реальних подій.

Самі французькі гуманітарії розцінили тріумфальний успіх нових поглядів на історичне пізнання як «герменевтичний реванш» німецької історіографії з її улюбленою індивідуалізуючою методою [101, с. 82]. Остання, у свою чергу, ще десятиліттям раніше зазнавши впливу французької школи «Анналів», впала у найсерйознішу серед європейських країн кризу історичної науки і з початку 1980-х рр. намагалася подолати її саме розвитком людиномірно й мікроісторично орієнтованих «історією повсякденності» й «усною історією», а з 1990-х рр. — «надсучасною» «історичною культурологією».

Але справа не обмежувалася суто формальним зменшенням масштабу предмета історичного дослідження з одночасним збільшенням детальності історичного аналізу. Адепти цього «повороту» наполягають, по-перше, на тому, що такий підхід відкриває ексклюзивну нагоду поєднати загальне й індивідуальне в історії, адже в кожній «мікроісторичній» ситуації «загальне» неповторним чином трансформується у

процесі взаємодії її учасників. В історію повертається унікальне, що було втрачене через занадто широкий кут зору «всесвітньої історії» і розглядалося структурною «тотальною» історією не інакше, як вияв загальних суспільних інституцій чи загальних історичних тенденцій. *Необхідність* вибору змінюється *можливістю* примирення двох дотепер конфронтуючих позицій щодо вивчення історії — індивідуалізуючої та генералізуючої — на основі визнання їх принципової неспіврозмірності. «Аннали», озброєні досвідом трьох поколінь свого розвитку, повертаються, щоправда, із прямо протилежної сторони, до вирішення проблеми, яка свого часу викликала їх до життя.

По-друге, «ми тепер стикаємось із минулим так само безпосередньо, як антропологія стикається з чужою культурою, в якій вони опиняються, коли виходять з літака, що доправив їх до віддаленої та таємничої частини світу» [437, р. 173]. Насправді, як правило, мікроісторична ситуація свідомо обирається за наявності достатньої кількості репрезентативної інформації. Таким чином, ми ніби відмовляємося від посередництва «історії» — невинувато априорної, дедуктивної за своїм змістом і наскрізно ідеологізованої в метанаративній формі свого вияву й численних наступних інтерпретаціях, але водночас повертаємося до її основи — першоджерел.

Поколінню істориків 1990-х рр. навіть дослідження з історичної антропології, автори яких намагалися показати окремі події чи видатних персоналій як вираження глобальних структур і об'єктивних чинників історичного розвитку, видаються занадто «сцієнтизованими». Зі свого боку, представники старшої генерації не менш відверто кепкують зі своїх молодших колег: «молоді, новоприбулі роблять революції... зі словами: «Всі ці старі, які нам за тридцять років усі вуха продижчали своєю економічною історією а-ля Лабрусс, а-ля Бродель, — годі, набридло рахувати бочки в ліссабонському порту! Настав час рахувати що-небудь інше — книги замість бочок"... Усе це не надто відрізняється від того, що відбувається у світі моди із сукнями, які сьогодні довгі, а завтра коротші» [37].

Нарешті, по-третє, «мікроподія» дозволяє розповісти не тільки про себе, а й про увесь процес реконструкції істориком в усьому міждисциплінарному розмаїтті, тоді як рівень «всесвітньої» чи «глобальної» історії залишав для «теоретико-методологічної основи дослідження» кілька сторінок у вступі. Це знову-таки водночас і усвідомлена данина позитивістському минулому історичного пізнання, й остаточний перехід до концепції конструювання історичної реальності замість її об'єктивної реконструкції, зі спроб якої розпочалася в школі Л. фон Ранке наукова стадія цього пізнання. Історик остаточно позбувається

ролі ганчірника, який шукає в історії випадкову здобич [369, с. 14], заздалегідь обираючи об'єкт і предмет, джерельну базу дослідження, методи аналізу матеріалу, власне, питання, які він поставить перед своїми джерелами. Разом з тим, він втрачає право казати «за іншими», наче автор історичного роману, який спрямовує дії й долі своїх героїв у довільному зв'язку з відомостями першоджерел, він повинен «разом з іншими» (разом із безпосередніми учасниками чи спостерігачами подій, їхніми нащадками, істориками минулого та сучасності) озвучувати історію в діалогічному багатоманітті її голосів [442, р. 246], про яке свого часу так багато розмірковував літературознавець М. Бахтін, а згодом психоналітик Ж. Лакан.

Останніми роками прихильники «мікроісторії» почали використовувати такі конкретні ситуації, аби суттєво відкоригувати здавна відомі й визначені завдяки традиційній методології загальні тенденції. Наприклад, раніше вважалося, що інтенсивне укладання угод із купівлі-продажу землі в багатьох країнах Західної Європи вказувало на початковий етап розвитку капіталізму. Мікроісторичне дослідження італійських істориків довело, що на той час на земельний ринок продовжують ще помітно впливати особистісні й кривно-родинні зв'язки патріархального, доіндустріального типу [193, с. 171–172].

Мікроповідання легко протиставляються літарівським Великим Ідеологіям. Вони не звертаються до певної телеологічної мети, оповідаючи про реальні події й живих людей, тому завжди авторизовані, тоді як «метаповідання» переважно безособові, хоча насправді є прихованим голосом політичної або інтелектуальної еліти.

Важливо підкреслити, що «мікроісторії», в принципі, не збираються до купи, не центруються. Їх предмет у кожному окремо взятому випадку частіше за все приваблює фахівця можливістю унаочнити свою культурно-антропологічну унікальність, незводимість до аналогів ані в минулому, ані в майбутньому. Саме ця неповторність осмислюється як норма, а стабільність — як виняток [25, с. 38–45]. Вони демонструють шизофренічну «єдність» т. зв. *ризом* (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі) — рослини у вигляді множини безладно переплетених паростків, які простягаються у різних напрямках, долаючи всі перешкоди, провалля, пустоти.

У кращому разі, йдеться про синергетичну невизначеність історичного розвитку. Як відомо, ідеї синергетики як теорії самоорганізації складних систем «почали проникати в соціальні науки», за визнанням одного з її фундаторів — І. Пригожина, ще на початку 80-х рр. ХХ ст. Теоретичним підмурівком цього стало відоме вже І. Пригожину уявлення про історію як про відкриту динамічну систему, а пізнавальну діяльність історика — як тотожну діяльності фізика. Новий поштовх ці ідеї отримали завдяки спробам увести їх до постмодерністської деконс-

трукції культури і соціуму як феноменів, множинних у структурному плані та нелінійних — у функціональному [391]. Таким чином, добігає логічного кінця тенденція до «роздроблення історії».

Мікроісторизм у своєму теоретичному вимірі дозволяє мінімізувати негативні наслідки «проблеми А. Данто», про яку той попереджав у своїй відомій праці «Аналітична філософія історії». Маємо на увазі традиційну для класичних філософів історії претензію концептуалізувати історію *in toto*, попри визначальну обмеженість їхньої дослідницької позиції, відтак «субстанціалізувати її», а потім дивуватись евристичній неспроможності запропонованих схем [89]. Ми сказали «мінімізувати» — у тому розумінні, що історик (не принципово, опікується він макро- чи мікротематикою) приречений на метадискурсивність підходу, своєрідне «передзнання», яке, за підрахунками польського дослідника Е. Топольського, охоплює до 75% його праці.

Відповідно зазнав суттєвих змін і соціальний статус історії. Поза всяким сумнівом, визначати загальну тенденцію щодо соціальної ролі історії — справа заздалегідь невдячна через помітні її коливання в різних країнах, у різний проміжок часу в різних соціально-економічних та політичних обставинах. Скажімо, у Скандинавських країнах у 1960–1980-х рр., як і у Франції, в період всебічної суспільної модернізації («Славетного тридцятиліття»), спостерігалися помітний розвиток історичної науки в її інституційних проявах й одночасно — зростання ступеня її впливу на суспільну свідомість. Тоді ж історична наука Німеччини, яка почала рецепіювати незвичні для «німецького історизму» з його «індивідуалізуючою метою» передові «анналівські» ідеї міждисциплінарної «соціально-історичної науки», впала в кризовий стан у своїх теоретико-методологічних підвалинах і суспільному статусі.

Американські дослідники до сьогодні бідкаються через критичний стан історичного знання в порівнянні з початком 1970-х років. Тогочасна політична й соціальна кон'юнктура (200-річчя американської демократії) викликала підвищений соціальний попит на «славетне історичне минуле» цілої країни та на генеалогічне коріння багатьох родин. У свою чергу, це призвело до розширення історичної освіти, як наслідок — до перевиробництва історичних кадрів, коли, приміром, на одну викладацьку вакансію надходило до 100 заяв [338, с. 43]. Тоді вихід було знайдено в суттєвому скороченні числа докторантів з історії з одночасним розширенням спеціалізацій і сфери використання професійних знань — у законодавчих, виконавчих, місцевих органах влади, громадських організаціях, приватних фірмах, корпораціях тощо. Відтоді кон'юнктура змінилася, розпочався посилений наступ інших, більш прагматично орієнтованих суспільних дисциплін: економіки,

політології, соціології. Унаслідок цього соціальний престиж історії та історика знов-таки помітно впав.

Проте слід визнати, що в цілому соціальний статус історичного знання останні півсторіччя поступово знижувався. З XVIII ст. до середини XX ст. історія серед інших гуманітарних дисциплін відігравала в суспільній свідомості провідну роль як рушій поступу (спочатку під виглядом просвітництва, потім — під приводом модернізації). У третій чверті XX ст. заняття історією набули рис соціального ескейпізму, спроб сховатись «десь і тоді» від невизначеності «тут і тепер», до того ж сповнених релігійним фундаменталізмом, націоналізмом, расизмом, соціальною й гендерною дискримінацією.

Тенденція до «відродження наративу», поміж іншим, якраз виглядає відчайдушним засобом підвищення соціальної привабливості історичного пізнання. Почасти популяризаційними потребами пояснюється й еволюція «історичної антропології» та «історії ментальностей». Результативно представивши третій етап розвитку школи «Анналів», вони, як визнають самі «анналісти», наприкінці XX ст. перетворилися на суто історіографічні поняття й перестали бути формою практичного історичного дослідження, увійшовши до предметної царини «нової культурної історії» [408], або, як її називають у Німеччині, «історичної культурології» (Historische Kulturwissenschaft). Остання зберігає автентичну основу у формі розширеного антропологічно-ментального погляду на культуру (як «тотальності» людської життєдіяльності), стилістичних переваг наративного жанру та «мікроісторичного» масштабу дослідження. Водночас вона намагається завоювати читацькі симпатії за рахунок своєрідного цивілізування цікавих своєю повсякденністю речей і почуттів, суворо дотримуючись при цьому всіх нещодавно виявлених мультикультурних, політкоректних і гендерних забобонів. Із нею швидко сполучилася «інтелектуальна історія», яка в 1940-х — на початку 1960-х рр. швидко розвивалася як першопрохідна «історія ідей» (О. Лавджой, М. Фуко), а в 1960–1980-і рр. істотно потерпала від «історії ментальностей» та «історичної антропології» через надмірний інтелектуалізм і «буржуазну елітарність». У новоствореному тандемі зберігається підвищений інтерес до історичних категорій мислення, інтелектуальної діяльності та інтелектуальних продуктів, але в широкому соціокультурному контексті. Першими в культурологічно-інтелектуальний фокус, до речі, потрапили представники «вісьового часу» історичної культурології, серед яких М. Вебер, Е. Трьолч, Е. Касіпер. Іноді згадується творчість К. Маркса — на Заході, вперше після її постструктуралістських «деконструкцій» 1970-х рр. Але, як і десятиліття тому, реценціям К. Маркса пасує визначення «*Марксівикористання*»

(проти автентичного «Марксошування» певного кола консервативних пострадянських інтелектуалів).

Тож на початку ХХІ ст., видається, історія знову повертає до себе увагу. Вона перетворюється на один із способів людської самоідентифікації через невимушену легкість комбінування будь-яких елементів минулого у будь-яких видах творчої діяльності — творах літератури і мистецтва, кінематографії, архітектури, навіть публічних святах, відкритих і доступних будь-якому бажаному. Прикладом може слугувати модна з початку 1990-х років в американській філології течія «нового історизму» (С. Грінблат). Її представники протиставляють постмодерністській деконструкції історичну концептуалізацію — введення певного тексту в певний історичний контекст і спостереження за наслідками їхнього зіткнення [426]. Відсторонено спостерігаючи за цим процесом, починаеш розумітися на сьогоденних соціокультурних реаліях історичної науки — кружлянні на роздоріжжі між *комерціалізацією як сферою професійної діяльності та професіоналізацією як комерційним підприємством*, між намаганням надати нашому життю конструктивного змісту і необхідністю просто робити його приємним.

У прикінцевому підсумку відмова від побудування лінейних історичних схем, визнання принципової альтернативності й синергетичної невизначеності історії, заміна концепції «всесвітньої історії» (*universelle*) й «великої синтези», на яких будувалась хронікальна західноєвропейська історіографія ще з часів Євсевія Кесарійського та Ієроніма (кінець III–IV ст.), спершу теоріями «загальної історії» (*totale, generale*) й «малої синтези», а з 1980–1990-х рр. — «мікроісторії», на нашу думку, є проявами ситуації кінця *історії як науки*, цілковито корелятивної до кінця історії як процесу, про який ішлося вище. Одним словом, як афористично зазначив Г. Уайт в «Метаісторії»: «Ми вільні розуміти історію як завгодно, а тому робити з нею все, що заманеться» [353, с. 53].

Додамо від себе, що ця проблема є почасти проблемою психологічною, оскільки суперечить цілісності нашого сприйняття, дослідженого І. Кантом, і вираження, дослідженого П. Рікбором. Негативні асоціації, які викликає в нас це словосполучення, також радше емоційні, ніж засновані на раціональному розумінні його змісту. Справді, «кінець» філософії історії здатен викликати таке ж зацікавлення, як розуміння скінченності людського буття, що спонукає, за М. Гайдеггером, до філософування як такого. Водночас особлива активність «молодих» (почасти і «старих») національних історіографій може пояснюватися якраз масовим укоріненням недовіри до будь-якої історичної інформації, яку належить здолати разом із відчуттям власної катастрофічності [30, с. 96].

Як би там не було, філософія історії вже не згадується, як ще століття тому, серед розділів (*the branches*) філософського знання — таких, як

логіка, етика чи метафізика. Вона зводиться до сфер філософської думки (Philosophy of fields), в яких остання намагається лише визначитись із основними принципами, базовими категоріями, методами організації дослідження [439, р. 383]. Проблеми філософії історії все більше розчиняються у філософських системах представників найрізноманітніших напрямів світової філософської думки — як їхні органічні складові. Увага до найзагальніших теорій і методів історичного пізнання змінюється деталізованою розробкою прикладних проблем історичного дослідження. Остання тенденція, наприклад, засвідчується контент-аналізом тематики провідного міжнародного журналу філософсько-історичного спрямування «History and Theory» [392, с. 182–184].

Причини цього явища можуть визначатися по-різному, часто з діаметрально протилежних позицій. Можна вказувати на наслідки загальної невизначеності перспектив розвитку людської цивілізації на зламі тисячоліть в умовах перехідної соціокультурної ситуації Постмодерну. Можна звинувачувати західних авторів у виконанні соціального замовлення на піарівську акцію з обґрунтування повновладного становища західної цивілізації у сучасному світі (О. Панарін). Можна посилатися, як це роблять постмодерністи, на внутрішню логіку філософської думки. Вона буцімто вичерпала класичні метафізичні, «фало-, фоно-, логосцентричні» (Ж. Дерріда) й ідеологічні, у вигляді «метаоповідань» про загальне визволення людства (Ж. Ліотар), інтенції свого розвитку, причому вичерпала саме після того, як стало зрозумілим: спонукуваний штучними, занадто абстрактними філософсько-історичними конструкціями в епоху Модерну (кінець XVIII — XX ст.) історичний процес вийшов з-під раціонального контролю. Цікаво, що для постмодерністів їхній релятивізм і скептицизм є лише виявом «радикального історизму», засобом «деконструкції» зовні визначальних, але насправді історично мінливих структур нашого мислення.

Нарешті, не можна, на наш погляд, забувати й про те, що впродовж двох останніх століть, коли існувала історія як наука (філософія історії та історична наука в їхньому класичному вигляді), сталося безперебільшення «вибухоподібне» розширення обсягів історичного знання: як «ушир», так і «вглиб». «Ушир» це поле збільшилося за рахунок збирання фактичного матеріалу з історії і культури багатьох країн і народів Азії, Африки, Латинської Америки й Океанії, а також успіхам археології у вивченні первісної і ранньочивілізаційної історії людства (лише тривалість останньої збільшилася від 4 до 10 тис. років до н. е.). Розширення «углиб» було пов'язане з удосконаленням методології історичного дослідження, що раніше базувалося виключно на опрацюванні хронік і повідомлень давніх авторів методом «ножиць і клею», за влучною метафорою Р. Коллінґвуда. У сучасному розумінні

предмета історичного пізнання до усталеної й освяченої попередньою тисячолітньою традицією «території історика» необхідно додавати такі пласти і зрізи життя будь-якого суспільства, на які до цього практично не зверталась увага (культурна специфіка, матеріальний устрій повсякденного життя, особливості мислення і світосприйняття). Зрозуміло, що інерційне застосування щодо нового знання старих концепцій миттєво продемонструвало їхню повну або часткову евристичну неспроможність. «Історіографічний вибух» (підраховано, наприклад, що наприкінці ХХ ст. кількість фахівців, які вивчають минуле, перевищує загальну кількість істориків, починаючи від Геродота і закінчуючи 1960 роком) мав своїм наслідком «історію в уламках».

На наш погляд, причини краху класичного філософсько-історичного проекту є дещо глибшими. Історичне пізнання якщо й мало мотив для свого розвитку, то тільки у перманентній взаємозв'язаній *нестачі* — або джерел і фактів, або теорій і методів. Так, постійне кількісне уведення до наукового обігу нової історичної інформації, особливо помітне у ХІХ ст., змусило у ХХ ст. розробляти більш системні, всеохопні підходи до її вивчення, конструювати нові або запозичувати з інших дисциплін (спершу гуманітарних, а згодом і природничих) методи її аналізу. Натомість нові теорії та методи дослідження (наприклад, кількісні) дозволили історичному пізнанню залучити до своєї джерельної бази таку силу нетрадиційних джерел або отримати такі додаткові відомості від уже добре відомих і здавна використовуваних, що наявних теоретико-методологічних засобів історичної реконструкції виявилось, як і століття тому, недостатньо.

Крім того, перевиробництво фактичного знання мало ще один, досить неприємний наслідок — утрату безпосереднього зв'язку з минулим на основі аналізу текстів різноманітних першоджерел: «У нас немає більше ні текстів, ні минулого, залишилися тільки їхні трактування» [2, с. 315].

Далі, вітчизняні й зарубіжні дослідники фокусують увагу на стимулюванні системних трансформацій історичного пізнання через необхідність підтримання балансу історичної науки з іншими гуманітарними дисциплінами. Дійсно, монопольне, всевладне становище «науки історії», про яку з захопленням писали К. Маркс і Ф. Енгельс, швидко скінчилося. Уже наприкінці ХІХ ст. вона, як уже зазначалося вище, змушена була боронитися від зазіхань соціології, пізніше — від інших гуманітарних наук, які швидко інституціоналізувалися в цей період; зазіхань, до речі, не тільки суто теоретичних, але також і практичних, бо йшлося, кінець кінцем, про отримання університетських кафедр, керування академічними установами, контроль над видавництвами та спеціалізованими періодичними часописами. Відповідно до зрос-

тання кількості гуманітарних наук зменшувалися претензії історичної науки: у часи Е. Дюркгейма мріяли про єдину соціальну науку, в період перших «Анналів» — про міждисциплінарний синтез, очолюваний історією, у часи Ф. Броделя — про союз між історією та суміжними суспільствознавчими дисциплінами. Ця гнучка стратегія історії виявилася, можливо, неприємною для гордоців окремих її представників, проте вкрай плідною для її теоретико-методологічного зростання. Для сучасних постмодерністських «історизаторів» так само «продукування історії» включає матеріальні й культурні практики, які простягаються далеко за межі друкованого слова. Знання про такі практики тягне за собою взаємодію з антропологією, культурологічними студіями, соціологією, політичною економією та іншими дисциплінами, які претендують на те, щоб бути чимось більшим, ніж аналізами мови та текстів» [442, р. 246–247]. Нарешті, на ХХ Міжнародному конгресі істориків (2005) багато уваги було приділено обговоренню можливостей «екоісторії» як самостійної дисципліни на перетині гуманітарних і природничих наук про значення й вплив природних факторів (епідемій, клімату, ландшафту тощо) на формування того чи іншого історичного типу відносин у конкретному суспільстві, але, як правило, не європейському й не американському [26, с. 5].

Останнім часом говорять про зміну самої природи міждисциплінарного синтезу. Якщо «інтердисциплінарність» полягала у використанні теорій і методів з інших наук для вирішення внутрішньодисциплінарних питань, то за «*трансдисциплінарного*» підходу сама проблема дослідження не може бути сформульована й вирішена в дисциплінарних рамках будь-якої зі скооперованих наук [300, с. 21].

Як слушно зауважив Г. Уайт, результатом «трансдисциплінаризації» історичної науки стає її десубстанціоналізація: «Це буде цілком «історична» історія, що має за свій об'єкт той або інший аспект «минулого», однак історія потрактована у такій кількості відмінних дослідницьких стратегій, виявлена у такій кількості сторін, що принципово неможливо зрозуміти, про яку саме історію йдеться» [352].

Не слід скидати з рахунку й зовнішні чинники. На долі філософії історії та історичної науки просто не могли не позначитися політичні та соціальні зміни, на які ХХ ст. було багатше за будь-яке попереднє. Дійсно, уже сама по собі соціокультурна динаміка спонукає до посилення роздумів над її змістом. Але особливість історичної ситуації ХХ ст. полягала в її непередбачуваності — принаймні з погляду домінуючої модерної лінійно-прогресистської теорії, забезпеченою позитивістською методологією, як уважалося, об'єктивного дослідження історичної дійсності через репрезентативні першоджерела. Це й спричинило спершу появу альтернативних циклічних, структурно-морфологічних моде-

лей історії. Пізніше з'явилися моделі децентровані і деструкційовані. Сьогодні можемо говорити про відмову від пошуків закономірностей будь-якого ґатунку й рівня узагальнення. У цьому плані логіка розвитку історичної науки прекрасно вписалась у загальну логіку розвитку філософії та науки, яку прийнято описувати за схемою В. С. Стюпіна «класика—некласика—постнекласика».

Зрештою, як зазначає відомий постмодерністський теоретик Ф. Анкерсміт, «...ця нова форма дослідження історії служить прикладом політики деполітизації, з цього погляду її можна було б розглядати власне як копіювання в історичному дослідженні перемоги демократичного індивідуалізму, який ми можемо спостерігати в такій великій кількості західних країн...» [437, р. 159].

Незважаючи на те, що вказані зовнішні чинники дійсно мають під собою підстави, вони насправді приховують найсуттєвішу трансформацію в історії — життя та смерть суб'єкта, який цю саму історію творить, а потім відтворює. Про те, що є історія, було відомо із часів Аврелія Августина. Однак про те, *що* є історія — єдиний, вимірюваний у часі процес, людство довідалось двома тисячоліттями пізніше — у філософії історії Гегеля. У свою чергу, це було б неможливим без ідеї абсолютно-го суб'єкта, здатного у внутрішній єдності мислення зібрати до купи те, що насправді становило собою слабко, а то й зовсім неузгоджене багатоманіття окремих людських життів. Потім прийшла черга К. Маркса з його закликком не тільки пояснювати, але й змінювати людське суспільство на раціональних засадах. Цей заклик був тим більш привабливим, що протягом Нового часу європейська спільнота успішно, як їй здавалось, експериментувала з природою, а з часів Великої французької революції — з суспільством, хоча з помітно скромнішими результатами.

Таким чином, понад два століття цей суб'єкт тримався за історію. Тримався попри всі здобутки природничих наук, які доводили йому ентропійно-хаотичний характер матеріального світу, попри всі досягнення гуманітарних наук, які вказували на його безпорадність у власній сексуальності, свідомості та мові, попри історичну практику з її війнами, революціями, тоталітарними режимами, яка варваризувала людину, замість того, щоб підносити її в матеріальному і духовному плані. Цей суб'єкт уперто чіплявся за безперервну історію, яка гарантувала — рано чи пізно все, що досі вислизало від нього, повернеться під його владу [385, с. 15].

«Постсучасна» людина, розототожнена в численних етнополітичних, соціокультурних і релігійних суб'єктивностях, з незрозумілим минулим і невизначеним майбутнім, утім, більше не відчуває подібної потреби. Адже доступні *технологічні засоби* просторової глобалізації значно досконаліші й простіші, ніж властиві їй *інтелектуальні можливості*

часової глобалізації в історії. Якщо індивідові споріднена якась «інша історія» («мікроісторія»), то лише тому, що вона залишає свій предмет у такій самій самодостатності, як самодостатнє теперішнє людське життя.

Здійснений нами цілісний огляд розвитку світового історичного пізнання від давнини до сучасності укладається в певну схему. Перша половина цієї схеми: «*емпірична історіографія*» — «*рефлексивна історіографія*» античності — *християнська теологія історії*, з якою *продовжують сполучатися прагматично-рефлексивні історіографічні практики*, — *новочасна «філософська історія»* — *класична філософія історії* — близька до запропонованої Г. В. Ф. Гегелем у його «Лекціях із філософії історії». Її друга частина — *загальна, всесвітня історія людства* — *тотальна, всебічна історія різних вимірів людського суспільства* — *конгломерат наративно-оповідальних мікроісторій, пери за все, культурно-антропологічно зорієнтованих, у ситуації «кінця філософії історії»* — суголосна із уявленнями, започаткованими «Критикою історичного розуму» Р. Арона. У такий спосіб ми по можливості продемонстрували всю багатовекторність, варіативність, уривчастість, одним словом, «*ризоматичність*» логіки загальних тенденцій розвитку філософсько-історичного знання. Питання про його співконфігуративність із українською історіософією залишається відкритим. Принаймні до того моменту, коли буде встановлено її *внутрішню «веремійність»*.

Розділ 2 СТАНОВЛЕННЯ ІСТОРІОСОФІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

2.1. «Русь», яка закінчилась «Україною». Історіософські парадокси культури Київської Русі

Розбудова української історіософії розпочинається в надрах філософської культури Київської Русі. Цей факт не викликає сумніву вже з огляду на те, що історіософія, якщо її визначати як проміжне філософсько-історичне формування між історіографією та філософією історії, може формуватися тільки з опертям на відповідну за рівнем теоретичної довершеності конструкцію (у нашому випадку — християнську теологію історії), а ніяк не наскрізно міфологізований язичницький світогляд. Тим-то генеза української історіософії тісно пов'язана з рецепцією християнської філософії з «півдня», себто з Візантійської імперії та почасти Болгарського царства. «Промова філософа» у «Повісті минулих літ» красномовно засвідчує знання русичами її основних догматів, у тому числі дотичних до уявлень про історію світу.

Можливості суто емпіричного рівня історичного пізнання, власної літописної традиції були на той час обмеженими вузькою купкою «книжників» і письменних русичів, що жодним чином не могло задовольнити ідеологічні потреби нової держави, геополітичні амбіції якої навряд чи поступалися розмірам її території від Чорного до Білого морів. Так само були обмеженими теоретико-методологічні засади самого літописання. Хоча, зрештою, мав рацію М. Ю. Брайчевський, який постійно підкреслював, що «у Київській Русі вся оповідна література була історичною... Белетристики з вигаданими сюжетами і персонажами на той час просто не існувало, і давньоруський читач відмовився б сприймати повість, присвячену нереальним людям» [33, с. 456]. Незважаючи на те, що до написання літописів залучалася пристойна документальна база — грецькі житія святих, візантійські хроніки, серед яких перше місце посідав компілятивний руський «Хронограф» творів Георгія Амартола та Іоанна Малали, тексти різноманітних угод, церковні записи, — вони були щедро розбавлені усними переказами — від свід-

чень безпосередніх очевидців (наприклад, 90-річного воеводи Яна Вишатича, про що згадує сам Нестор) до народних легенд (наприклад, про славний подвиг Кожум'яки в «Повісті минулих літ» під 993 роком). Чи не єдиним критичним прийомом літописання було зіставлення різних повідомлень щодо однієї і тієї ж події, наприклад, щодо назви міста Києва — чи то від імені князя, чи то простого перевізника, адже головним своїм завданням давньоруські хронікери слідом за своїми античними та візантійськими колегами вважали «хронографу же нужна есть писати все и вся бывшаа» [54, с. 114]. Іноді самі літописці відверто визнавали брак достеменних відомостей і своїх можливостей писати історію: «Но сий Кий княжаше в роду своем, и приходившю ему къ царю — не свьмы, но токмо о сьмъ вьмы, якоже сказаютъ: яко велику честь приялъ есть от цесаря, которого не вьмъ и при котором приходи цесари» [270, с. 68].

Відтак виникала потреба у більш спекулятивному баченні історії, яке мало б певним чином оминати вищезгадані обмеження. Звідси бере свої витoki історіософія як *правдоподібна загальна схема* історії. Звичайно, на той момент ще не можна говорити про відокремлення теоретичного рівня історичного пізнання від емпіричного, адже це стане здобутком XVIII ст., а лише про їх співіснування — у формі підпорядкування викладу фактичного матеріалу певному колу теоретичних міркувань. Ця синтетична єдність позначалася на повсякденних виявах давньоруської історичної свідомості, у свою чергу, здійснюючи певну рефлексивну роботу над цими виявами, які після того ставали частиною її ідейного змісту.

Однак від початку не слід скидати із шахівниці багатовекторність та різноякісність тих сприйнятих концепцій, що прислужилися як засновок для генези української історіософії. Поряд із ранньою християнською теологією та історіографією історії Августина й Євсевія, візантійська історіографія, як ми вже знаємо, застосовувала власну, дуже специфічну практику історіописання, яку ми визначили як «відносний провіденціалізм». До класичних поглядів на всемогутність Божественного Провидіння вона остаточно повернулася порівняно пізно — наприкінці XI — кінці XII ст. Позаяк структура «Хроніки» Іоанна Малали, яка поряд з історичним твором Георгія Амартола слугувала головним джерелом історичних відомостей, відповідає саме *канону* християнської історіографії — *всесвітній історії* «від створення світу». Там знаходимо нечасті посилання на чи не найпоширенішу в літературі Київської Русі концепцію «Божого гніву» — (кн. 8, 202; кн. 17, III:416–419) у сенсі першопричини різноманітних природних лих і

падінь великих міст і держав, тоді як універсальна надприродна детермінанта рефлексивної історіографії — Фортуна — постає як «мудрий Фортоунь, римський хронограф» (кн. 1, III)!*

Щонайменше рівноцінним виглядає безпосереднє звертання київських книжників до біблійного старозаповітного історизму, найповніше втіленого в пророчих книгах. Останнім часом сучасні дослідники, вважаючи, однак, своїм попередником Д. Чижевського, віднаходять все нові й нові паралелі між застосовуваними в давньоруській літературі історіософськими конструкціями та метафоричними зворотами біблійних текстів: легенда про козарську данину — «от дыма мечь» походить від «мечів обосічних», потрібних, «щоб чинити між племенами помсту, між народами кари, щоб їхніх царів пов'язати кайданами, а їхніх вельмож ланцюгами, щоб між ними чинити суд написаний!» (Пс. 149:7–9); розповідь про відвідини княгині Ольгою Константинополя нагадує відвідини «савською царицею» Соломона в Єрусалимі (2 Хр. 9:1) й прозоро натякає на благословення новій державі від володаря царгородського престолу, який бачився главою усіх християнських народів тогочасного світу [305, с. 24, 27].

Утім, на наш погляд, слід обережно висловлюватися про двоїстість джерел історіософської думки Київської Русі. Твердження про те, що «загальну філософську концепцію історії» у Давній Русі було сформовано на основі *безпосередньо* старозаповітного історизму [34, с. 669], виглядає занадто категоричним. По-перше, маємо вважати релігійний символізм «природною» рисою середньовічного теоцентричного світогляду. По-друге, трактування історичних уявлень Старого Заповіту було далеко не автентичним, а значною мірою «виправленим» новозаповітним християнством.

Проте, на наш погляд, сприйняті з візантійського «Півдня» релігійно-філософські ідеї склали міцний, але не єдиний теоретико-методологічний підмурівок для української історіософії. Добре відомо, що її генеза відбувалася в культурі, яка з XI до початку XIII ст. була просякнута двовірством. Зі свого боку ми намагатимемося довести, що збережена в надрах язичництва міфологічна свідомість та етногенетична пам'ять від самого початку справили на появу й становлення української історіософії суттєвий вплив. З огляду на помітність цього впливу,

* Примітка. Уривки з «Хроніки» Іоанна Малали аналізуються за виданням: Истрин, В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе [Текст] / В. М. Истрин // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. — Петроград, 1915. — Т. 91. — № 2. — С. 19–20; Истрин, В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе [Текст] / В. М. Истрин // Записки Императорской Академии наук. — Сер. 8. Историко-филологическое отделение. — СПб., 1897. — Т. 1. — № 3. — С. 6.

так само як і на неоднозначність рецепції християнської теології історії з «Півдня», виникнення української історіософії в киеворуській культурі пропонуємо розглядати крізь призму концептуальних парадоксів.

Перший парадокс полягав у тому, що *українська історіософська версія християнської теології історії виявилася настільки догматичнішою за візантійську в додержанні її наріжних принципів, що заслуговує на визначення «абсолютний провіденціалізм»*. Це пояснюється, на наш погляд, відсутністю системних ремінісценцій античної загальнокультурної спадщини, хоча окремі, найвизначніші її перлини були відомі на Русі. Існує й інше пояснення цього парадоксу. Обережно назвемо його *партикуляризмом*. Адже і список давньоруських авторів, і корпус відомих текстів, і соціальна однорідність у сенсі приналежності їхньої абсолютної більшості до духовного стану значно (у разі!) вузчі за візантійський, що істотно спрощувало послідовність й уніфікованість змісту власної новоствореної історіософії.

Визначальним теоретичним уявленням про історію вважався «Промыселъ», як його найчастіше називали давньоруські книжники (або безпосередньо Бог). На їхню думку, він постійно справляє на людство закономірний вплив, що, зрештою, певною мірою гарантує настання Царства Божого на землі. Ця закономірність суттєво відрізнялася від притаманних язичницькому світоглядові давніх слов'ян уявлень про Долю як впливову, однак ірраціональну силу: «Долі вони не знають і взагалі не визнають, що вона стосовно людей має якусь силу, і коли їм ось-ось загрожує смерть, захоплені хворобою чи втрапивши в небезпечне становище на війні, то вони дають обіцянку, якщо врятуються, одразу принести Богу жертву за свою душу; й уникнувши смерті, вони офірують те, що обіцяли, і вважають, що порятунок ними надбано ціною цієї жертви» (Прокопій Кесарійський. Готська війна, кн. III, 13) [357, с. 104]. Ці вірування цілком зрозумілі, виходячи з добре відомих релігієзнавцям особливостей язичницького світогляду. Відсутність усталеного пантеону, так само як і культу їхнього вшанування, призводили до того, що давні слов'яни мали справу переважно з представниками нижчого пандемоніуму, які втілювали для них сили природи. Подібно до того, як одні й ті ж природні явища справляють на життя людей суперечливий, іноді протилежний вплив, ставлення переважної більшості представників цього пантеону уявлялося таким самим ситуативним. Не дивно, що, так би мовити, «зворотна реакція» була теж суперечливою й коливалася в досить широких межах — від обрядів ушанування до застосування магічних засобів спротиву.

Нагадаємо, що у Візантії було якраз навпаки — тривалий час концепція «Божого Промислу», сформульована ще на світанку християнської теології історії (Аврелієм Августином), постійно коригувалася констук-

ціями «примхливої Долі». Однак саме поняття «Промислу» та вчення про його участь у земних справах візантійським історикам було відоме.

Плин конкретних історичних подій і учинків людей у літературі Київської Русі найчастіше розглядався в категоріях «Божого гніву». «Поучення про кари Божі», приписуване Феодосієві Печерському й вставлене в «Повість», роз'яснює, що «коли ж котрий-небудь народ впаде у гріх, то карає [його] Бог смертю, або голодом, або наводячи поганих, або посухою, або гусінню, або іншими карами. А якщо ми вчинимо покаяння, то в ньому Бог нам [і] велить перебувати». Серед усіх можливих покарань завжди вирізнялося нашествя іноплеменників, яке протиставлялося «диявольській звабі» братовбивчих чвар. «Послання Никифора...» додає, що такі поневіряння мають спричинити не тільки внутрішнє просвітлення, але стануть найважливішою запорукою наведення зовнішнього ладу, подібно до того, як це зробив Мойсей, покаравши тих, хто вклонявся золотому теляті [375, с. 290]. Адже, як підкреслює у своїх притчах Кирило Туровський, покарання безпосередньо людської душі відбудеться тільки після загального воскресіння в процесі Страшного суду. У цілому вбачання в Господеві грізного судії типове й для тогочасної західноєвропейської культури. Воно близьке до старозаповітного розуміння Єдиного Бога, який, за даними здійсненого нами фрагментарного контент-аналізу старозаповітних книг Біблії, не менш як удвічі частіше виявляє свій «гнів», аніж демонструє «милість»!

Так само вчення про «Божі кари», очевидно, сягає подій книги Виходу. Однак конкретний перелік десяти єгипетських кар не збігається з переліком Феодосія Печерського. Нашествя поганих теж згадується кілька разів у Старому Заповіті (Суд 3; 3 Цар 8; 4 Цар 13; Ездр 5) як прояв Божого гніву, але в декількох різних історичних контекстах. Ми знайшли й згадку про диявольську звабу (1 Пар 21:21), проте не сполучену із братовбивством і поза вченням про «Божі кари».

Якщо історична свідомість Давньої Русі в усіх своїх виявах залишалася в цих теоретичних міркуваннях послідовною, у візантійській історіографії концепція «Божого гніву», як і вчення про «Божий Промисел», постійно застосовувалася вибірково. Наприклад, розповідаючи про укладання ганебного для гідності візантійців миру з болгарами, історик Теофан у «Хронографії» пише: «Тоді василевс був змушений укласти з ними мирну угоду, погодившись, на сором ромейв, сплачувати їм щорічну данину *через безліч гріхів* (Курс. наш. — К. К.)... Але [василевс], увірувавши, що трапилося це з християнами за промислом Божим, розсудив по-євангельськи й уклав мир». Натомість патріарх (!) Никифор у своєму «Бревіарії», до речі, теж досить відомому

на Русі, відгукнувся про цю незвичну подію так: «Імператор... змушений був укласти з ними договір про сплату данини» [406, с. 62, 162].

Для здійснення своєї волі Господь використовує людей, даючи їм певну свободу дій, однак у чітко накреслених Ним межах. Так діяв, зокрема галицький князь Роман, який «одолвша всьмъ поганьскымъ языкомъ, ума мудростію ходяще по заповьдемъ Божіимъ» [54, с. 77]. Не менш відоме протиставлення «Ізборником» 1073 р. «вазні» (щастя, долі, випадку) ідеї Божественного Промислу. Воно також доводить, що з активного співтворця власного життя і світу в цілому людина перетворилася в системі світоглядних координат християнської киеворуської культури на пасивне знаряддя Вищої Сили. Навіть «спанье есть от Бога присужено полудне. Отъ чина бо починаеть и зврь, и птици и чельовци» [280, с. 464].

З огляду на абсолютність божественного Промислу культ Божого обранця невідомий книжникам Київської Русі. Для них зразком такого обранництва був «благовірний князь Святослав Юрійович», тому що «од рождення і до змужіння була йому недуга люта, а такої недуги просили собі у Бога святіі апостоли і святіі отці... Отак же і той воістину святий Святослав [був] Божий угодник, вибраний з-поміж усіх князів: не дав йому Бог княжити на землі, а дав йому царство небеснее» [149, с. 311]. «Повість минулих літ» містить навіть кілька спеціальних інвектив (наприклад, під 1110–1111 рр.) щодо безпосереднього втручання ангелів у події земної історії.

За точним висловом «Ізборника» 1076 року, який повторює слова апостола Павла (Рим. 13:4), «князь бо есть бжиі слоуга къ члвкомъ». Недарма шановані на всій Русі мученики Борис і Гліб загинули у розбраті саме через те, що мали той самий «страх Божий» й виявилися цілком безпорадними перед збурюваним дияволом старшим братом Святополком. Натомість вони стали носіями надприродної сили, здобутої через нехтування земною могутністю — «вама бо дана бысть благодать», саме завдяки якій вони зробилися святими заступниками Руської землі: «Всего меча бранью избавита насъ, и усобычнья брани чюжа сътворита и всьсего гръха и нападения заступита насъ» [320, с. 348].

Уточнимо, однак, що божественне всевладдя відносно людини не означало сліпого фаталізму. Тогочасні богослови розуміли, що ідея абсолютного передвизначення сама по собі здатна звести нанівець будь-які моральні (адже навіть коли хтось бажав утриматися від крадіжки, це було б неможливо) та соціальні (адже тоді матеріально винагороджуватиметься не працьовитість, а випадковий збіг обставин) норми [375, с. 103]. Тому абсолютний провіденціалізм стосовно людини розумівся,

радше, як упровадження ідеї *необхідної необхідності замість випадкової випадковості Долі*.

Показова в цьому сенсі суперечка з представниками тодішньої астрології. Оперта на найдавніші анімістичні уявлення й одночасно «позанаукову», за сучасним визначенням, античну традицію, астрологія набувала в давньоруській культурі помітного значення тією мірою, якою анімістичні культури сусідили із культурами вищих божеств до масового хрещення Русі та християнською релігією упродовж періоду *відвертого двовірства* XI–XIII ст. На думку релігійних книжників, наприклад Іоанна, екзарха Болгарського, у його «Шестодневі» зірки лише вдавано вищі за людей, по-перше, тому що люди здатні розумом опанувати й передбачати циклічність їхнього руху, а по-друге, розташування зірок на небі завжди підкоряється верховному задумові Творця. Цей рух існує для того, щоб ми зрозуміли — людське життя подібне до кола, яке обертається, і що воно повернеться до того самого знаку буття, тобто праху, з якого ми були взяті, й на який ми знову обернемося [375, с. 99].

Згідно з цими пріоритетами, різноманітні природні знамення розглядалися завжди як вияв виключно Божественного «гуманізму»: щоб той, хто пливе по воді, побачивши вітер, уник біди, і щоб землевласник, знаючи про настання холоду, встиг обробити землю [375, с. 103].

У літописах повідомлення про різноманітні природні катаклізми, на наш погляд, також виконували певні службові функції: підкреслювали всевладдя Бога як пана людей і стихій, виступали нагадуванням про постійність Його піклування про події людської історії. Щоправда, як неодноразово («Повість минулих літ» під 1064, 1113 роками) зазначав літописець, знамення в небі, або в зорях, або в сонці, або птахами, або іншим чим не на добре буває, а знамення такі на лихо бувають: це або провіщення війни, або голоду, або смерті. До того ж про втаємничений зміст цих пересторог навіть читач мав здогадуватися на власний розсуд.

З іншого боку, робився наголос на тому, що необхідність надприродного втручання завжди зумовлюється вільним вибором людини між добром і злом. Наприклад, лише після того, як великий київський князь Володимир I Святославич «отвержесе всея диаволи льсти, и прииде от тмы диавола на свьтъ съ чады своими, приде къ Богу», стало можливим масове охрещення Русі — «и Бог сътвори хотение его» [263, с. 318]. Навпаки, князь Ярослав Святополкович 1123 року під час однієї із численних тодішніх чвар, обложивши місто Володимир, безславно й безглуздо загинув у засідці «через велику гордість його, тому що не мав на Бога надії, а надіявся на безліч воїв» [149, с. 180]. Так само татаро-монгольське нашествя «но гордости ради и величания

руських князь попусти Богъ сему быти. Беша бо князи и храбры мнози, а вы окоумны, и мнящесе своєю храбростию съделовающе. Имьяхуть же и дружину многу и храбру, и тою величающеся» [196, с. 108]. Тож, як бачимо, масштабність покарання уявлялася залежною від ступеня поширення гріха.

Інший приклад. Хоча всі персонажі давньоруського літописання у той чи інший спосіб визнавали утаємниченість божественного Промислу, всім було очевидно, що Бог завжди допомагає тим християнам, які не запламовані смертельними гріхами. Так, 1184 р. «Богъ вложи въ сердце Святославу, князю киевському и великому князю Рюрикови Ростиславичу ... пойти на половць». Незабаром вони «примше от Бога на поганья побьду и возвратишася восвоися съ славою и честью великою». Коли ж наступного року новгород-сіверський князь Ігор намагався здійснити такий самий похід, не зважаючи на попередження у вигляді затемнення, його спіткала невдача. І тільки тоді князь зрозумів, що дійсною причиною цієї невдачі були його гріхи: «Азь по достоянью моему восприяхъ побьду от повеления твоего, владыко Господи, а е поганьская дерзость обломи силу рабъ твоихъ» [195, с. 244].

Як зазначив у своєму «Молінні» Данило Заточник, навіть таємниця божественного Промислу мала певний раціональний сенс: «Всякъ бо чельовкъ хитритъ и мудритъ о чужий бьди, а о своей не можетъ смыслити. Злато *искушается* огнемъ, а чельовкъ напастьми», простіше кажучи, створення сприятливих умов для «довічного повернення» Божого гніву з усіма його негативними і позитивними наслідками.

За нашими спостереженнями, Бог «вкладав у серце» можновладців спершу виключно військові наміри: у Галицько-Волинському літописі кілька разів зустрічається згадка про божественну «підказку» щодо більш креативних учинків, наприклад, заснування міста Каменця 1277 року. У Києво-Печерському патерику зазначається, що «благоволи Богъ възложити на сердце благовьрному великому князю Ярославу» наставити Іларіона митрополитом у святій Софії [148, с. 318]. Оповідання про сумну долю невдах-будівничих Вавилонської вежі, наведене на перших сторінках «Повісті...», демонструвало зворотний бік — приреченість тих, хто збирався розпочинати будь-яку справу без Божого дозволу.

«Укладене в серце» провіщення будувати храм в Єрусалимі також знаходимо в Старому Заповіті (Єздр 7:27). Щодо інших випадків припускаємо паралель із риторичною промовою василевса Юстина II для свого наступника Тиверія I (VI ст.), який підтримав спадкоємця обіцяною, буцімто Господь принагідно вклатиме в серце імператора правильні підказки. Ця промова, вперше згадана у «Хроніках» Феофана,

міцно увійшла до складу наступних історичних творів з IX ст., деякі з яких були відомі й на Русі.

Цікаво, що згідно з повідомленням «Повісті минулих літ», князь Володимир надумав спорудити кам'яну церкву святої Богородиці приблизно 991 року без будь-якого внутрішнього спонукування чи зовнішнього знамення. Словом, абсолютний провіденціалізм досяг своєї повноти тільки у XII–XIII ст., у період остаточної перемоги християнства над язичництвом у тривалому двовірному протистоянні.

Нарешті, утаємниченість божественних намірів згадувалася лише тоді, коли літописець не мав розуміння земних причин того чи іншого явища чи події, однак не міг підігнати їх під категорію надприродного «дива», оскільки ті здавалися занадто буденними з погляду здорового глузду. Так сталося у випадку з містом Холм, чи не єдиним серед давньоруських поселень, яке зберіг Бог од безбожних татар 1241 року.

Таким чином, у киеворуських історіософських уявленнях Бог скерував дії людей за своєрідним принципом «бумеранга»: добро породжує добро й навпаки. У такий спосіб оцінювалося кожне діяння людини, і кожне діяння справляло певний вплив на її власну долю й долю інших людей. Ця невідворотність та механістична детерміністичність, притаманна й іншим давнім культурам (згадаймо індійську Карму), в очах тогочасних мудролюбів мала переважно етичну спрямованість, яку автор пізнього «Життя Олександра Невського» сформулював: «*Не в силах Богъ, но въ правдъ*» [114] (порівняймо канонічний Синодальний переклад Біблії: Прем. Сол. 12:16 «Ибо сила Твоя есть начало правды»). Крім того, вона спонукала людей до зразкового виконання своїх обов'язків, а в сучасному розумінні засвідчувала переважання групового первня над індивідуальним. Тому найвищою чеснотою проголошувалося таке: «Страхъ Божий имъйте выше всего, — повчав спадкоємців великий київський князь Володимир II Мономах. — Оже бо язъ от рати, и от звъри и от воды, от коня спадаеяся, то никтоже вас не можетъ вредитися и убити, понеже не будет от Бога повельно. А иже от Бога будетъ смерть, то ни отецъ, ни мати, ни братья не могутъ отъяти...» [280, с. 462, 470]. За тогочасними уявленнями, культивування цієї чесноти всіляко сприяло виконанню людиною своїх соціальних функцій. Так, «блаженный же князь Володимеръ всимъ сердцемъ и всею душею Бога возлюби и заповеди его взыска и схърани. И вся страны боахуса его и дары ему приношаху... Идеже идяше, одолеваше» [263, с. 322].

Простим людям дозволялося демонструвати своє ставлення до того чи іншого прояву Божої волі лише через вияв своїх почуттів, скажімо, радіти із приводу сходження на княжий престол когось із представників роду нащадків Володимира I Святого або сумувати через зем-

ну смерть когось із популярних представників князівських династій. Проте більш прискіпливий аналіз змісту літописів засвідчує, що доволі часто прояви божественної волі збігаються зі сподіваннями людей. Наприклад, згідно з Київським літописом, так сталося під час вигнання «лихого, і пронирливого, і погордливого дурисвіта, облудного владики» Федорця з Володимира й усієї землі Ростовської. Виводячи моральний присуд із цього випадку, літописець красномовно зазначає: «Усякий-бо дар із неба йде, од тебе, Отця всесвіту, і кого благославлять люди на землі, [той] буде благословен, а кого прокленуть люди, той буде проклят» [149, с. 300].

У з'ясуванні взаємовідносин між Богом та людиною давньоруські книжники виглядають істотно принциповішими за своїх візантійських колег, які відродили біографічний жанр і значною мірою посунули ним хрестоматійні жанри «церковної історії» (всесвітньої історії від створення світу чи заснування Риму або звичайної «хроніки») на задній план. Натомість візантійський історик Теофан розповідає, як скинутий із престолу Юстиніан II потрапив у негоду. Під загрозою смерті він вислуховує молитовне звертання слуги, який благає його в ім'я їхнього порятунку принести обітницю не карати нікого зі своїх ворогів, і відповідає: «Нехай втопить мене Бог на цьому місці, якщо я помилую когось із них!». Зрештою, Юстиніан II таки обійняв престол удруге, удруге є був із нього скинутий і страчений... [406].

Майже протилежними виглядають екзистенційно-етична забарвленість творів мислителів Київської Русі й етично-естетичне підґрунтя підходів візантійських інтелектуалів. Останні писали в близьких до античного розуміння категоріях «ладу» та «гармонії», які виникають через «чеснотливе» виконання соціальних обов'язків усіх членів державного організму, починаючи від «голови» — василевса-імператора. Натомість книжники Київської Русі — і це чи не єдина компонента, в якій вони відходять від ригористичності власного сприйняття християнського провіденціалізму, — обстоюють думку про те, що простого коригування повсякденного життя відповідно до моральних (божественних) приписів, замість його повного підпорядкування, залишеного для небагатих позначених найвищою «святістю», цілком достатньо, аби постійно відтворювати визначений Богом лад.

З наведеного вище аналізу випливає, що абсолютний провіденціалізм киеворуської доби означав *не цілковите виключення, а тільки підпорядкування природних пояснень надприродним* щодо сутності історичного процесу та його рушійних сил. І це при тому, що ми постійно доводили конкретними прикладами, якою мірою книжники Київської Русі виявлялися послідовнішими й прискіпливішими за візантійських

інтелектуалів у додержанні «літери» християнської теології історії. Але саме через своє епігонство їм помітно бракувало детерміністичності у викладі причин і наслідків тих чи інших історичних подій, об'єктивності та діалектичності в оповіданнях про тих чи інших дійових осіб.

На розглянутому теоретичному тлі, яке інакше як «навколофілософським» і не назвеш, дороговказом для історичної свідомості Київської Русі поставало знамените запитання укладача «Повісті минулих літ» Нестора: «Звідки пішла Руська земля і хто в ній почав спершу княжити?». На думку численних дослідників, саме воно й унаочнювало незвично самостійний (як на той час) характер цієї свідомості. Приймаючи в цілому цю тезу, все-таки дозволимо собі стверджувати, що її зміст був істотно багатоманітнішим.

Отже, підходимо до визначення другого парадоксу генези української історіософії в киеворуській культурі. Цей **другий парадокс** ми вбачаємо в тому, що *українська історіософія виникала у формальному відході в загальносвітоглядних і загальноісторичних поглядах якнайдалі від язичництва через надміру догматизоване впровадження християнської теології історії з одночасним відновленням язичницького етногенетичного принципу централізації своїх уявлень навколо історії рідної землі.*

У Несторовому формулюванні, з одного боку, стикаємося із трансформацією більш давнього язичницького архетипу (аж до відгомону тотемізму!) про єдність і божественність свого народу, яка походить від спільного першопредка. Щодо «русів», справедливо нагадує Л. Филипович, образ цього першопредка еволюціонував від менш розвинутих (наприклад, хрестоматійних «Дажьбожих онуків») до більш досконалих форм уособлення трансцендентного. Утвердження генетичної залежності етносу від божественних сил сакралізувало народ, об'єднувало в міцну спільноту навколо ідеї божественної та кривної спорідненості [374, с. 14]. Проте в передхристиянській міфології давніх слов'ян важко виопуклити ідеї етнічної чи соціокультурної вищості, які перебувають буквально на поверхні старозаповітного віровчення або античного світогляду. Не знайдемо їх і в значно пізніших історіософських концепціях (наприклад, у «Книгах буття українського народу» М. Костомарова). Від початку ця обставина, на наш погляд, почасти пояснювалася остаточно невідсепарованістю «дідичної» історії від загальної священної історії людства.

Початковим моментом історії рідного краю від «Слова про Закон і Благодать» митр. Іларіона давньоруські книжники, безперечно, вважали масове хрещення 988 року за сучасним календарем. Відповідно до системи тодішніх світоглядних координат, воно знаменувало завершен-

ня формування цілісного християнського космосу, спрямованого, на відміну від мінливого світу Закону, до вічної божественної Благодаті. Тож *volens-nolens* досі замкнене в просторово-часовому циклі природного історизму й наріжної соціальної опозиції «свій—чужий» коло міфологічної свідомості певної кривно-спорідненої спільноти розмикалося. Ставало можливим універсальне територіальне сприйняття «Русі» як єдиного народу в єдиному державному організмі в рамках єдиного християнського універсуму. Це засвідчують усталені стилістичні звороти на кшталт «вся земля Руська», якими рясніють до кінця XIII ст. і загальноруська «Повість минулих літ», і більш регіональні за своїм викладом Київський літопис і Галицько-Волинський літопис. Це й дозволяє Д. Лихачову постійно твердити про «монументальний історизм» давньоруської історичної думки, її здатність бачити «Руську землю» ніби з великої відстані, вільно переміщуватися в описах подій з одного часового й просторового локусу в інший [212, с. 12]. Звернемо увагу, що поняття «Русь» змістовно навантажене в звичний для середньовічного світогляду спосіб — як «земля/територія», на відміну від модерного підходу як «нації—держави», про що йтиметься в наступних підрозділах.

Уособленням безперервності історії та цілісності території виступала єдність князівського роду — «държати родъ ихъ княжение». Цим принципом недвозначно вмотивував убивство Аскольда й Діра варяг Олег: «Вы нѣста князья, ни роду князя, но азъ есмь роду княжа». Найвищий владний авторитет київського столу зумовлювався генеалогічною тривалістю правлячої від Кия династії. За візантійськими зразками, правитель уважався носієм абсолютної влади — «и единопержецъ бывъ земли своей», як назвав Володимира митрополит Іларіон у своєму «Слові». Так само за візантійськими догмами, здобуття найвищої земної влади описувалося в термінах Божественного передвизначення. За повідомленнями Галицько-Волинського літопису, Данило Галицький «вънець великого князя отъ Бога пріа». Точніше, зробив він це після формальної згоди Церкви [54, с. 116]. Але цей пасаж відповідає порівняно пізнім підходам — XIII століття — вимушеній «симфонічності» у взаєминах між світською та духовною гілками влади в умовах певного послаблення позицій першої та посилення другої. Крім іншого, він цікавий як одна з низки ідеологічних інновацій, покликаних вивищити Галич у політичній структурі Русі, незважаючи на те, що столиця Галицько-Волинського князівства автентично не сподобилася, услід за Києвом і Новгородом, сакрального титулу «Богоспасаемої». Адже вже зі вступного фрагменту ГВЛ дізнаємося про «державего бывша всем Роуской земли, князя Галичкого», яко «цесаря в Роуской земли». Однак від початку XIII ст., коли головний «стіл» Руської держави пос-

лабився настільки, що повторив земну долю Єрусалиму, неодноразово розорюючись під час боротьби за владу із сусідніми князями, галицькі історіософські претензії набули істотно жвавішого характеру. Татаро-монгольське нашествя, яке поклато край єдності Русі, змусило у подальшому задовольняти ці претензії на регіональному рівні.

Прикметно, однак, що родовід руських князів найчастіше розпочинався хрестителем Русі князем Володимиром I Святославичем. Про нього згадується у більшості тогочасних джерел різноманітних жанрів. У першу чергу, в таких красномовних назвах структурних частин літописів, як-от «Початок княження в Києві князя великого Юрія, сина Володимира Мономаха, внука Всеволодова, правнука Ярославового, праправнука великого Володимира, що охрестив усю землю Руськую» (Київський літопис); релігійних творах (Киево-Печерський патерик); творах художньої літератури («Слово о полку Ігоревім»).

Однак двоїстість первнів української історіософії відразу позначилася на тому, що в її киеворуських формоутвореннях у добре відомій усьому тодішньому християнському світові ідеї божественного походження влади правителя підкреслювався божественний характер не самої верховної влади, а її наслідування. Так робить, зокрема Іларіон у своєму «Слові» щодо сина князя Володимира — Ярослава-Георгія. У цьому дослідники вбачають киеворуську особливість цієї теорії [407, с. 152]. Можемо стверджувати: якщо в сусідній Візантії підкреслювання шляхетності походження й давності роду пояснювалося суто соціальними чинниками — зміною політичної еліти та необхідністю «аристократизації» нових сил у центральній владі, то на Русі зовні схожий процес зумовлювався, найперше, впливом язичницького світогляду, де «держава» уособлювалася не конкретною персоною, а безособовою силою роду. Вочевидь, митрополит Іларіон, перший «русич» на митрополичій кафедрі, зберігав деяку суголосність із цими переконаннями.

Але вбачаємо й ремінісценції іншої крайності — задогматизованої до рівня абсолютного провіденціалізму християнської теології історії. Звернімося до нарації про вбивство святих новоявлених мучеників Бориса і Гліба в «Повісті минулих літ». Тут привертають увагу такі обставини. По-перше, літописець, посилаючись на пророка Даниїла (5:21), підкреслює абсолютну *довільність* Божественного призначення поза будь-яким зв'язком із харизматичністю обраної особи; по-друге, він підкреслює *абсолютність* Божественного рішення, протиставляючи його підступному задуму братовбивці Святополка, спокушуваного дияволом. Нарешті, в автора «Повісті» вибір доброго чи поганого правителя задалегідь визначається Божим ставленням до тієї чи іншої

землі й відповідно має своїм наслідком або винагородження гідних, або покарання винних.

Натомість, попри свою першість у формулюванні історіографічної версії теорії божественного походження самодержавної влади, візантійці дотримувалися протилежних поглядів. Імператор Іоанн Комнін у передсмертній промові, викладеній його сучасником Микитою Хоніатом, наголошував, що всі земні справи завжди погоджуються відповідно до здібностей правителя, від якого в першу чергу залежить, йтимуть вони добре чи погано [394, с. 55–56].

Третій парадокс ми бачаємо в такому. *Мислителі Київської Русі намагалися переповісти походження та язичницьку історію «Русі» у термінах християнської теології історії.*

Немає сумнівів у тому, що киеворуські митці розглядали «дідичну історію» як невід'ємну складову всесвітньої священної історії людства. Недарма для укладачів літописних пам'яток, які дуже часто плутались у різноманітних поширених тоді стилях літочислення (так само як поміж березневим, ультраберезневим і вересневим стилями початку нового року), найприйнятнішим залишалося старозаповітне відрахування «від створення світу». З нього розпочинається перше хронологічно визначене повідомлення «Повісті минулих літ», згодом воно стає вже узвичаєним, доконаним способом хронологічного впорядкування значущих подій. З тієї самої причини цілком органічними виглядають притаманні давньоруському літописанню численні паралелі із всесвітньою історією. Хоча такі аналогії проводилися частіше зі священною старозаповітною історією, але не бракувало й цілковито земних порівнянь.

Така потреба, вочевидь, була даниною майже бездоганній догматичності киеворуського трактування християнської теології історії. Вона примушувала руських книжників уперто відтворювати історіографічний жанр безперервної священної історії «від створення світу», напівзабутий візантійськими письменниками з їхньою прихильністю до «історій царювань» сучасних їм монархів. Непрямим доказом цієї тези може слугувати доля Галицько-Волинського літопису. Побудований за подібною схемою — із декількох змістовних фрагментів, присвячених правлінню галицьких князів — він, зрештою, був штучно перекомпонований і хронологічно перерозподілений у зведеному т. зв. «Літописі руському», і в цьому вигляді зберігся до нашого часу.

Спадковість декількох представників князівського роду була явно неспівмірною з універсальним територіальним сприйняттям «Русі» як єдиного народу в єдиному державному організмі в рамках єдиного християнського універсуму та недостатньо вагомою для виконання функції зовнішньополітичної легітимізації Давньої Русі. Справді, пе-

ред Володимиром давньоруська література XI ст. знала переважно його діда — «старааго Игоря» [238, с. 42], чітко окреслюючи межу тодішньої актуальної історичної пам'яті — термін життя двох-трьох поколінь.

Питання про «історичність» киеворуської історії вирішувалося не відразу — у декількох різножанрових і в різний час створених творах. Вони добре відомі: «Слово про Закон і Благодать» митр. Іларіона, «Андріївська легенда» щодо самодостатності й оригінальності київського християнства завдяки його походженню від апостола Андрія й «Яфетична генеалогія» з «Повісті минулих літ» — «бысть языкъ словенскъ, от племени же Яфетова». Одначе, як на нас, доречно спробувати проінтерпретувати їхній ідейний зміст як оригінальну, а головне — цілісну історіософську концепцію на основі специфічної киеворуської версії християнської теології історії — абсолютного провіденціалізму.

Замість княжого роду носієм тяглості, вже не тільки кривно-територіальної, а й духовної — релігійно-місійної, постав новонавернений у християнство народ. Це було зрозуміло і з погляду збереження «вічових» елементів у суспільному устрої Давньої Русі, і в контексті євангельського універсалізму. У неофітських щодо християнства культурах його особливо активно пропагували як ідею рівних можливостей морального самовдосконалення перед Богом: «Нема ані геллена, ані юдея, обрїзання та необрїзання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христе» (Кол. 3:11).

Як вказував митр. Іларіон, «Богъ христанескъ... вся языки спасе Евангелиемъ и крещениемъ, въводя а въ обновление пакибытия, въ жизнь вьчнуню»; однак «нъ ново учение — новы мьхы, новы языкъ!». Проте таке піднесення нових народів знаходить своє задовільне пояснення на тлі провіденційного вчення про Божі карі, коли попередні носії священної монотеїстичної традиції мали зазнати покарання за власне релігійне свавілля: «Не могъше бо закона стьня удержати, но многажды идоломъ поклонявшесе, како истинныа благо дьти удержать учение». Тільки після відповідного покарання («и законное езеро пръсьше»), «въра бо благодьтнаа» до «нашего языка рускааго доиде», що мало означати завершення поширення християнства («євангельськыи же источникъ наводнився и всю землю покрывъ») і тріумф священної місії «русів».

Виконання «Руссю» свого священно-релігійного призначення було, на думку митрополита Іларіона, винагороджене зростанням її суто світського авторитету: «Руськъ яже вьдома и слышима есть вьсьми четьрьми конци земли» [238, с. 44]. Показово, що саме ці, суто «земні», уявлення знайшли підтримку й у візантійських джерелах. Негативні

оцінки, спричинені розбишацькими набігами й балканськими війнами перших давньоруських князів, зрештою, у джерелах від XI ст. поступилися визнанням Русі як необхідної ланки світового порядку [109, с. 138]. Не дивно, що митрополит-«грек» у «Посланні Никифора...» про пост до Володимира II Мономаха наважується санкціонувати великокнязівську владу її кривим зв'язком із правлячим домом Візантійської імперії [376, с. 289]. Століттям раніше, в часи правління Македонської династії (867–1056), зухвалий шлюб князя Володимира із принцесою Ганною викликав справжній культурний шок, а ось в часи правління династій Дук, Комнинів, Ангелів (середина XI — початок XIII ст.) матримоніальні стосунки між Візантією та Руссю узвичаїлися.

Якщо ж пристати на думку Д. С. Лихачова про те, що «Андріївська легенда» була внесена у літопис спершу штучно — за наполяганням Володимира II Мономаха, родина якого запозичила культ цього апостола з візантійських імператорських кіл [213, с. 170–171], то концептуальна схема киеворуської історіософії набуває завершеності, а процес її створення — послідовності. Уявлення «Слова про Закон і Благодать», легенд про Андрієве благословення Русі та походження її «язиків» від біблійного прародителя Яфета постають взаємодоповнюваними й повною мірою відповідними християнській концепції всесвітньої історії «від створення світу» та суголосними з духом панівної для візантійського різновиду християнської теології історії ідеї ієрархічного упорядкування «світу-космосу»: *біблійний народ із племені Яфета спершу освячується первнями християнства, а потім його поширення й остаточній перемозі в світі кладе край. Так постала «руська» історія — така ж давня, наче сам світ, така ж благодатна, наче історія інших народів.*

Але взаємні перверсії догматів християнської теології історії та «руської» культурної пам'яті на тому не скінчилися. Потенційно в історіософських поглядах русичів проглядається посилання на значно більше — на *translatio* центра Божественної Благодаті від Єрусалима в «горній» град Київ. Недарма із 100 слів, які складають Андріївську легенду, сім — слово «гора». У половині інших випадків застосування цього слова в «Повісті минулих літ» воно стосується саме столиці Руської землі [88, с. 359]. Це одвертий натяк щодо «міста Єрусалиму, Твоєї святої гори» (Дан 9:16).

Зваживши на архітектурні рішення столиці Київської Русі — і храм Святої Софії, і Золоті ворота — можемо говорити також про претензії на рівність Києва з Константинополем не тільки в духовній, але й політичній сферах. Цікаво, що ця алюзія виявилася правильно зрозумілою не тільки русичами, але й іноземним авторам, які у своїх записках пос-

тійно згадували відповідні паралелі, не вбачаючи в них ніякого перебільшення (Адам Бременський)!

Власне кажучи, знову спостерігаємо формальне дотримання догми — цього разу візантійської історіографії у вигляді постійного зіставлення двох «Римів», підкреслення спадкоємності військової могутності, всесвітньо-історичної значущості власної імперії, але з доданням нової функції — використання цієї могутності для християнського місіонерства. Водночас киеворуська література зверталася до старозаповітніх месіанських сподівань на Єрусалим як на духовну та політичну столицю світу (Іс. 60), а його найближчим наступником уважала саме «матір міст руських». Іншими словами, переінакшувала первинний зміст цієї догми, залишаючись у межах християнської теології історії. Такий підхід, очевидно, здавався киеворуській історіософській думці значно конструктивнішим і прийнятнішим, ніж більш агресивний варіант насильницького захоплення і змушеного шлюбу, випробуваний «Корсунською легендою».

Таким чином, зрештою, Русь задекларувала не тільки провідне місце в евангелізаційно-місійному процесі, але (ймовірно, під приводом забезпечення його виконання) також поставила завдання щодо геополітичної першості, встановивши свою «Велику Історіософську Мету».

Констатуємо **четвертий парадокс**: *книжники Київської Русі свідомо, через «старозаповітний історизм», себто дотримуючись догматичних рамок християнської теології історії, намагалися позбутися поєданого із ним візантієцентризму, оскільки той відразу вступив у протиріччя з «монументалізмом» уявлень про свою «землю», вкоріненним у надрах етнічної пам'яті й поширеним на рівні повсякденної свідомості.*

Теоретичного значення для подальшого розвитку української історіософії ця концепція набуває з огляду на перемогу майбутнього над минулим, яке за давньою язичницькою традицією персоналізувалося героями-князями, що «в странахъ многах и победами и крепостию поминаются ныне и словутъ». Між тим, ані в «Слові про Закон і Благодать», ані в інших пам'ятках тогочасної киеворуської літератури не вдається помітити апокаліпсичної напруги, притаманної, приміром, західноєвропейській історіографії часів першого міленіуму (Іоахим Флорський). Щоправда, В. Стависький помічає її в деяких (але не в усіх!) літописах, починаючи від розповідей про битву на Калці, що підкреслюється посиланням на «Одкровення Мефодія Потарського». Буде названа навіть конкретна дата — 6777 рік за старозаповітнім літочисленням (1269–1270) [326, с. 53, 63].

Але в конкретних розрахунках, як ми вважаємо, книжники могли виходити з менш епохальних міркувань. Наприклад, загальним то-посом і східної, і західної середньовічної історіографії було уявлення про використання іноплеменників як «Божого батога». З ним було тісно пов'язане інше переконання — про те, що, виконавши покладені на них завдання, іновірці самі обов'язково швидко зазнають ще гіршого покарання — як на землі, так і на небі. У цих термінах освічені люди Давньої Русі, звиклі до пера, а не до меча, очікували позбавлення від татаро-монгольського іга. Проте невизначеність есхатологічної перспективи зміцнювала значущість теперішнього моменту, наявного стану справ і *зберігала пам'ять* про його витоки, одним словом, консервувала міфологічні елементи в історичній свідомості й історичному пізнанні.

Отже, народження в Київській Русі власної історіософії стало можливим саме через двоїстість сприйняття теоретичних конструкцій християнської теології історії, відповідно до релігійно-культурного феномена двовірства IX–XIII ст. Спершу ми маємо додержання її *формальних* ознак у значно догматичнішому вигляді, ніж це було за візантійських *viri literari*. Потім ідеться про відхід від авторитетних зразків традиції її створення задля *змістовного* переінакшення вселюдського універсалізму на користь історії «Русі», в найкращих традиціях язичницького етногенетизму й типового для дофілософського світогляду егоцентризму. Потім масштаб цієї історії збільшується відповідно до системи координат «священної історії» людства. Зрештою, остання видозмінюється і подається в «руській» редакції. Таким чином, історіософія вироблялася як найзрозуміліший спосіб історичного, культурного самоусвідомлення людини, яка, слідом за Даниїлою Заточеником, іменувала себе представником «землі Руської», міркувала, що «всьм же есть подобень Иордан к рыць Сновьдсьей», себто наївно вважала, що таким чином підноситься до священного універсуму християнської теології історії, а не профанує його.

Водночас центрація навколо створення «вторинних» конструкцій на кшталт «Київ — другий Єрусалим» є ще одним аргументом застосувати щодо новонародженої української історіософії помічене М. Бердяєвим і підтвержене Є. Трубецьким розрізнення [345, с. 243] та позначати її як *місіонерську*, а не *месіанську*. Адже богообраний народ-месія в точному значенні цього поняття тільки один, народів з яким-небудь завданням може бути багато. Припустимо, що із розвитком української історіософії знижений «градус» її месіанічності стимулював послідовне сайєнтифікаційне зростання, тоді як месіанічно забарвлена російська історіософія, навіть у класичний період XIX — початку XX ст., змушена була вигадувати механізми «надраціонального» зближення науки та релігії.

Спроби відшукати уявлення про киеворуську історичну самобутність у річищі священної історії людства в межах християнської теології історії виявила той факт, що вона полягала, за великим рахунком, не стільки у повній і беззаперечній самостійності, скільки в «*українності*». В усталеному на той час значенні «Україна» — окраїнна порубіжна територія, яка перебуває під чийось політичним протектором [341, с. 6], але через свою віддаленість від владного центру та стратегічне розташування відзначена адміністративною та звичаєвою своєрідністю. Так само виплоджена в низці ідейних і теоретико-методологічних парадоксів киеворуська історіософія у своєму абсолютному провіденціалізмі залишалася дотичною до догматів християнської теології історії, однак досить самобутньою в уявленнях про те, що «священна історія людства» проходить не через Константинополь, а через Київ, навантажений величною місіонерською функцією *покласти край* евангелізації світу.

Ретроспективно можна говорити про те, що започатковані в цю добу історіософські уявлення на багато століть наперед визначатимуть провідні підходи до укладання схем відрубної української історії та визначення її прикінцевої мети. Тим часом вони приховували можливості для альтернативних (маємо на увазі секулярних, науково-філософських) рішень у віддаленому майбутньому. Не менш сталою виявиться продемонстрована мислителями Київської Русі «творчість», а не механічність рецепції здобутків світової історичної думки, до якої із часом долучиться багатоманітність центрів запозичення певних ідей, теорій, методологічних засобів.

Загалом генеза української історіософії виявилася суголосною з усе помітнішою в західноєвропейській історичній культурі від XII–XIII ст. тенденцією до зацікавлення власною етнополітичною ідентичністю, позаяк релігійне самоусвідомлення через приналежність до спільноти «латинського християнства» вже стало доконаним фактом. Воно було репрезентоване через підвищення зацікавлення *gesta hominum* замість *gesta Dei* у формі всесвітніх хронік і династійних історій. Останні почали сміливо експериментувати з поєднанням традиційних жанрів священної або церковної історії, з історіями античного язичницького минулого й актуальною пам'яттю про нещодавні найбільш значущі події. Кінець кінцем ця тенденція мала призвести аж у XIX ст. до формування національних історіографій у рамках філософії всесвітньої історії. Спостерігати за подальшою мірою збігу/незбігу ідейної та теоретико-методологічної еволюції української історіософії з лініями розвитку історичного пізнання в культурі країн Західної Європи продовжимо в наступних розділах.

2.2. «Україна», яка розпочиналася «Руссю». Перегони української історіософії в культурі XVI — першої половини XVII ст.

Найбільш промовистою в XVI — першій половині XVII ст. виглядає тенденція до зміни історичної орієнтації. Для більшості соціальних верств тодішнього українського суспільства вона відображалася в переході від самовизначення своєї етнічної території та певних суспільно-політичних форм організації як «Русі» до позначення їх як «України/Малої Росії» з одночасною популяризацією запозиченого з польської історичної думки концепту «(Європейської) Сарматії».

Ця термінологічна плутанина, яка відбулася, до речі, й на європейському сприйнятті країни [413, с. 62], триватиме й надалі, аж до початку XX ст., хоча, звичайно, з іншим змістовим наповненням. Вочевидь, вона відбивала потребу в самоідентифікації для спільноти, яку деякі фахівці (І. Лисяк-Рудницький) називають «ранньомодерною українською нацією».

Пошуки власної ідентичності для цієї спільноти, що відбувалися паралельно до її державно-політичного та геополітичного оформлення, проходили в перегонах декількох підходів, які ми позначаємо так: 1) *князівсько-династійний*, 2) *релігійно-православний*, 3) *козацько-старшинський*. Усі три підходи початково кристалізувалися для обстоювання власних станових привілеїв відповідно до особливостей суспільно-правової системи Речі Посполитої (одночасно виступаючи щодо до цієї системи руйнівним сепаратистським чинником), однак згодом за необхідності набували «загальнонаціонального» значення.

Хоча кожен із цих підходів сам по собі до певної міри розглянутий у літературі, досі поза увагою залишався той факт, що їх становлення і подальше функціонування проходили виключно в процесі постійної контрарної взаємодії. Крім того, творці зазначених підходів мусили оглядатися, крім киеворуської історіософії «Русі, яка закінчилася Україною», на два нових притягальних для них центри духовного тяжіння — московський і польський.

Таким чином, доволі рано визначився своєрідний інтелектуальний трикутник «Південь–Захід–Схід», у межах якого буде рецепіювати настановні теоретичні ідеї та методологічні принципи українська історіософія. Якщо припустити, що ця рецепція буде визначатися не тільки послідовним перенесенням центру ваги з однієї сторони трикутника на іншу, але й паралельним збагаченням, стають зрозумілими її синтетичність, еkleктичність та змістовна альтернативність, прояви яких унаочняють для нас історіософські перегони періоду, що розглядається.

Давно відомо, що наріжним для історичної свідомості Великого князівства Московського XVI ст. було завершення «собиранія» «руських земель» навколо «царственного града Москвы» та їх усебічного «устроения» в рамках новоявленого «царства». У «Казанській історії» цей процес описується як «обновление Руской земли», її повернення до початкової єдності, колись зруйнованої «ярмом и покорением бусурманским»: «Изначала же и сперва едино царство и едино государство, едина держава Руская: и поляне, и древляне, и новгородцы, и полочане, и вольняне, и подолье — то все едина Русь: единому великому князю служаху, тому же и дани даваху, и повиновахуса Киевскому и Владимирскому» [141, с. 256]. Якраз безперервність генеалогії правлячої династії («князи Рустии») стає головною запорукою спадковості влади над територією колишньої Київської Русі. Історичні твори тієї доби — від «Степенної книги» до монументального Патріаршого (Никонівського) літопису — постійно виводять її від Рюрика, іншими словами, всупереч автентичній династичній традиції Київської Русі!

Гідний міжнародний статус відновленій державі, на думку московських книжників, надавала посвята на царство Івана IV Васильовича 1547 року: «И помазанъ бысть святымъ миромъ и вьнчанъ святыми бармами и вьнцем Манамаховымъ по древнему закону царскому, яко же и римстии, и греческие и прочие православнии царие поставляхуса» [141, с. 308]. Уважалося, що цей акт було підкріплено завоюванням Казанського царства, яке нібито повторювало завоювання великим київським князем Володимиром II Мономахом території «Греческого царства» й отримання ним перелічених вище царських інсигнацій. В останньому випадку знову стикаємося з перекрученням реального перебігу русько-візантійської війни 1040-х рр. і штучного прив'язування до них великого київського князя, який правив понад півстоліттям пізніше (1113–1125). Та оскільки бойові дії у підсумку призвели до налагодження нормальних стосунків між країнами й поширення практики династичних шлюбів, власне, знаменували початок нового періоду в міжнародних відносинах, стає зрозумілим, чому цей сюжет був досить відомий східнослов'янській історіографії XVI ст. саме в такому «перверсованому» вигляді [331, с. 112].

У світі ж східного православ'я така подія розумілася як оволодіння джерелом відповідної царської міці [269, с. 171], про що свідчить титулатура новоявленого монарха, в якій він залишається «великим князем» рідної землі, а «царем» може називатися тільки як завойовник відповідних царств — Казанського й Астраханського.

Теоретичним підґрунтям цієї концепції виступила, без сумніву, ідея преемства царств, широко відома зі старозаповітної книги проро-

ка Даниїла, яку в цей історичний період поновив старець Філофей у своїх посланнях про наступництво «трьох Римів». За Е. Кінаном, ідея *translatio imperii* «потенційно є приступною для будь-якої християнської династії після падіння Риму. (Навіть наші американські батьки-засновники скористалися версією, — щоправда, республіканською — цієї ідеї: мовляв, Римська імперія була Першим Римом, Римська республіка — Другим, а Вашингтон — столиця Другої республіки — це Третій Рим...)» [152].

У згаданій системі координат Київ від початку розглядався як певне джерело сили, порівнюване хіба що з міццю двох «Римів». Московські книжники, зваживши, на нашу думку, на недоступність міста для Московського царства, обійшли цю проблему, використавши апробовану Давньою Руссю концепцію мирної трансляції: «И возсия нынѣ столный и преславный град Москва, яко вторый Киевъ, не усрамлю же ся и не буду виновенъ нарещи того, — и третий новый великий Римъ» [141, с. 262]. Однак, на відміну від киеворуських першоджерел, в яких ідея переймання сили (Киевом від Єрусалима) артикулювалася переважним чином символічно, у Москві надали їй практичного змісту, відсунувши властивий середньовічному світогляду символізм на другий план.

З огляду на те, що казанське завоювання явно стимулювало геополітичні амбіції Московського царства, офіційні ідеологи розвинули ідею «Послання» Спиридона та пізнішого «Сказання про Володимирських князів», згадавши про «благородный царскій корень многими лты непременно влечашеся отъ великого Августа, кесаря Римского, обладающего всею вселенною, яко же история поведаеть» [271, с. 2]. Київ дуже швидко випав із ланцюга спадкоємництва царств і почав розцінюватися не стільки як духовна скарбниця, скільки як державно-територіальний спадок. Сусідам Москви, зважаючи, приміром, на мемуари Михайла Литвина, було добре відомо саме про виразну «геополітичну» спрямованість (у сучасних термінах) цих зазіхань [237, с. 53–54]. Додатковими аргументами на користь сказаного можуть слугувати зібрані Е. Кінаном факти: відсутність в церковних і світських будівлях, у назвах та присвятах церков, у написах чи літописних згадках про спорудження ансамблю Московського Кремля у XV ст., так само, як і в його добудовах і перебудовах XVI — початку XVII ст. «натягу чи бодай алюзій київської спадщини». Варто вказати також на абсолютну непопулярність специфічно київських імен серед тогочасної московської знаті [152].

Таким чином, стосовно киеворуської історіософії історіософія московська відіграла подвійну роль. Спершу вона актуалізувала її старовинний конструкт, а потім відмовилася від нього на користь започатку-

вання власної традиції за буцімто більш авторитетним зразком — себто сприймала історіософію Давньої Русі радше формально, ніж змістовно.

Утім, на відміну від більш-менш систематизованої на той час «польської ідеї», яку можна було поділяти або, як це зробили козацькі літописці, перекичувати з готових зразків, державницька ідеологія Москви ще тривалий час не буде остаточно сформованою. До того ж, на початку XVII ст. вона зазнає розхитувальних поневірянь Смутного часу. Тому, попри анонсовану самобутність «третього Риму» та експансіоністські ідейні замаху, московська історіософія ще століття–півтора буде інфільтрувати історіософські конструкції із сусідніх культурних регіонів не менш заповзято, ніж справляти на них помітний духовний вплив.

Зі свого боку, притягальність єдиновірного Московського царства диктувалася поширеними в київських церковних колах поглядами на нього як взірець «руськості» для місцевої етнічної, релігійної та територіальної спільноти. Остання на той час *уже* «не була «Руссю» ні за вбранням, ні за мовою, ні за архетипічними структурами свого мислення» [340, с. 112], однак, додамо, *ще* не стала Україною як чимось самостійним. Адже для її коректного означення обов'язково належало додавати уточнюючі слова, реєстр яких був майже безмежним [341, с. 8] (наприклад, «козацька» або ж навіть «Тульська»). Ось чому ці переконання залишалися панівними, хоча їм уже знайшлася вагома альтернатива.

Донедавна визнання орієнтації на польсько-литовську історіографію вважалося негативним явищем. Однак, на нашу думку, запозичення з неї принаймні, матеріалів з «руської історії», погодьмося, має свій *raison d'être*.

По-перше. Це зумовлювалося критичним станом історичного знання в тодішній Україні. Із цього приводу можемо навести ще раз відому цитату із твору Г. Боплана: «Мені захотілося дослідити історію русів, щоб дещо довідатися про давні часи цих місцевостей, однак намарне, бо, розпитавши кількох найзначніших з-поміж них, я довідався тільки те, що великі і тривали війни, які спустошували їхню землю з краю до краю, не помилювали і їхніх бібліотек, котрі від самого початку винищувалися вогнем» [32, с. 33]. Тому для інтелектуальних діячів цього періоду існувало провалля в історичній хронології, особливо щодо періоду XIV–XV ст. Наприклад, автор Густинського літопису змушений відводити подіям з кінця XIII ст. (тоді уривалося відоме йому давньоруське літописання) до 1597 р. лише 25 сторінок, усього-на-всього 5% тексту, та й то щедро переписуючи інформацію з польських хронік [239, с. 15].

По-друге. Польські й литовські автори, твори яких здобули на українських землях значного поширення, завжди посилалися на «руські

літописи» на рівні з цитаціями своїх західних колег. Так робив і найвідоміший із них — Матвій Стрийковський. Наведення ним численних фактичних подробиць змушує нас припускати його ознайомлення (неважливо, пряме чи опосередковане) із репрезентативним корпусом давньоруського літописання. Наведемо тільки один приклад, який водночас допоможе проілюструвати ступінь «просунутості» ранньомодерної історіографії порівняно з традицією літописної нарації часів давньоруської державності.

Тоді вранці печеніги, гордо вишикувані в бойовому порядку, послали на визначений майдан свого борця, мужа дебелого, широкоплечого, із сильними руками, зросту майже Голафа... Тоді виступив той переяславець з руського війська, парубок малий, але кремезний. Побачивши його, печеніг сміявся з нього та назвав черепахою. Одначе русич сміливо підступив до нього. (Вони) схопилися за пояси; печеніг намагав вагою тіла, русич же силою... Коли розвелися, русич ударив в опасистий живіт печеніга так, що той повалився... Розлючений печеніг схопився (із землі) і з великим гнівом сильно замахнувся кулаком на переяславця, але той спритно ухилився від удару, зіскочивши з місця, а важкий... печеніг, не потрапивши в русича, спіткнувся і впав на землю. Переяславець, прискочивши до нього, не дав йому опам'ятатися і, осідлавши його, почав бити..., доки не витрусив з нього душу на тому майдані.

*Стрийковський М. Хроніка
Польська, Литовська, Жмудська
і всієї Русі (Фрагменти)*

И назавьтрьє придоша печеньзь и почаша звати: «Ньсть ли мужа? Се нашъ доспль»...И выпустиша печеньзь мужь свой, и бь превеликъ зьло и срашенъ. И выступи мужь Володимьръ, и възръвъ печеньжинъ и посмьяся, — бь бо средний тьломъ. И размьривше межи обьима полкома, и пустиша я к собь. И ястася крыпко, и удави печеньжина в руку до смерти. И удари имь о землю.

*Повість минулих літ,
під 993 роком*

По-третє. Представники польсько-литовської історіографії були носіями ренесансного історизму, що вже відповідав ранній стадії становлення «філософської історії» Нового часу, тоді як московське й уривчасте українське літописання продовжували орієнтуватися на християнську теологію історії та історіографію в їхніх давньоруських, як ми з'ясували, майже догматичних шаблонах. У цьому легко пересвідчитися на підставі фрагменту Короткого Київського літопису, в якому йдеться про вбивство татарами митрополита всієї Русі Макарія. Там зустрічаємо й абсолютний провіденціалізм, і вчення про Божі карі: «Сія случися смерть к болшому его мздовозданію, а к нашому наказанію... ино Богу тако попустившо о нем, имиж судьбами своими вестъ, судьби бо его бездна многа...» [170, с. 86].

Натомість в історіографічних працях польсько-литовських авторів ренесансний історизм знайшов своє помітне відображення в пропагуванні «античного», давньоримського походження литовців і намаганні аргументувати цю тезу зіставленням близькості промовляння латинських і литовських слів, у практиці точних посилань на твори інших авторів, у бажанні Еріха Лясоти власноруч пересвідчитися в нетлінності київських святих мощей, зрештою, у критичному аналізі польсько-литовськими інтелектуалами текстів давньоруських літописних нарацій.

Додатковим фактом на користь цього припущення слугуватимуть нам спостереження за співвідношенням категорій «Бог/Фортуна» як рушійних сил історичного процесу. Образ Фортуни (за Н. Яковенко) — у значенні одночасно військового щастя та багатой здобичі — виявився дуже вдалим для висвітлення предмета історіографії:

Історію Вітчизни в ліпший ґрунт поставить:
Князів, вождів змагання, королів прадавніх,
Звитязств також сучасних за Стефана славних
[365, ч. 2, с. 92].

Точніше кажучи, тієї лівової частини предмета історіографії, яка зачіпала військово-політичні події, адже на заслугу можновладцям зрідка ставили також освітлення науками, мудрістю і справедливістю, поважання законів і підданих [365, ч. 1, с. 182 та ін.].

За нашими спостереженнями, Фортуна найчастіше зустрічається саме в польській батальній поезії, особливо (за законами жанру) — у Еріседіоні, «Плачі по князю Михайлу Вишневецькому». Там вона править за вселенський закон, обумовлюючи мінливість цього світу («Що нічого вічного в світі цім немає») і людей у ньому:

Бо від долі — хоч-не-хоч — нікуди діватись.
Їй підвладні королі та князі славетні,
Що багатий, що жебрак, що пані шляхетні
[365, ч. 2, с. 21].

У більшості випадків передбачалася необхідність взаємодії Фортуни із Божим Передбаченням, людськими діями за власним вибором та природними чинниками. Вона описувалася так: «Шляхетному й рішучому мужу пристало зброєю шукати щастя, вірячи в талан, і добиватися свого при сприянні випадку і Божої волі» [365, ч. 1, с. 76]. Така «пропорційність» надприродних і природних чинників, коли, однак, виходить, що Фортуна прихильна до сильних, мужніх і мудрих, також відповідає ренесансному історизмові, наприклад, у хрестоматійному викладі Н. Макіавеллі. Останній, як відомо, вважав, що Фортуна розпоряджається половиною людських учинків, а крім того люди чинять на свій розсуд, маючи лише один принцип: «Мета виправдовує засоби» («Володар», гл. XXIV–XXVI). Власне, цей набір «рушіїв історичного процесу» сповна задовольняв зростаючу потребу тогочасної історіософії та історіографії в проясненні причин та наслідків історичних подій поряд з їхнім художнім описом.

Натомість, як зазначає Іван Туробинський Рутинець:

Знай же, сучаснику: Бог, про якого ти дбаєш невпинно,
Є найправдивий, тому житиме з нами повік.
Небом зірчастим керує усім він за розсудом власним, —
Обширом моря й землі править так само один.
Ми народилися і живемо не зі власної волі... [363, с. 112].

Аналізуючи цю вельми красномовну цитату, зазначимо, що Бог розуміється як самовладна сила, значно могутніша за будь-які природні явища. Відтак знаменитий уривок із вступу до однієї з книг Юрія Дрогобича:

Все у підмісячному світі живе за законами неба;
Нами керують (хто заперечить!) зірки.
Правлять без примусу, а як, бува, настрашать випадково,
Розум підкаже, проте, як ту біду одвернуть [363, с. 39]

постає, радше, виразом особистих астрологічних переконань автора, ніж доказом швидкої секуляризації історичної свідомості тієї епохи.

Людина у такому підході займає щодо Бога підкреслено-пасивну позицію: «Од тебе, Боже наш, одержати милость і на нечестивих мати справедливість», — вказує анонімний творець «Скарги нищих од Бога». Більше того, на думку українських книжників, на відміну від невпевненості «улюбленців Фортуни», чим «смирненніше» поводитиме себе пошукувач тієї Божественної милості, тим певнішою буде його винагорода — аж до *ius divinus* на українську землю:

Прозрін-бо есть дом сей от Бога вначалі,
о чом читай «До римлян» в 99-м зачалі!..
Нині ж Константин, Острозьское княжа,
его же Бог сам ізбра, яко вірна стража [363, с. 254–255].

По-четверте, і це найважливіше. Слід розуміти, що більшість польсько-литовських авторів, у яких робилися концептуальні та фактографічні запозичення, відзначалися прихильним ставленням до України — як до колись могутньої держави, створеної князем Києм. Як засвідчує запис відомої «Хроніки Сарматії Європейської» О. Іваньїні, [після винайдення слов'янської писемності] «починає Русь свої хроніки, кажучи, що були три брати, Щек, Кий, Хорив і сестра Либідь, котрі у них (на Русі) перш за все почали царювати приблизно від створення світу, в 6370 (862) р.» [4, с. 51]. Тепер звернемося до «Хроніки Литовської і Жмойтської», яка посилалася на іншого авторитетного польського автора — М. Стрийковського. Згідно з концепцією цієї «Хроніки», певної мірою «взірцевої» для тогочасного літописання, є «Києв град царственный», «бо всей Росии монархия стародавняя была голова Києв, от Кия княжати заложенная». Хоча свого часу Русь була завойована варягами, які підступно вбили нащадків Аскольда й Діра, скориставшись невдачею їхнього походу на Константинополь, однак таким робом була лише змінена правляча династія [331, с. 111].

Русь мала над литовським народом «зверхность и трибут от них отбирала, а меновите: всь пануючии княжата киевские земель Руской монархии отбиралы от них в дань вьники и лыка на вьровки, а то для недостатку и неплодности земель, котрая еще не была выправна, и абы толко монарха руский свою зверхность над ними оказовал» [396, с. 17]. Тільки «року от Христа 1471, и от того времени царствование Киевское и самодержавное княжение за гръхи человеческия Богу тако попустившу в посмьх таковой прииде» [396, с. 212–214]. Не дивно, що це державне утворення практично добровільно («поддали самих себе») перейшло під провід Польсько-Литовської унійної держави. Остання, таким чином, в умовах гострого всебічного суперництва з новоявленим

Московським царством своє «право меча» підкріпила й авторитетнішим началом — «божественним правом».

Але цей далекоглядний політичний аргумент знайшов у Яна Домбровського у «Дніпрових каменах» ще більш узагальнене трактування:

Тож не буває на світі нічого тривкого; держави
слабнуть щоднини, а з часом хиріють і мруть неблаганно.
Старістю зморений Київ так само, по згубній поразці
Впав, і це місто ослаблене тепер переслідує доля [361, с. 112].

Отже, виходить, що могутня слов'янська держава, яка здавна «і Європу, і Азію вкупі тримала», *закономірно* занепадає і так само *закономірно* потрапляє врешті-решт під владу сильнішої польської корони. Тим-то київський біскуп Й. Верещинський із чистою совістю подавав проект «осадження нового Києва» — одночасно перейнятого легітимністю і величчю славетного минулого, і цілковито інтегрованого в нове політичне утворення. Здається навіть, якщо вірити Д. Наливайку, що польський митець вміло перекручує сюжет, доволі відомий у західних лицарських поемах і романах ще за часів, коли реальна Русь мала перебувати в «татарській пітьмі». Це перекручення вже мало своїх авторитетних прихильників, зокрема М. Меховіту, завдяки трактату якого набуло поширення у країнах Західної Європи [245].

У схожих категоріях розроблялося ставлення до українських козаків: у «старі часи» нечисленне козацьке військо перебувало на королівській службі, пильно охороняло спокій Речі Посполитої, за що законно користувалося правами й привілеями, порівнюваними із шляхетськими. Згодом, коли сповнені гріхами історичні часи споганили звичаї Запоріжжя, чисельність козаків швидко зросла, вони намагалися привласнити собі права старих вояків, хоча замість оборони держави займалися тільки плондруванням її земель [322, с. 89–90]. Тож провадилася політика повернення до попередніх взаємин із козаками, яка спровокувала Визвольну війну.

Між тим, таке прихильне ставлення до самобутньої державності «Русі» не було повсюдним у сучасників. Зокрема Михайло Литвин, спираючись на теорію походження литовців від нащадків шляхетних, хоробрих і войовничих римських родів, стверджував, що їх історія є історією безперервних завоювань сусідніх народів і створення могутньої держави від Жмудського (Балтійського) моря до Понта Евксінського. Тим-то «литва» не тільки не перебувала у васальній залежності від «Русі», а вчинила їй послугу, звільнивши від влади татар [237, с. 38].

Так само для Блеза де Віжінера Русь постає тільки як об'єкт перманентного польського завоювання, починаючи від Болеслава I з 1008 (!) р. до Казимира I, який ще 1342 р. «скинув Русь до статусу провінції, підпорядкованої Польському королівству» [267, с. 62–64], і закінчуючи приєднанням Волині і Поділля в XV ст.

Отже, висновуємо: на відміну від «Східного» центру інтелектуальних впливів, який використовував консервативні теоретико-методологічні принципи християнської теології історії, рецепційні прийоми та концептуальні знахідки киеворуської історіософії, «Західний» центр пропонував більш науково досконалі (на рівні «ренесансного історизму») та фактологічно досить аргументовані погляди на українську історію як самостійну і величну в минулому державу. З цих причин українським інтелектуалам XVI–XVII ст. насправді було доречніше орієнтуватися на польсько-литовську історіографію. Правда, слід визнати, що їх ставлення до історичної думки Речі Посполитої почало носити характер не *догматичної, а вибіркової рецепції*. Вони запозичили звідти потрібний їм теоретичний та історіографічний канон, а ідейний зміст, в якому йшлося про історично необхідне «відмирання» «руської історії», як ми побачимо далі, переінакшили на свій розсуд — на необхідність «відродження», й у цьому вигляді активно використовували його через типове для політичної культури Польсько-Литовської держави публічно-правове відстоювання привілейованого соціального статусу.

Цікаво, що загальна схема історичного процесу у представників різних орієнтацій «руської спільноти» в цілому збігалася. Її доволі всебічно описує наступна цитата: «Иж мало не весь рьчи, створеные от початку свѣта за предивным устроением их Творца, переходити едины по других и пременяются и гинуты мусят. Єдины в едином округу льта другие в колку, иные в колку десят аж до ста и далее. Ач естество или натура их не гинет, кѣды ж прошлому подобное вырастае и родится едины з другого. Также и народ людскій... — и той также менитися, толко не гинуты мусит едины, коротко ли долго ли на свѣте побывавши, до общей матере своее ворочаются, а иные на мьстца их наступают. И так в том воля Божія дѣется и дѣются будет аж до скончания свѣта» [359, с. 212–213].

Ззовні символіка кола, яке, зрушуване певною надприродною причиною, обертається навколо власної осі та цим самим рухається вперед, є цілковито тотожною уявленням як західноєвропейської, так і візантійської середньовічної історіографії. Мислителями епохи західноєвропейського Ренесансу вона розцінювалася як моральне й суспільно-політичне оновлення заплямованого гріховністю теперішнього моменту. Найкращого результату, вважали вони, можна досягти че-

рез повернення (сказати б, «відродження») «зразкових» у своїй героїці античних моделей. Тож маємо тут засіб легітимізації ранньомодерних трансформаційних перетворень, яким послуговувались аж до часів Просвітництва. Лише ця культурна епоха, як відомо, ствердила ідею висхідного матеріального й духовного поступу, символізованого нескінченною драбиною, у ранзі вищої мети та закономірності історії.

Тепер стає зрозумілим, чому всі основні версії «руської» ренесансно-ранньобарокової історіософії, про які йтиметься нижче, правилися в дискурсі «старовини». Як з'ясувала Н. Яковенко, у ментальному вимірі ця категорія у помітно несекуляризованому «книжному» світогляді тогочасних вітчизняних інтелектуалів більш-менш співвідносилася з поняттям «ладу», отже, означала в їхніх очах упорядкування у певний спосіб нестабільної теперішності. Звідси — багата палітра проєктів відновлення Київської держави, яку за тогочасним літературним матеріалом старанно реставрував В. Шевчук: держави трьох народів у С. Оріховського, удільного Київського князівства в анонімного автора «Епіседіону» та С. Пекаліда, в одного — на чолі з родом Вишневецьких, у другого — Острозьких, Козацької субдержави С. Наливайка та К. Саковича, нарешті, незалежного «Київського стільця» Томи Євлевича [411, с. 292].

Серед розроблюваних князівсько-династійним, православно-релігійним і козацько-старшинським підходами проєктів відновлення «руської» «старовини» найбільш самостійницьким виглядав топос «Богохранимого Града Києва». Він був зрефлектований літописанням і полемічною літературою на початку XVII ст. У ньому носієм тяглості виступала апостольська традиція, принесена на Русь благословенням апостола Андрія, розквітла після Хрещення, надалі збережена й еманована Церквою в «Богохранимому (Богоспасаемому) Граді Києві». Тому напівзруйноване прикордонне містечко, поставлене лише третім серед «міст руських» у автора «Роксоланії», яке своїми пам'ятками старовини нагадувало йому давню і давно зниклу Трою, набувало статусу, порівнюваного із статусом Єрусалима. Щодо цього останнього, Київський літопис першої чверті XVII ст. знову пригадав про «богоспасаемий град» Київ, а також про те, що «от Сиона изыде закон и слово Гдне из Єрслма, а не з Рима». Додаток «а не з Рима» до відомого старозаповітного пророцтва (Іс 2:3; Міх 2:4) актуалізував давньоруську ідею про перейняття Києвом, минаючи Константинополь, потенціалу духовної і політичної столиці світу. Однак, порівняно з автентичною версією, згаданий топос не зміцнівся вагомими аргументами, навіть більше, помітно втратив у «світському» звучанні. Він істотно програвав у масштабності розроблюваній книжниками

сусіднього Великого князівства Московського з часів правління Івана Грозного концепції як успадкованої, так і завойованої «царственості» «богохранимья державы великого Росийского государства» [271, с. 2]. Не дивно, що його самостійне існування виявилось доволі нетривалим і зумовлювалося цілковито кон'юнктурними міркуваннями — поновленням вищої ієрархії Української Православної Церкви, що мала резиденцію в Києві. До речі, ця подія відбулася за активної участі саме *єрусалимського* патріарха Теофана. Цьому топосові судилося не щезнути безслідно, а стати складовою козацько-старшинської історіософії, яку він спробував було собі підпорядкувати, прокламуючи відстоювання православної віри головним завданням козацтва.

Світські теорії були представлені, у першу чергу, «князівсько-династійним» підходом. У тогочасних категоріях мислення тяглість історії ототожнювалась із безперервністю династичного роду — осередку, звідки на певний терен («землю») сходить санкціонована Богом влада. Першими конструкторами ідеї тяглості «руської історії» як династичного простору стали автори панегіриків волинським князям — людям доброї «латинської» освіти і, хоч як це не парадоксально, здебільшого не русинам. Саме вони, спираючись на фактографію «Хроніки» М. Стрийковського, вибудовували ієрархію авторитетів згаданої тяглості. Зрозуміло, що найвищий щабель вони віддали князям Острозьким, оголосивши Дім цей прямим нащадком киево-галицьких Рюриковичів — тобто Володимира Великого та буцімто Данила Галицького, які володіли «усією Руссю» від Львова до Києва і передали це вічне «право» майбутнім спадкоємцям — членам Дому [430, с. 283].

Відгомони великодержавницьких претензій галицьких князів подибуємо аж до кінця XVII ст., особливо в «Хроніці з літописців стародавніх» Ф. Сафоновича та «Синописі». Утім, важко сказати, наскільки цьому посприяли панегіричні пам'ятки кінця XVI ст., і наскільки — автентичне Південно-Руське літописання, з яким автори цих компіляцій були ознайомлені напряму. Значно опукліше думка про Галицько-Волинську державність оформилася тільки у XIX ст. І відразу ж зусиллями М. Максимовича був здійснений її критичний аналіз — спроба довести хибність походження князів Острозьких від Романа Галицького, яка завершиться їх визнанням таки нащадками «Владимирова племені», себто Володимира I Святого [225, с. 86–113]. Отже, щодо православно-релігійного і князівсько-династійного підходів можна сказати: з тією мірою догматичності, з якою киеворуська історіософія зверталася до християнської теології історії та візантійської історіографії, українські історіософські альтернативи ґрунтувалися

на теоретично-методичних засновках та ідейних здобутках самої історіософії Давньої Русі.

Подальшу теоретичну еволюцію князівсько-династійного підходу визначаємо за схемою *від «роду до народу»*. Розбудова старовинної генеалогії певного народу, корисної для його «геополітичного» ствердження, якраз виходила в цей історичний період на перший план серед прагматичних завдань історіографій у східнослов'янських народів [307, с. 28]. Ця потреба вдало наклалася на притаманний бароковому світогляду універсалізм, намагання з'ясувати все від «початку» і до кінця», який став наслідком революційного розширення його обріїв після великих географічних відкриттів, створення геліоцентричної системи і поринання після винаходу мікроскопу у світ малих часток. Таким чином, можемо говорити про *модернізацію* усталених для середньовічної культури (не виключаючи, природно, киеворуську) шаблонів історичної думки.

Від початку XVII ст. у М. Смотрицького, З. Копистенського та Й. Борецького артикулювалося існування «руського народу» в значенні політичного суб'єкта, «позастанової етнічної сукупності замість давнішого ототожнення руського народу з «народом-шляхтою» [430, с. 306], права якого нібито були закладені дуже давно — «за руських князів». Пізніше цю думку повторить Адам Кисіль у промові на сеймі 1641 р., складаючи програму триєдиної польсько-литовсько-руської Речі Посполитої. На загал ця програма виглядала доволі прийнятною як для частини польської шляхти, так і для частини української, покозаченої шляхти. Її першим і останнім практичним утіленням виявиться «мертвонароджений» Гадяцький договір 1657 р., підписаний гетьманом Іваном Виговським. У суто ідеологічній площині — необхідності самовизначення в багатонаціональному державному утворенні — топос трьох народів перейме «Історія русів» в описі подій кінця XIV ст.: «Малоросія, під давньою назвою Русі, об'єдналася тоді разом з Литвою в королівство Польське на трактатах і умовах, що рівномірно всім трьом народам служили» [139, с. 83]. У такому трактуванні її запозичить М. Маркевич для своєї «Історії Малоросії» [230, т. 1, гл. I].

Зі сходженням з історичної арени великих княжих домів і поступовим підпорядкуванням Української Православної Церкви за наступників митрополита Петра Могили Московській патріархії набуває все більшого значення козацько-старшинська орієнтація української історіософської думки. У загальноєвропейських війнах перших двох десятиліть XVII ст. козацтво здобуло, сказати б, «політичного капіталу», позитивного «іміджу» мужніх і успішних прикордонників між християнським і мусульманським світами [245, с. 129], й узялося за актив-

ніше обстоювання своїх внутрішніх соціально-політичних прав у Речі Посполитій.

Першою ластівкою (якщо не рахувати утопічного у своїй масштабності проекту С. Наливайка) були жалобні вірші Касіяна Саковича на погреб «зацного рицера», гетьмана Петра Сагайдачного. Від початку глорифікація козацтва, яке до того, приміром, в «острозькій традиції», потрактовувалося не інакше як відважний, але наївний, безрідний і безрелігійний компонент, провадилася через автоматичне перенесення на «панегіричного» гетьмана «шляхетських» якостей «панегірично-го» князя» [268, с. 431]. Підставу для цього знаходили в тому, що

Бивали межі войськом тим князі і пани,
З котрих виходили добрії гетьмани.

Посилання на шляхетне походження козаків від благородних польських родів, наприклад, Михайла Вишневецького чи Преслава Лянцкоронського, нібито засвідчене численними привілеями польської корони, починаючи від Стефана Баторія (1576–1586), і надалі зустрічатимуться в козацько-старшинській історіософії, що намагатиметься інтегрувати їх до більш масштабних «генеалогій» (аж до виводу козацтва з «насіння оного Яфета»). Воно розпочнеться у віршованій епітафії Касіяна Саковича і досягне свого апогею в літописному творі Г. Грабянки. Востаннє відстежуватимемо цей дискурсивний прийом в «Історії русів» як складову концепції добровільної злуки Польщі, Литви, України, коли благородними виявилися «встановлені в трьох тих націях три рівні гетьмани з правами намісників королівських і верховних воєначальників» [139, с. 83]. М. Маркевич лише повторить це твердження у своїй праці [230, т. 1, гл. II].

Однак ідеологічна упередженість авторів цих творів, так само як і військово-політична слабкість козацтва в першій половині XVII ст. (звичайно, в порівнянні із серединою та другою половиною цього століття), вимагали обов'язкового підкреслення контрактної вірності своєму сюзеренові — в обмін на «золотую вольність» («проч самого кроля, не маєє пана. Од вшеляких податков і судов вольними»):

Войсько Запорозькое вольності набило
Тим, же вірне Ойчизні і кролюм служило.

Крім того, всіляко підкреслювалася необхідність обстоювати православному віру та мати «боязнь Божую первей всього». Зважаючи на місце, де були складені вірші, — Могилянський освітній центр, патронува-

ний Українською Православною Церквою, — стає зрозумілим, що це побажання знадобилося ввести, аби підмурувати військовою міццю запорізького козацтва топос «Богохранимого Града Києва».

Попри те, що зовні такий підхід ніс на собі механічний відбиток героїчного дискурсу античної історіографії, він усе ж таки підходив до узвичаєного для тих часів розуміння принципів соціальної стратифікації: «шляхетство», лицарство — військовий стан, «ті, хто воюють», на відміну від «тих, хто молиться», себто духовенства, від «тих, хто працює», посольства, народних мас.

Проте гетьман виступав лишень «старшим», себто «першим серед рівних», за обсягом повноважень, які отримував від «війська» на відзнаку своїх харизматичних здібностей:

Куди ж гетьман не сам през ся, леч войском ест славний,
А військо тиж гетьманом, довод то ест явний,
Гетьман без війська що ж ест, військо тиж без нього?
Згола нічого не ест един без другого [360, с. 221–222].

Для решти козацького «народу» особливий статус утворювала приналежність до єдиного «Війська» — і військової одиниці, і певного територіально-адміністративного утворення, й окремої соціально-станової (шляхетсько-лицарської) корпорації. Ця невідсепарована єдність, власне кажучи, й відкривала можливість обернути соціальну самоідентифікацію на політичну, навіть етнічну, знаменуючи собою перший крок на шляху від громадянських «вольностей» до державної самостійності. До того моменту «національно-державне» значення ранньої козацької історіософії не виходило за межі позначення «руського» феодалного *імунітету* над певною частиною сучасної української етнічної території.

Проте до середини XVII ст. процеси самоусвідомлення козацтва, а також його зовнішнього визнання у соціальному і в етнополітичному сенсі не були завершені. З позиції етнічної приналежності козаки часто асоціювались із «поляками», а для самих поляків, згідно з традицією «Трактату про дві Сарматії» М. Меховіта, — з бунтівними селянами й утікачами. За соціальним статусом вони залишалися такими ж маргіналами щодо усталеної соціальної піраміди Речі Посполитої, як і українські землі щодо власне польських областей. У найкращому разі їх сприймали за «благородних» духом, але жодним чином не «шляхетних» за походженням. У цьому легко пересвідчитися, зіставивши сучасний переклад «Опису України» Г. Боплана з репринтом руанського видання 1660 р. Там козацтво як «благородний люд» (*les genereux*

peuples) протиставляється, з одного боку, «руській шляхті» (la Noblesse Ruffe) [32, с. 32 та ін.], з другого, — «простолюду» (les paysants). За нормами тогочасної французької мови, мало б йтися про шляхетство-лицарство («des chevaliers») або спадкову знать («la noblesse»). Ще одне, в українському козацтві бачили лише «військо», а не «народ» [409, с. 38–39], та й то без певної внутрішньої організації, недостатньо бездатне, допоміжне (козацькі міліційні формування — усталене явище в багатьох країнах Центральної і Східної Європи). «Свобода» від конкретного політичного підпорядкування — чи то московському цареві, чи то польському королеві, ба навіть турецькому султанові, слугувала підставою для справедливих підозр центрального уряду [243, с. 135].

Уважаємо, що короткий виклад змісту трьох основних підходів до «русько/української» етно-, соціо-, політичної ідентичності населення території сучасної України дає нам підстави поширити на них визначення П. Саса, початково застосоване до політичної культури українського козацтва, — як «активістських». Останнє визначення засвідчує ранньомодерний характер української історіософської думки, зорієнтованої на активне втручання в політичні відносини, на відміну від пасивної політичної культури середньовіччя, яка тяжіла до відтворення усталених традицій у дусі пріоритету божественної вічності. Завдяки такому визначенню стає зрозумілішим напружено-змагальний характер стосунків між усіма зазначеними вище історіософськими концепціями. Зрештою, це призвело не до примирювальної синтези, а до домінування однієї з них (козацько-старшинської), ясна річ, з невеличким «домішуванням» елементів інших позицій. У нашому випадку перегони внутрішніх і зовнішніх орієнтацій перетворюються на суперечки серед угруповань козацько-старшинської еліти, які відібуваються в різних лініях козацько-старшинського літописання, про що йтиметься в наступному підрозділі.

Водночас історіософська змагальність періоду XVI — першої половини XVII ст., на наш погляд, ніяк не заважала взаємному підсиленню різних підходів. Наприклад, «православна орієнтація» представників козацько-старшинської історіософії «посилювала в них чуття руської ідентичності, служила засобом розмежування з «чужими» і давала міцну моральну, ідейну, соціальну основу» [315, с. 5], певною мірою легітимізувала їх як представників «лицарської корпорації», які пліч-о-пліч з польською шляхтою захищають Європу від «ворогів Христа». Натомість підтримка українського козацтва вирішальним чином вплинула на остаточний вибір українською історіософією православної традиції поміж наявних тоді «конфесійно орієнтованих варіантів національної свідомості уніатів, римо-католиків, протестантів» [168, с. 3].

На перший погляд, орієнтація на минувшину робила тогочасну вітчизняну історіософію помітно консервативнішою за польсько-литовську історіографію, фактографічним матеріалом якої вона охоче користувалася. До того ж, на відміну від нечисленної купки гуманістів, які тяжіли до аналогій з античною історією, в чому легко впевнитися, перегорнувши кілька сторінок «Напучення» С. Оріховського-Роксолана, більшість українських книжників і літописців (аж до С. Величка включно) віддавали помітну перевагу аналогіям зі священної історії, себто «старовина» завжди вдягнена в них у сакральні шати християнської теології історії.

Справді, саме піднесення «сучасності», на наш погляд, і виступало для української історіософії XVI — першої половини XVII ст. підсвідомим сенсом «історіописання», який приховувався численними текстуальними *moralite* та усіякими риторичними фігурами. Ця стратегія помітно превалювала над притаманною середньовічній теології історії орієнтацією *sub specie aeternitatis* — з погляду вічності, поступового вростання людської спільноти в позачасове Царство Небесне з моменту Воскресіння Ісуса Христа. Про це читаємо в Дем'яна Наливайка таке:

Не смью ты откладати на вѣк потомный,
бом тебе не певен, яко человек уломный.
Даруй ми то прочитати и учинити,
о що бы мя тамъ юж не могли обвинити [362, с. 156–157].

Прихильність до киеворуської «старовини», відтворення започаткованих у той час наріжних історіософських конструкцій — «Яфетичної генеалогії», великокнязівського родоводу, топосу «Київ — другий Єрусалим» відіграли роль не мети, а засобу — надання легітимності *відрубній* щодо Речі Посполитої соціо-конфесіо-етнополітичній ідентифікації тодішнього населення українських земель.

Утім, зрозуміло, що питома вага «старовинних» історіософських конструктів ставала дедалі меншою. Це відбувалося під впливом рецепції з польсько-литовської історіографії ренесансного історизму, яка з причини насильницького переривання вітчизняної писемної традиції виступала джерелом фактичних відомостей, теоретико-методологічних інновацій і вибіркового запозичення концептуальних ідей.

У цілому нам залишається констатувати перехідність, ранньомодерність за теоретико-методологічним зняряддям періоду XVI — першої половини XVII ст., поєднання структур християнської теології історії з елементами «філологічного історизму» епохи Відродження; збільшення і зміну векторів інтелектуального притягання (від «Півдня»

до «Сходу» і «Заходу»), яке здетермінувало роз'єднання єдиної історіософської лінії на три контрарні альтернативи. Подібність цієї ситуації до початкової стадії ствердження новочасної «філософської історії» є неповною з огляду на більшу питому вагу консервативної теології історії та актуальність давньоруської історіософської спадщини.

Змістове наповнення розглядуваного періоду ми пропонуємо передавати формулою «Україна, яка розпочиналася Руссю», підкреслюючи ситуацію *відносного континуїтету* з попередньою епохою — «Руссю, яка закінчилася Україною», помітнішого в ідейній царині, істотно опосередкованішого в царині теоретико-методологічній.

Не можна не побачити, що князівсько-династійна, релігійно-православна, козацько-старшинська історіософські лінії з різних боків підходили до однієї й тієї ж мети. Вони одночасно прокламували існуючі з *давніх-давен* політичну самовладність, конфесійну ексклюзивність «Русі», обстоювали її *наявний* територіальний імунітет і особливий соціальний статус мешканців. Причому всі ці ознаки окремої політичної, релігійної, соціальної ідентичності доволі однозначно концентрувалися навколо певного життєпростору, населеного певним етномасивом, який поміж іншим називали Україною. Такий підхід узгоджувався зі встановленим Д. Наливайком розмежованим сприйняттям західноєвропейською спільнотою «Московії» та «Русі» — земель, що свої державні й культурні традиції успадкували безпосередньо від Київської Русі, а на сучасній політичній мапі належать державі Україна та Республіці Беларусь [246].

2.3. Щоб не впала Україна, «як отой стародавній великий град Вавилон». Козацько-старшинська та ліберально-дворянська історіософія в культурі середини XVII — початку XIX ст.

В українських істориків, починаючи від середини XIX ст., немає суттєвих сумнівів щодо зростання наукового рівня тогочасної історіографії, так само як і щодо формування кола уявлень тодішніх історіописців про самотність української історії та культури, зумовленого досвідом визвольних змагань і більш-менш автономного політичного життя від середини XVII ст. до кінця XVIII ст. Проте для нас є очевидним, що згадані обставини лише пришвидшили конструювання концептуальної основи для козацьких літописців — самостійної, відрубної схеми української історії від давнини до сучасності в контексті всесвітньої історії, її *історіософії*, генезу якої ми спостерігали ще на киеворуських матеріалах. З одного боку, відбулося відшліфування рівня її самот-

ності та тривалості, а з іншого — мало місце коригування традиційних християнсько-теологічних шат і літописних стилізацій нового змісту згідно з вимогами «філософської історії» Нового часу.

Перш за все, сайентифікаційна тенденція засвідчувалась урізноманітненням історичних джерел, що використовувалися для написання того чи іншого твору, передусім, кількісно — від декількох основних до кількох десятків. У повній назві свого «Літопису» С. Величко вказує як на свої головні джерела на твори авторів: німецького Самуїла Пуфендорфія (популярного й в інших літописців через доступність його російських перекладів, виданих на початку XVIII століття), козацького Самуїла Зорки і польського Самуїла Твардовського (віршована «Війна домова» — у власному переказі «простим історичним стилем»). У тексті зустрічаються посилання на інші джерела, скажімо, козацькі діаріуші та київський «Синопис», про який зокрема згадується при описі другої облоги Чигирини [44, т. 2, розд. 19]. Козацькі літописці, як і їх попередники, використовували актуальну історичну пам'ять: перекази «старих людей» (С. Величко), «розповіді очевидців, що ще й нині в живих ходять» (Г. Грабянка). Інколи, припустімо, в описі боротьби гетьмана І. Виговського з повсталим полковником Мартином Пушкарем, на думку сучасних дослідників, запозичені ним перекази заслуговують на серйозну увагу своєю інформативністю [43, с. 22]. Натомість М. Маркевич для написання «Історії Малоросії» залучив, за його власним переліком, приблизно 90 джерел [231, с. 87-95]. Крім того, в його розпорядженні також була систематизована колекція з 6,5 тис. рукописів з історії України та Росії XVI — першої половини XIX ст., причому не тільки військово-дипломатичного, а також соціального, культурного, повсякденно-побутового змісту. Відтак у компоновці його величезної праці з української історії три з п'яти томів (щоправда, нерівномірних за обсягом) відведено документальним і довідковим матеріалам. Д. Бантиш-Каменському теж удалося не тільки зібрати «майже всі відомі на той час матеріали з історії України», а й використати архівні відомості. На папери Малоросійського архіву він посилався у 1-му виданні 589 разів! [11, с. 119]. Судячи з виносок, верифіковані посилання на архівну інформацію із твору Д. Бантиша-Каменського використовував для своєї праці й М. Маркевич.

За основні принципи роботи тодішнього історика правила «відроджена» методологія елліністично-римської прагматично-рефлексивної історичної думки, уособлюваної Цицероном і Лукіаном Самосатським, — «стислість», «чіткість» і «правдоподібність» (Прокопович Ф. Прориторичне мистецтво, кн. 6, розд. 2, 2). Головною виступала, звичайно, остання категорія. Її досягнення ставало можливим через вико-

ристання перших двох у формі стислого викладу подій із нехтуванням другорядними описами, іншими словами, переваження рефлексії над простим переповіданням подій. Таким чином, перекидався місток уже до історизму якісно вищого, новочасного типу.

Іншою ознакою подальшої рефлексивізації історичної думки поставало розширення елементів історичної критики змісту джерел замість традиційної некритичної компіляційності. Наприклад, С. Величко в «Предмові до чителника», усвідомлюючи неповноту наявних джерел і неточність їхнього змісту, просить вибачення за часткову «невпевненість і неправильність» свого твору.

Декларувалася також вимога уникати традицій та відомостей, старіших за писемність, а ще — легковажності та зайвої довіри й дружної приязні, адже все це заважало «правдоподібності», з якої робилися висновки історіософського масштабу: «Наші історики також щодо цього не заслуговують на довір'я, коли, наслідуючи деяких польських, намагаються вивести московський народ від Мосоха», так само як польські, коли пишуть про походження свого народу від Леха [288, с. 342].

Наприкінці розглядуваного періоду дала про себе знати одна прикмета зростання науковості — поступове доповнення військово-політично-дипломатично-релігійного тла відомостями соціально-економічними, культурними, побутовими, коли, скажімо, до «Літописної оповіді про Малу Росію та її народ і козаків узагалі» О. Рігельмана уводяться дві глави про «жителство, поведение и обычаи» малоросіян [306].

При цьому обов'язково слід розуміти *відносність* ступеня такої науковості. Незважаючи на всі теоретичні міркування, у творах козацько-старшинського літописання густо переплетені «правда» й вимисел», претензії на фактографізм і джерельність, разом із тим — дошкульна некритичність викладу. Дозволимо собі на доказ цього розлогу цитату з класичного її витвору — «Історії русів»: «А описувані деякими письменниками війни слов'ян з печенігами, половцями, козарами та іншими слов'янськими народами і бездоказово чужоплемінними війнами звані, означають не що інше, як міжусобні самих слов'ян січі..., а помилки від істориків виникли з причини множества різних назв, одному й тому самому народу приписуваних. Справедливість цього доводиться тим, що описувані вище чужоземні народи, себто готи, гуни та інші, знані з історій та переказів, звідки вони прийшли й куди пішли, а про них нічого того немає, і начеб із неба вони впали і в землю ввійшли, не залишивши й потомства свого; такою історія ніяк терпіти не повинна, як вигаданого» [139, с. 79].

Це були прийнятні недоліки, притаманні всьому тогочасному історіописанню, вираження його перехідного становища, проміжного етапу

в становленні справжньої «науки історії», яка стала надбання тільки другої половини XIX ст. Зрозуміло також, що тодішня історіотворчість цілковито відповідала особливостям барокової культури, зокрема використовувала показово-літературну форму з усіма її настільки пишними стилістичними надбудовами — образністю, великою кількістю порівнянь, епічністю, — що вони цілком були здатні приховати дедалі помітніші паростки раціоналізації історичного знання. Тож виходить, що Самійло Величко одні документи цитував точно (приміром, договір про «вічний мир» 1686 р.), адже він мав до них доступ як «військовий канцелярист», інші — обробляв у літературному сенсі, зберігаючи їхній зміст, але не вказуючи на здійснені ним формальні зміни, а треті, серед них знамениті гетьманські листи й універсали першого періоду Визвольної війни з вітчизняною версією «сарматської географії», просто домислював.

Симптоматично, що *маніпулювання* використовуваними матеріалами, яке мало б зменшуватися пропорційно до критично-рефлексивних успіхів «філософської історії», в українській історіософії, навіть у зашироких хронологічних межах розглядуваного періоду, із часом ставало дедалі *усвідомленішим*, іноді спеціально переважало об'єктивну обмеженість можливостей тодішнього історичного пізнання. Припустимо, Д. Бантиш-Каменський в «Історії Малої Росії», коли міг собі це дозволити, виступав прихильником історичної істини. Наприклад, він наводив кілька свідочств про народження гетьмана І. Мазепи й серед них обирав, на його думку, найвірогідніше [18, ч. 3, гл. XXXII:8]. В іншому випадку, коли йшлося про оцінку Богдана Хмельницького, він не ризикнув висловити власний погляд: «Хмельницький заслужил оба сіи противуположныя мнѣнія» [18, ч. 2, гл. XXI:9]. Про І. Мазепу він не хотів обмовитися бодай одним добрим словом, тому всіляко підкреслював його зрадницьку натуру, непопулярність серед народу та війська [18, ч. 3, гл. XXXVI:114], протиставляв його зрадницькій діяльності гетьманство І. Самойловича, «ознаменованное примѣрною вѣрностію к російскому престолу» [18, ч. 3, гл. XXX:165].

Справа в тому, що рух історичного пізнання не встигав за потребами помітно збуреної в XVII–XVIII ст. української національної самосвідомості. Хоча б уже тому, нагадаємо, що в теоретичному вимірі ще не позбувся остаточно консервативної християнсько-теологічної спадщини, а в ідейній — виявився розділеним поміж альтернативними підходами. Вихід було знайдено у формі *протестної самоідентифікації*. С. Величко у «Предмові до чителника» сперечався з «літописними та історичними писаннями чужоземних письменників...», що славу тих чужоземців пояснено й незатемнено. Цього не скажеш про наших сар-

мато-козацьких предків, що так само, як і чужинці, вели війни і славилися лицарською відвагою та богатирськими подвигами. Наші письменники про них нічого не написали й не розтлумачили: я побачив, що славу нашу сховано під плащем їхніх нікчемних лінощів...» [43, с. 26–27]. Григорій Грабянка протиставляв свої уявлення про українську історію концепціям польського історика Веспасіяна Каховського, який буцімто виводив назву козаків від кіз диких, оскільки тільки з ними можна було порівнювати проворність козаків у битвах [214, с. 22]. «Історія русів» теж типова у цьому відношенні, адже її автор обстоюватиме «правду» про самостійність української історії, «що початок сеї історії разом із початком правління російського береться од князів і князівств київських», супроти писань польських і литовських істориків, які, «описуючи діяння народу руського, що начебто в підданстві польському перебував, затьмарювали всіляко великі подвиги його» [139, с. 75–76]. У «Посвяті» імператорові Миколі I Д. Бантиша-Каменського його «Історії Малої Росії» зазначено: «Малороссія досель не имѣла подробнаго дѣписанія на отечественномъ языкѣ. Повѣствованія иностранцевъ любопытныя, но иногда пристрастныя» [18].

На перший погляд, протестна самоідентифікація прискорювала акумуляцію власної «історичності», щоб протиставити її історичності інших народів. Нагадаємо, що в Київській Русі історіософія розпочалася з формальної догматизації християнської теології історії та візантійської історіографії, змістовне *переінакшення* якої вона відзначила, проте не відрефлектувала. У наступний період артикуляція історіософських уявлень також провадилася у православно-релігійному та князівсько-династійному підходах значною мірою суголосно з уже напрацьованим канонам давньоруської історіософії, а козацько-старшинський підхід відразу зорієнтувався на інтеграцію в теоретичну, фактографічну та ідейну систему координат польсько-литовської історіографії. Але, з іншого боку, протестність утруднювала просування вперед української історіософії, прирікаючи її *volens-nolens* на спізнілу імітацію тих інтелектуальних зразків, які мала спростовувати. Безпосередньо для XVII–XVIII ст. ми б не перебільшували недоліки протестної самоідентифікації. Суттєвою проблемою вона стане в наступні два століття, коли українська історіософія *вчасно* не зверне з обраного козацько-старшинською історіософією епігонського шляху: тоді надмір «протестності» обернеться нестачею «рефлексивності».

Нарешті, попри очевидне ознайомлення з передовим теоретико-методологічним доробком світової історичної думки, воно залишалося, радше, формальним. Для найзначніших репрезентантів козацько-старшинської наративістики не менш очевидною є суб'єктивістська

мотивація їхньої творчості. Оскільки на їх очах у період Руїни все вказувало на те, що «впаде, впаде красна козацька Україна тогобічна, як отой стародавній Вавилон, місто велике», вельми нагальною була потреба в історичному увічненні України, щоб не «впали в незвідь поселенці її, славні предки наші!» [43, с. 27; 44, с. 8]. Причому ця потреба мала бути задоволена на такому рівні, аби схема власної історії переважила відомості про неї чужоземних хронікерів.

У категоріях домоделного історичного дискурсу цей своєрідний символ епохи, використаний подальшою суспільно-політичною думкою як її автентичне визначення, вписувався в систему колообігових концепцій історичного процесу й мав за мету сублімацію негараздів сучасного історичного буття через ідеалізацію історичної минувшини. Випробувана попередньою літописною та літературною традицією, починаючи, певно, від численних «Плачів» періоду занепаду Київської Русі й закінчуючи «Треносом» М. Смотрицького, ця міфологема, на нашу думку, в контексті козацько-старшинської історіософії набула помітного відбитку модерності. Вона акцентувала увагу на сучасному речникам козацько-старшинської історіософії станіві країни, необхідності *запобігання* його руйнації, а не повернення до «славетного минулого». То був підхід, цілком дотичний до тодішнього рівня історичного пізнання, якому залишалося ще століття, щоб остаточно виопуклити ідейний штамп «світлого майбутнього».

Зважаючи на це, «літописність» козацько-старшинської історіографії, хоча зустрічається не тільки в «Літописі Самовидця» кінця XVII ст., але й у «Короткому описі Малоросії» першої половини XVIII ст. й «Історичному зібранні» С. Лукомського кінця XVIII ст., на наш погляд, виглядає лише стилістичним прийомом. Тим-то вона обмежується, по-перше, принципом подання матеріалу від року до року, а по-друге, еkleктичністю добору матеріалу до кожного року, на кшталт «того ж року (1649, за *Літописом Самовидця*. — *К. К.*) саранча великая была и збоже зопсовала, же дорожнята великая была и на хліб, и на соль, и на сіно». У козацько-старшинській «літописній» історіографії відстежуються всі еволюційні тенденції, які Д. Лихачов знаходив у східнослов'янському літописанні XI–XVII ст.: прагнення до документативності, офіційності та внутрішньої, а не формально-часової тематичної узгодженості [213, с. 375–376], і які засвідчували занепад літописання як літературного жанру і форми історичного пізнання.

Природно, якщо порівнювати козацько-старшинське літописання з найбільш фундаментальним досягненням попередньої історичної традиції — Густинським літописом, виконаним у класичному каноні священної історії («хроніка, котра починається од потопу першого світу»),

наявне якісне зростання, якому, вірогідно, завдячуємо прищепленню з боку литовсько-польської історіографії ренесансної та ранньобарокової доби. Однак якщо в Західній Європі все більш виразною ставала тенденція перетворення літопису-анналів на хроніку, а потім і філософію всесвітньої історії, дотична до того колосального розширення картини світу, якого зазнало європейська спільнота на початку Нового часу, в Україні, навпаки, спостерігаємо бажання, без перебільшення, парадигмальний зсув у історіописанні втиснути в рамки літописання. За великим рахунком, це суттєво зменшувало й без того незначні рефлексивні можливості української історіософії, прирікаючи її на «антикварність» — не тільки в сенсі поміченого ще М. С. Грушевським військово-дипломатичного ухилу в описі подій, але, як бачимо, також і в сенсі занадто погано прикритої провінційності. Через це такими штучними виглядають потуги висвітлювати визвольні змагання українського народу від середини XVII ст. як невід'ємну частину всесвітньої історії, які спостерігаємо наочно вже в Літописі Самовидця: «Того ж року (1688. — К. К.) войска короніе стояли около Камянця Подолского и там міли потребу з ордою білагородскою и корогви утратили. А царские войска барзо турецкое войско погромили и городов немало побрарили знатних: Белград, сербскую столицу, з иншими городами поза Дунаем, и Соленик и иніе города» [215, с. 148]. С. Величко також узяв собі за звичку розпочинати кожен новий розділ (новий рік) подією із всесвітньої історії, найчастіше сусідніх Росії та Польщі, — аж до виходу у світ третьої книги «Житія святих» Дмитрія Туптала! Постійні алегоричні порівняння долі України з долею Ізраїлю, який завдяки Мойсеєві звільнився від влади Єгипету, також надавали козацько-старшинській версії певного всесвітньо-історичного забарвлення й відповідали риторичним вимогам барокової культури. Із цієї причини козацько-старшинське літописання в ідейному сенсі розійшлося з еволюцією національних історіографій країн Європи. Йому значно краще вдавалося введення всесвітньої історії в перебіг подій на власній землі, ніж переповідання останніх як частини історії людства. Як пояснював С. Величко, «вогнь тої домової війни... заохотив був до тої военной справи серця інших, дальших європейських християнських монархів. Так що вони, приєднуючись на прохання один до одного й допомагаючи один одному в військовій кампанії, з великою витратою війська та скарбу запалили й затьмили були димом чи не всю християнську Європу» [43, т. 1, ч. 11, розд. 11]. Це, власне, і можна назвати історіософією.

Розробляючи оригінальну історіософію української історії, представники козацько-старшинської історіософії, на відміну від своїх наступ-

ників ХІХ–ХХ ст., зрозуміло, не розглядали її як політичну платформу. Точніше, їхня позиція була з певних причин значно менш претензійною. Уважається, що вони обстоювали зазіхання їх соціальної верстви на шляхетський стан і місце в правлячій еліті Російської імперії. Особливо відвертим у цьому сенсі виглядає автор «Історії русів». Він не втрачає жодної нагоди, аби вказати на «шляхетність» українського козацтва, згадавши окремо його урядників, які «більше заслужені й гідні від простих воїнів» — чи то описуючи становий устрій Литовсько-Руської держави, чи то козацьке військо ХVІ ст., що, згідно з привілеєм польського короля С. Баторія, мало «єдність і рівність зі шляхетством польським і литовським», чи то укладання козацьких реєстрів під час Визвольної війни, чи то вимагаючи зрівняння козацтва зі шляхетним станом Російської держави в приєднувальних «Статтях» через протиставлення природних козаків маргіналам із числа поповичів, жидів, польських переселенців, які обсіли майже всі уряди на Гетьманщині. Тій самій справі слугують численні порівняння українських козаків з «козарами», «скіфами» та фантастична генеалогія як нащадків Ноя.

Проте таку ідейну позицію слід уважати не *класово*, а *теоретично* обмеженою, оскільки про існування іншого «народу», крім шляхти як політичного суб'єкта, тодішня суспільно-політична думка тільки-но почала здогадуватися. Наприклад, згідно з тогочасними переконаннями, «народ повинен без заперечень і нарікань виконувати все, що поведе самодержець», «не може судити про свого володаря», «не може наказувати щось своєму монархові» [287, с. 102], адже він добровільно передав тому увесь обсяг владних повноважень — ще з моменту запрошення Рюрика, якщо вірити «Синопису».

У змістовому сенсі історіософія української історії зазначеного періоду конструюється із застосуванням теоретико-методологічних досягнень «Заходу», себто країн Західної Європи, та в концептуальній орієнтації на Росію — «Схід».

Незважаючи на те, що загальний перебіг історичного розвитку розглядався як визначений Провидінням, вирішення цієї проблеми вже дуже далеко від ідеального зразка такої теології: «А вам і волосся все на голові пораховано» (Мт. 10:30), так само як і від шаблонів «філософської історії» — історичних концепцій французьких просвітників. Йдеться про диференційованість, іншими словами, високий рівень раціоналізації самого поняття Провидіння, по-друге, наявність досить помітного бажання пояснювати історичні події з погляду «природних підстав».

Провидіння постає в козацько-старшинській історіософії, зокрема у С. Величка та Г. Грабянки, у двох іпостасях: власне Божої волі та

Фортуни. На нашу думку, тут відбулися не стільки наслідки безпосередньої внутрішньої еволюції історичної свідомості, скільки поступовий збіг початково різних реципієнтних ліній — лінії киеворуського літописання, підхопленої у XVI — першій половині XVII ст. князівсько-династійним і релігійно-православним підходами до самовизначення України-Русі, та лінії козацько-старшинської, яка відразу зорієнтувалася на ренесансні теоретико-методологічні моделі польсько-литовської історіографії. Хоча обидва підходи виглядають приблизно однаковими за питомою вагою, в історичній перспективі слід бачити тенденцію до послідовного коригування, зокрема концептом «Фортуна», традиційного консервативного базису попередньої історіософії.

Фортуна виглядала, наче вродлива дівчина, — мінливо-примхлива на власний розсуд, хоч і з претензіями на підтримання певної рівноваги. Вона, писав С. Величко, ошукує, як сліпих, своїх коханців і світодержців, кидаючи їх із нещастя в гаразди, а з гараздів у — «зло та біди». Наприклад, у війні шведів із поляками, супутній визвольній боротьбі українського народу 1650-х рр., вона фаворитизувала то одному, то іншому народові й зрештою, після повного польського розорення і спустошення, з ганьбою відіслала шведів додому [43, т. 1, ч. 10, розд. 7]. Причому для зміни успіху було досить випадкових чинників. Недарма у Г. Грабянки один із польських комісарів, які вели перемовини з українським гетьманом після його перших перемог 1648 р., порівняв Щастя зі склом, «для якого і незначної причини досить, щоб розбилосся» [215, с. 54].

На відміну від Фортуни, Божя воля, наче український президент, виступала гарантом справедливості, переслідуючи за «неправду» будь-яку зі сторін. Вона карала українців за їхній розбрат — підпорядкуванням полякам, а поляків карала за їхній глум над українцями відокремленням «Малої Росії». Часто мотиви того чи іншого присуду залишалися невідомими людям, однак серед них домінувало апробоване ще давньоруською історіософією поняття «кари» за людські гріхи. Наведемо на підтвердження таку фразу з опису подій після щасливої для українців битви під Батогом 1652 р.: «Того ж літа, караючи грішні людські дії, завдяки невідомій своїй волі, впав на Малоросійську Україну, що лежить обіруч річки Дніпра, гнів Божий» [43, т. 1, ч. 5, розд. 4].

Утім, між історіософськими версіями вчення про «Божі кари» двох різних історико-культурних епох має існувати суттєва різниця. Її ми угледимо, порівнявши твердження, використані Пилипом Орликом, з автентичним ученням киеворуської доби. За Орликом, «народ бойовий стародавній козацький, який раніше називався козарський, спер-

шу був піднесений безсмертною славою, просторим володінням та ритарськими відвагами». «Потім, славлений у вишніх, той-таки праведний суддя Бог через примножені неправди й беззаконня, покаравши численними карами той козацький народ, знизив, змирив і ледве не вічною руїною скинув долі...», але, і це найпринциповіше, «не до кінця прогнівливаючись і довіку не ворогуючи» [260, с. 201]. Таким чином, на думку П. Орлика, прикінцевий жереб українського народу визначався лишень милосердям Божим, тоді як киеворуська історіософія в душі поширеного середньовічного образу Бога як грізного судії воліла бачити Божу кару, доведену до певного «кінця», щоправда, як зазначалося вище, не апокаліпсичного. Пояснення знайденої відмінності слід шукати у внутрішній еволюції самої богословської думки, яка, зрозуміло, відбивала зміни в суспільній свідомості епохи. Звичайні для сучасної християнської буденної свідомості уявлення про Бога як найперше Милосердне Начало якраз концептуалізуються в XVI ст. У загальнокультурному вимірі вони пов'язані з процесом секуляризації, у теолого-богословському — із поширенням протестантизму, який проголосив Милосердя Боже невід'ємною складовою свого віронавчального Credo.

На думку представників козацько-старшинської історіософії, Бог здійснював всемогутність своєї влади не тільки скеровуванням людських дій, але також і пануванням над природними стихіями. Скажімо, Самійло Величко згадує про «три знаки, які були перед війною Хмельницького, — вони ознаменували швидко пришетя гніву Божого обом, польському й козацько-руському, народам: сонячне затемнення, комета на небосхилі, подібної до якої не бачили з давніх літ, велика сарана [43, т. 1, ч. 1, розд. 10]. Підкреслювалося, що Бог у змозі легко маніпулювати природою, аби спрямовувати людські дії в потрібному йому напрямку. Так, Самовидець у своєму літописі розповідає про те, що 1679 р. Господь перешкоджає татарському набігу на Русь, «бо барзо сніги великіє випали».

Для ствердження правосуддя Бог користувався найрізноманітнішими засобами, які завжди позначені індивідуалізованістю, що так відрізняє їх від неперсоніфікованості в киеворуську добу. Наприклад, під час раптового зимового нападу турків і татар на саму Запорізьку Січ Вседержитель Бог «відігнав в одному із куренів сон в одного Шевчика, і той, вставши на своє діло, відчинив кватирку та й почав крізь віконну щілину приглядатися, чи ранок уже, чи ні. Аж раптом побачив несподіваних людей — ущерть набиту вулицю ворогів-турків». Зрозуміло, він підняв тривогу, й запоріжці дали нападаючим гідну відсіч [44, т. 2, розд. 16]. Або: «...Кого Бог схоче покарати, то спершу збавить йому знань та розуму його. При цьому нещасті всі інші людські побудови

й розмисли підуть на кривий шлях». Саме так сталося з польськими гетьманами на початку Визвольної війни, які поділили своє військо. Наслідком цього були перші перемоги Богдана Хмельницького під Жовтими Водами та Корсунем навесні 1648 р. [43, т. 1, ч. 1, розд. 14].

Нарешті, в козацькій історіософії з'являється новий концептуальний персонаж — «Божий посланець». Він був невідомий в часи абсолютного провіденціалізму Давньої Русі (саме через його абсолютність, адже, нагадаємо, на Божого обранця чекало Царство Небесне, а не залагодження земних справ), а також нееквівалентний поширеному в польсько-литовській історіографії з періоду Відродження образу «улюбленця Фортуни». Як писав С. Величко, побачивши «польські гонори і пригнічення рабів своїх, малоросіян», «Бог послав їм, як Мойсея, людину на ймення Богдан Хмельницький і дав йому підставу й розум визволити від такої тяжкої кормиги лядської вільний малоросійський народ і віднайти йому сподівану свободу» [43, т. 1, ч. 1, розд. 2]. На відміну від такої суспільної навантаженості завдань Божого обранця, яку сучасники порівнювали з доленосною для шляхів розвитку країн Західної Європи діяльністю О. Кромвеля [409, с. 31], надприродний вплив торкався переважно перебігу власного існування «улюбленця Фортуни» й вирішального значення для перебігу історичних подій не мав. Такою була, наприклад, мінлива і, зрештою, нещаслива доля Юрся Хмельницького у варіанті «Історії русів».

У С. Величка зустрічаються й інші персонажі — «Нужда» та «Біда», згодом їхній дійсний поводитир — Люципер, який мав на меті винищити українців за їхню непохитність у православній вірі [44, т. 2, розд. 17]. На перший погляд, ці протагоністи, часто згадувані тогочасною профанною, протонародною культурою (у вертепних виставах), в історичній літературі виглядали просто-таки випадковими. Проте їхня присутність набуває знакового звучання, якщо пристати на виявлене Н. Яковенко у «Паралельному світі» бачення людьми XVII ст. війни та бойових дій як інверсованого світу — неочікуваного, різкого, неймовірного перегортання звичайного плину життя. Дійсно, аби підкреслити глибину вододілу, у тексті Величкова літопису зі справді бароковою гіперболічністю розкидаються різноманітні прикмети «кінця часів».

Однаке таке усвідомлення, власне, не є світоглядною матрицею лишень XVII ст. На нашу думку, його слід розуміти як секуляризований варіант Апокаліпсису та диявольської зваби як першопричини братовбивчих війн у вченні про «Божий гнів». Трансльована в козацько-старшинську історіософію, ймовірно, через систему киево-могилянської освіти, ця ідея інкорпоровалася в неї певним глибинним пластом. Пригадаймо: Царство Антихриста передує Царству Божому (Об'явл.

20:8–10) — це, вочевидь, необхідне для остаточного з'ясування ступеня гріховності/праведності тих, хто не пройшов першого воскресіння. Тому ризикнемо припустити, що за поверхово-«треносим» описом руйнівних подій другої половини XVII ст. приховується принаймні їхнє теоретичне усвідомлення як передодня великого очищення. Уперше Захарія Копистенський у «Палінодії» нагадував про наближення сатанинської дати — року 1666 [360, с. 94]. Саме так сприйняв події на українських теренах і Павло Алепський, називаючи країну та її народ «благословенними», адже вони цілком очищені від чужовірців і населені «чисто православними, вірними і набожними» [290, с. 40]. Якщо пригадати, що Царство Боже в Апокаліпсисі Іоанна Богослова ототожнюється із «містом святим, Новим Єрусалимом, що сходить із неба від Бога» (Об'явл. 21:2), то відразу спадає на думку інша паралель — звичайно ж, із поширеним у 1620–1640-х рр. у православному релігійному колі топосом «Богохранимого», «Богоспасаемого» «Града Києва» як «другого Єрусалиму», який був намічений ще в киеворуській історіософії. Так, звужене було в історіософських перегонах XVI — першої половини XVII ст. до простої «оборони» наявних обривів православ'я, місійне призначення України знову зростає до масштабів, що відповідають новій, значно ширшій, системі історичних координат. Таким чином, *християнсько-теологічний конструкт було використано для того, щоб інверсувати зацікавленість «старовиною» у передчуття «світлого майбутнього», в очікуванні якого знаходять своє природне пояснення «теперішні» поневір'яння України.*

На наш погляд, можливо стверджувати й суголосність апокаліпсичних мотивів козацько-старшинської історіософії із «Великою Історіософською Метою» «розбудови» християнства, також наміченою давньоруською історіософською думкою. Інша справа, що в козацько-старшинській історіософії згадування цієї Меті позначилися помітною тенденцією до секуляризації — до рівня важливого зовнішньота внутрішньополітичного показника самотності України. Справді, у формі вимог щодо забезпечення «вольності віри» вона постійно зустрічається в численних документах, які укладалися впродовж XVII ст. між козаками й урядами Речі Посполитої та московськими царями, проте *на задньому плані*. На перший погляд, у цьому процесі легко углядіти дух епохи, коли потреба в релігійній самоідентифікації змінилася потребою в ідентифікації етнічній і політичній. Але не варто забувати й ту обставину, що це була, як на нас, *удавана секуляризація*, пропорційна зростанню сакральних претензій Російської держави, оформлених канонічним підпорядкуванням наприкінці XVII ст. Української Православної Церкви Патріарху Московському

і всієї Русі. Утішає лише те, що формулювання «на рівні з римською» та поодинокі вмотивування правової дискримінації євреїв «як ворогів християнства» в російсько-українських приєднувальних «статтях» (договорах) дають змогу зайвий раз визначати як *особливість «Великої Історіософської Місії» по-українськи відсутність у ній войовничого месіанства.*

На цьому вичерпується апокаліпсична традиція у Русі-Україні, яка, зважаючи на її «південні», себто візантійські ремінісценції, так і не набула притаманних західноєвропейській історичній думці ознак вселенської катастрофічності. Щоправда, у своїх літературознавчих розвідках Г. Грабович визначив мотиви «демонізації» України у творчості М. Гоголя і польських письменників другої половини ХІХ ст., зокрема Г. Сенкевича, ще глибше закодовані в міфі про «смерть-і-воскресіння» країни [67, с. 181, 188 та ін.]. Певний взаємозв'язок тут можливий, якщо взяти до уваги загальнокультурний феномен символізації. Тоді можемо стверджувати, по-перше, символізацію апокаліпсичної традиції. Те, що бачилося наочним, реальним явищем історичної дійсності, тепер штучно відновлюється через систему метафор і тільки таким, «уявленим» чином, існує, хоча зберігає здатність справляти на індивідуальну й суспільну свідомість цілком реальний вплив. По-друге, спостерігаємо остаточну секуляризацію цієї апокаліпсичної традиції, адже прихильність України до зла впливає не з релігійного чинника — її «гріховності», а з культурного й геополітичного фактора — її перебування у «підозрілому» становищі поміж «світом» цивілізації та темним хаосом світу природи.

Поруч із волею Божою у визначенні сутності та рушійних сил історичного процесу згадуються й більш «природні» мотиви історично значущих подій. Наприклад, викладаючи причини козацьких повстань напередодні Визвольної війни, С. Величко пише: «Навіть безсловесні звірі, будши зачинені, хоч і мають добре задоволення від панів своїх, звикли через натуральне право все те добро знищувати і, шукаючи всілякими способами собі свободи, яритися й кидатися на них, своїх панів. Яке ж то диво і який гріх, що козак, людина розумна, яка без ущербу перебуває в православної вірі святої східної церкви, підносить зброю на пригноблених та відщепенців ляхів, сподіваючись повернути собі бажані вольності» [43, с. 297].

Так само у листі Богдана Хмельницького до волоського господаря з вимогою віддати заміж за його сина доньку правителя, найвірогідніше, вигаданому самим літописцем, написано: «Не хвалися своєю родовитістю й титулом, знаючи, що великим можна бути лише завдяки собі самому, а не тільки з уродження» [43, т. 1, ч. 5, розд. 4].

На нашу думку, найбільш цікаво висвітлює співвідношення між волею людською та Божою лист запорізьких козаків І. Виговському, у відповідь на повідомлення того про обрання новим гетьманом, знову-таки, швидше за все сфальшований, принаймні в конкретних висловах, автором «Літопису». Незважаючи на те, що це обрання відбулось усупереч освяченій традиції вручати гетьманську булаву на Січі, запорожці погоджувалися визнати Виговського новим правителем України, посилаючись на те, що «голос людський побиває Божий», але водночас віддавали своє рішення на «премудрий Божий нагляд» [43, т. 1, ч. 10, розд. 12]. Таким чином, людські дії можуть мати значення в короткочасній політичній та історичній перспективі, але загальний перебіг історичного розвитку все ж таки визначатиметься Богом, який за необхідності скоригує наслідки людських дій одним із зазначених вище способів.

Будь-яка спроба навіть найвидатніших особистостей привласнити собі богообраність неодмінно зазнає краху, були впевнені козацькі літописці. Так сталося, скажімо, зі шведським королем Карлом XII, який зазнав нищівної поразки в Полтавській битві через те, що, як пише автор «Історії русів», надміру довірився своєму призначенню, «що його він за одно визнавав із поганським неминучим фатумом» і через те вдавався «до усіх небезпек, нехтуючи саму неможливість, усупереч здоровому глуздові, природою нам даному» [139, с. 274].

Повністю вмотивованими людьми можуть бути лише найдріб'язковіші в історичному масштабі події — на кшталт спустошення турками міста Ладжи́на через те, що там було підступно вбито полоненого турецького царевича [44, т. 2, розд. 15].

Початкову рівновагу між природними і надприродними поясненнями в дійсничому дусі філософії Нового часу зустрічаємо ще у Величкових стилізаціях перших універсалів Богдана Хмельницького. Закликаючи до повстання проти поляків, гетьман посилається на Божу прихильність до визвольної боротьби та старанно перелічує шість «знаків такої благодаті», суто раціональні — від «дворазової перемоги над поляками» до дозволу на визвольні змагання з боку польського короля Владислава IV.

Воля Божа та «природне право» практично зрівняються у своєму впливі на історичний процес на межі XVIII та XIX ст. в «Історії русів», у знаменитій програмній передмовній заяві цього памфлету: «Всіляке творіння має право буття своє боронити, власність і свободу і що для того воно споруджено самою природою або Творцем своїм достатніми знаряддями чи способами» [139, с. 76-135]. Згодом, у відомій промові Павла Полуботка перед російським імператором Петром I встановить-

ся наступна показова ієрархія між Богом, природою та людьми: Бог творить природні закони, які «керують усім взагалі людством і охороняють його від усякого лиха», «є точне зеркало царям і володарям на їхнє становище й поведінку, і вони перші наглядачі та охоронці їм бути повинні» [139, с. 289].

Інакше не може бути, адже люди звітуватимуть перед Богом, який може карати не тільки на небі, але й на землі. Найбільше перепаде тим, «хто в пиху подноситься» — загалом так само вважали й давньоруські автори, маючи перед очима величний образ всемогутнього Бога. Так сталося, за словами Самовидця, із гетьманом І. Самойловичем, скинутим І. Мазепою: «Вмісто роскоши — строгая неволя, вмісто карет дорогих и возников — простий возок, теліжка московская с подводником, вмісто слуг нарядних — сторожа стрелцов, вмісто музики позитивов — плач щоденний и нареканя на свое глупство пихи, вмісто усіх роскошей панских — вічная неволя» [215, с. 145].

Цікаво, що, за нашими спостереженнями, автори перших козацько-старшинських історіософій теж старанно відшукували факти здобуття Україною політичної самостійності одночасно і «божественного», і «земного» зразка, щоб надати цьому процесові найбільш можливої легітимності. У С. Величка Визвольна війна визначається як справедлива відплата полякам за їхню «наругу понад Боже і природне право» над українським народом, тоді як справу приєднання до Росії у Григорія Грабянки вдалося владнати знову-таки «з Божою допомогою та при сприянні усього малоруського народу» [214, с. 92].

Так само загибель вільної України часто пояснювалася грою людських почуттів: «Отак пропав Чигрин і рештки тогочасної України через несправедливість і підступність Ромадановського, а також через Самойловичеве недоброхітництво до нього» [44, т. 2, розд. 19]. Однак ще частіше згадувалися «гріхи роду руського», передусім, братовбивча непримиренність у внутрішніх чварах, до яких український народ здавна мав нахил [214, с. 23].

У загальному підсумку, розглянуті уявлення козацько-старшинської історіософії щодо історичного процесу характеризувалися *тенденцією до половинчатої елімінації з нього надприродних факторів і сил*. Вони відповідають позиції їх зарубіжних візаві, які, висвітлюючи ті ж самі події, так само стверджували, що «...після тяжкого бою, в якому загинуло чимало людей з обох боків, козаки, нарешті, завдяки Божій ласці, почали втікати і залишили поле битви», а перемогу під час одного з боїв під Берестечком із суто бароковим красномовством пояснювали «допомогою Господа Бога та його любих німців» [416, с. 83, 85]!

В ідейному плані козацько-старшинська історіософія успадкувала багатоманіття підходів попереднього періоду. На загал виділяємо два своєрідні відгалуження козацько-старшинської історіософії, умовно позначені нами як «великоросійська» та «україно-малоросійська». Якщо провести їх і через ліберально-дворянську історіософію першої чверті XIX ст., то вони виглядатимуть так:

— «Синопис» — Літопис Самовидця — «Літописна оповідь про Малу Росію та її народ» О. Рігельмана — «Історія Малої Росії» Д. Бантиша-Каменського («великоросійська»);

— Літопис С. Величка — Літопис Г. Грабянки — «Історія русів» — «Історія Малоросії» М. Маркевича («малоросійська»).

«Великоруське» відгалуження було започатковане «Синописом» і суттєво перегукувалося з тодішньою офіційною московською історіографією, особливо в частині наслідування концепцій «Мосох—Москва» та «царственного Града Москви», легенди про отримання царських відзнак із Константинополя. Тож проаналізуємо під відповідним кутом зору зміст одного з перших його видань. На жаль, частину листів втрачено й замінено рукописним текстом, тому посилання на конкретні аркуші неможливі. Використане нами видання зберігається у Центральній науковій бібліотеці Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна [319].

Згадані концепції, утворені із загальної «південної» рецепційної спадщини, тепер зазнали коригування у дусі, що більше відповідав тодішньому станові історичного пізнання. Це стає очевидним не тільки з огляду на численні посилання на свідчення «льтописци Греческіи, Російскіи, Римскіи, Польскіи», серед яких згадуються імена польських істориків Кромера, Баронія, Стрийковського. Показово, як була відозмінена знаменита легенда про здобуття царських інсигнацій від Константинополя, апробована «Казанською історією» і відразу покладена в ідеологічний підмурівок «устроєнія» Московського царства. Послідовники «великоруської» версії української історії не змогли ухилитися від цієї легенди, бо інакше б вони зашкодили й новоствореній московськими книжниками царській генеалогії, і концепції «завоювання царства» задля оволодіння не стільки його територією, скільки джерелом його «царственности». Однак вони здійснили критичну розвідку на кілька аркушів, внаслідок чого довели більш достеменно хронологію, згідно з якою ця подія мала статися не за Костянтина IX Мономаха (1042–1055), а за правління Олексія I Комніна (1081–1118). Водночас «Синопис» змушений був удатися до нової вигадки — супровідного до царських інсигнацій послання імператора Олексія I до Володимира II Мономаха. Його зміст — «понеже с нами единны вьры

еси, паче же и единокровень намъ, о крове бо Великаго Константина Мономаха Кесаря Греческаго идеши» — опосередковано підтверджував «августійний» родовід загальноруської царської династії, яким любили вихвалитися останні представники московського царського Дому Рюриковичів.

«Великоруське» відгалудження стверджувало: «И тако от Мосоха, праотца славенороссійскаго, по наследію его, не токмо Москва, народ великій, но и вся Русь, или Р о с с і я, вышпреченная произыде.., обаче единым славенским языком глаголют». Однак пропонована авторами етимологія «славен» — від «славний» — відразу надає цій добре відомій з часів «Повісті минулих літ» версії «Яфетичної генеалогії» більш сучасного вигляду, дотичного також до ренесансних моделей античної героїки, поширених в історіографії сусідніх слов'янських народів, наприклад, у легенді про походження «литви» від нащадків шляхетних римлян.

Наступним кроком стала глорифікація «Града Києва» як «Преславного», «Верховного», «Царственного» і «Богоспасаемого». Значення двох останніх епітетів добре відоме ще з киеворуської літератури. Відповідно вони позначали статус столиці всесвітньої монархії, центру військово-політичної могутності «царства», яка дорівнювала могутності Константинополя, і статус духовної чистоти й первинності, що дорівнював Єрусалиму. Інші епітети, на наш погляд, стали своєрідним авторським внеском «Синопису» й були натяком на «первородність» Києва щодо Москви, яка ще у XVI ст. остаточно ствердилася як «Царственный Град» новоствореного «Богохранимого і Богоспасаемого» Московського царства.

«Синопис» наголошував на заснуванні «царства» саме в Києві, адже Володимир Святославич «престоль княженія Великоновгородского въ Кієвъ пренесе», а Володимир Мономах, зборовши візантійського кесаря, отримав від нього знаки царської влади: «И отсель великій князь Владимірь Мономахъ царь Россійскій нарицашеся».

Подальшу єдність держави, на думку автора «Синопису», забезпечувала все ж таки єдність правлячої династії Рюриковичів, що недвозначно засвідчується у повній назві твору. При цьому теорія трансляції столиць, яка достатньою мірою використовувалася киеворуською історіософією, була авторові добре відома, він посилається на неї принаймні двічі — згадуючи перенесення «престолу» з Новгорода до Києва, що символізувало правонаступність влади Володимира I Святославича з владою засновника династії князя Рюрика, і вдруге, коли згадує великодержавницькі претензії галицьких князів Романа Мстиславича і Данила Романовича: «Иже писашеся Самодержецъ всея Росіи». Але

в тексті «Синописа» знаходимо й іншу, практично унікальну, формулу — «переїзду можновладця». Так сталося у випадку зі зміною місцеперебування митрополита Київського: «Ради Татарскія обиды и непокою» «начаша митрополиты Киевскыи въ Москвъ жити», і тоді, коли став «Ярослав Всеволодовичъ старшииый князь Московскыя земль и надъ Киевомъ».

Таким чином, автор «Синописа» зберігав за Києвом своєрідний ореол духовного і світського верховенства, забезпечений наявністю «престолу» Царства після переїзду носія верховної влади. Після приєднання до Росії воно мало бути поновлене: «Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России Царственный Град Киевъ, по многихъ премьнахъ своихъ изрядною матірю Божією, яки на первое бытіе возвращаяйся и древняго достоянія Царскаго, паки к достоянію Царское прійде». Як бачимо, за своїми теоретичними засновками ця концепція суголосна із частково-колообіговою моделлю історичного процесу, про яку йшлося в попередньому підрозділі. Реальність такого бачення розвитку подій підтверджується авторськими міркуваннями щодо подальшої долі митрополичої кафедри. Попри те, що в Москві було створено Патріархію — «Патріархъ в Великороссійскомъ Царствіи, яки в третемъ Римъ вмьсто Папы Ветхаго Рима», це ніяким робом не завадило обрати за необхідності в Києві нового митрополита. Таким чином, постулюючи історичну єдність слов'янської держави — «Государства Русскаго», — автор «Синописа» мав на меті проголосити в цьому «царстві» «первоначалію» і сакральність Києва як другого Єрусалиму порівняно із «царственным градом» Москвою, що отримала свій столичний статус пізніше і, так би мовити, через «треті руки».

Перші спроби накреслити іншу — «україно-малоросійську» — історіософську схему української історії знаходимо ще в універсалах Богдана Хмельницького після перших перемог 1648 р. у довільному викладі С. Величка. Але, на наш погляд, найбільш екстрактно вона викладена в прокламаціях шведського короля Карла XII ст. після його вступу на українську землю під час Визвольної війни у версії «Історії русів»: «Відомо-бо цілому світові, що народ руський зі своїми козаками був спочатку народом самодержавним, себто від самого себе залежним під правлінням князів своїх, або самодержавців, злучився потім з Литвою і Польщею, щоб спротивлятися з ними татарам., але згодом, за насильства та лютості поляків, визволившись од них власною своєю силою і хоробрістю, злучився з Московією добровільно і через саме єдиновірство і, зробивши її такою, якою вона тепер є, від неї зневажуваний і озлоблений нині безсовісно й безсоромно» [139, с. 270]. Загалом ця схема значною мірою перегукується із позицією українсь-

ких полемістів, які теж оцінювали «інкорпорацію» українських земель у Литовсько-Польську державу як добровільну угоду, порушення якої надавало правочинності визвольній боротьбі. У ній чітко відстежується намагання забезпечити подвійну правову санкцію самостійному політичному існуванню — «божественним правом» і «правом меча».

Нарешті, згадана схема залишалася цілковито у військово-дипломатично-політичному річищі, традиційному для тодішнього стану історичного пізнання, яке, нагадаємо, зробить рішучий поворот до «нової історії», у першу чергу, соціально-культурної, тільки у 1920-х рр., у діяльності першої генерації французьких «анналістів».

Доповнимо цю схему ще кількома моментами.

1. Г. Грабянка, поверхово демонструючи свою повну вірогідність російській монархії, додає такий поширений згодом (у тому числі і в «Історії русів») штамп: до свого доленосного рішення Богдан Хмельницький був, поміж іншим, примушений підступами Кримського хана, мовляв, хитрий бусурман конче вирішив замирити козаків із ляхами і об'єднаними силами рушити війною на Москву [214, с. 66].
2. Показово, що приєднання до Росії в очах речників козацько-старшинської історіософії мало привабливу альтернативу: замирення з поляками, зрозуміло, на умовах визнання останніми давніх прав і вольностей українського народу [43, с. 299]. Справа в тому, що після періоду своєрідної дипломатичної гри з поляками перших років Визвольної війни разом з пошуком нових союзників у боротьбі за усамостійнення (Московське царство, Швеція), офіційна оцінка поляків українцями зміниться на вкрай негативну. У ній «підступність» поляків буде виступати не найгіршою їхньою вадою. Уявімо собі, які виняткові обставини склалися, щоб через півстоліття після Визвольної війни повертатися до попередніх штампів!

Названі моменти унаочнюють, на нашу думку, доволі цікавий факт: незважаючи на всю свою протестність, про яку постійно згадують і сучасні дослідники, козацько-старшинська історіософія ще не була готова сформулювати концепцію *остаточної* відрубності української історії.

Прикметною особливістю «україно-малоросійської» версії козацько-старшинської історіософії постає органічний зв'язок із системою глорифікації козацтва ренесансно-ранньобарокової доби, цілковито виправданий з огляду на вирішальну військово-адміністративну роль козацтва у визвольних змаганнях. Робить величезний крок уперед у сенсі його визнання не стільки станово-соціальною корпорацією оз-

бронени нікому непідвладних людей, скільки автономним етнополітичним суб'єктом, досі незнаним *військом-народом-державою* з чітко окресленою православною (в сучасних термінах) конфесійною ідентичністю. Зваживши на незвичність такого рівняння, трапляється чимало неологізмів для його позначення. Наприклад, «вільним, шляхетним, козако-руським (*Курс. наш. — К. К.*), здавна відвагою й мужніми ратоборськими ділами не лише у своїй Європі, але у далеких азіатських країнах прославленим народом» називає українців у своєму «Літописі» С. Величко [43, т. 1, ч. 1, розд. 2]. Це визначення надавало правочинності практиці «показачення» понад усі офіційні реєстри поширеною від повстанських рухів в Україні кінця XVI ст. — початку XVII ст. Причому ця акція була *однаковим* засобом самовизначення і для «пополитого люду», і навіть для шляхти, яка, віддаючи козацькій старшині свої «лицарські» характеристики-привілеї, теж втрачала родову ознаку. Належність до «козацтва» одночасно засвідчувала і «вільний» соціальний статус, і політичне підданство Війську Запорізькому, і православну конфесійну приналежність, хоча й плутала етнічну ідентичність між прокламаціями «руськості», «малоросійськості» чи «українськості». Крім того, завдяки «простолюдності» стихійно формованого козацького «народу», останнє поняття, на відміну від його суто шляхетського розуміння у Речі Посполитій, наблизилося до свого сучасного змісту.

Прирівнювання козацтва до народу і держави відразу суттєво розширювало вектори легітимізаційних можливостей, з яких козацько-старшинська історіософія не забарилася скористатись. Та частина рівняння, де йшлося про ототожнення з «народом», дозволила продовжити своєрідне освячення «Яфетичною генеалогією», що, у свою чергу, стало іманентною запорукою існування «Великої Історіософської Місії» її носіїв. Запропоновані «україно-малоросійською» гілкою власні версії такої генеалогії відрізнялися, ясна річ, не тільки більшою модерністю в порівнянні з автентичним зразком, але й відвертою «москвофобією». Йдеться про «козакоруську географію», запропоновану С. Величком у «стилізації» одного з універсалів Богдана Хмельницького 1648 р. та «козарську генеалогію» Г. Грабянки, повторену в «Конституції» Пилипа Орлика. Ми не знайшли ніде відповідної згадки, тож можемо припустити, що публіцистична творчість козацького топ-урядника на вигнанні, ймовірно, підтримувала один із каналів трансляції «козаризму» у західноєвропейську літературу Нового часу в особі, приміром, Ж.-Б. Шерера [415, с. 22, 51–52].

У першому випадку С. Величко творчо переосмислив поширені від XVI ст. ідеї про походження основних слов'янських народів від трьох

братів — Леха, Чеха і Руса, які в суспільно-політичній практиці цього періоду оформилися в концепцію триєдиної («русько»-польсько-литовської) Речі Посполитої. Її, нагадаємо, обстоювала спочатку поміркована частина українського духовенства і шляхти «Руських воеводств», а потім намагалося втілити в життя угруповання козацької старшини на чолі з гетьманом І. Виговським. За С. Величком, «поляки народилися й пішли від нас же, савроматських русів». Однак віддалилися від автохтонного коріння, розселилися за Віслою, а в першій половині XIV ст. «звоювали війною і привласнили через свою ненаситність достеменно наші зі стародавніх часів землі та провінції козакоруські, савроматійські, від Поділля і Волох по Віслу і аж до самого Вільня і Смоленська» [43, т. 1, ч. 1, розд. 17]. Важливо, що в нашому випадку немає ані ранніх спроб своєрідного «спарування» «сарматійства» з «яфетизмом», ані намагань паралельного звітування, як у компілятивній «Хроніці з літописців стародавніх» Феодосія Сафоновича [397, кн. 1, гл. 1: 4–5]. Тому, поза всяким сумнівом, Величкова версія «сарматської географії» знаменувала собою не тільки її найрадикальніший «проукраїнський» варіант, який тільки й міг запанувати після півстолітньої війни між Україною та Польшею, але в ідейному сенсі доволі довершений конструкт. Однак ще більш цікавою «козако-руська географія» видається при зіставленні з іншим улюбленим ідейним штампом С. Величка, до речі, чи не ним першим пущеним в обіг, — про «малоросійськість» України. Цей штамп доводить, що автор «Літопису» мав на увазі *загальноплемінну*, а не *загальнодержавну* єдність росіян та українців.

У концепції Г. Грабянки вказувалося, що «народ малоросійський, прозваний козаками, має щонайдавніше походження від скіфського роду... — від хозар, що своєю спорідненістю сягають племені першого Яфетового сина Гомера» [214, с. 15]. Зовні незначуще перестановлення у «праотцях» «руси» між шостим (Мосохом) і першим синами Яфета, насправді було дуже помітне з погляду принципового для середньовічної ментальності культурно-правового принципу «майорату», беззастережного пріоритету в переданні нерухомого майна та соціальних привілеїв старшому нащадку чоловічої статі. Воно означало спробу вивищення українського родоводу над російським, який продовжував вестися від Мосоха.

Прикметно, що незважаючи на помітний ідейно-теоретичний консерватизм, «великоросійське» відгалуження історіософії середини XVII — середини XVIII ст. виявилось на диво інноваційним у питанні про козацький народ: «Козакъ есть слово татарское и значит по-руски рицерь или воинъ» [218, с. 325]. Зрозуміло, що пояснення цього

факту слід шукати не стільки в тому, що С. Лукомський писав через півстоліття після Г. Грабянки, скільки в тому, що таке трактування козацтва — *як війська, а не народу* — відразу звузило соціально-станові межі цього поняття, знизило його самостійницький та ідентифікаційний потенціал.

На наш погляд, якщо формула «козацтво=народ» надавала правочинності руху від «роду до народу», то формула «козацтво=держава» позначала рух від *«імунітету до суверенітету»*. Було продовжено розроблення концепції права володіння відвойованою територією серед шляхетних «вольностей», яка доповнилася опертям на понад столітню практику міжнародних відносин, започатковану відокремленням Нідерландів від Іспанської монархії та її наступним визнанням європейськими країнами [259, с. 244]. Вона виявилася тим більш дієвою, що симфонізувала з поширеною у тогочасній європейській суспільно-політичній думці «передромантичною» концепцією соціальних і національно-визвольних рухів малих народів на континенті. Згідно з нею, ранній «філософічний вік» цікавила, передусім, «картина зусиль цих народів, спрямованих на захист їхньої свободи, уряду, віри, звичаїв, зрештою, всього дорогого для людини» [415, с. 10].

Свої національно-державні, в сучасних термінах, зазіхання козацької історіософії доводилося повсякчас обстоювати у протистоянні із започаткованими ще в XVI ст. козакофобськими шаблонами. Час від часу ті давали про себе знати, наприклад, в «Історії делегації до шведського короля Карла XII» Д. Крмана. Цей освічений очевидець подій Північної війни в Україні користувався запозиченими з літератури враженнями про «Козацію», «яка прославлена істориками як пристановище злочинців, злодіїв і найстрашніших розбійників» [172], і не спростував їх особистими спостереженнями.

Водночас відстежуємо й постійні спроби перетворити «козацькі» володіння на повновладну державу, хоча чільник Війська Запорізького жодного разу в автентичних офіційних документах не наважився на префікс «*Dei gratia*», який сам використовував у звертаннях до сусідніх можновладців. Посилання на «старовинність» походження козацького війська-народу якраз мали слугувати цьому за додатковий аргумент.

Складність проблеми полягала в тому, що від початку зазіхання новонародженої козацької державності на повновладний статус зазнали поразки разом із крахом спроби облаштувати династичний шлюб Тимоша Хмельницького, чого, нагадаємо, не поновлював жоден із наступних українських гетьманів. Саме тому й згодом не припинялися пошуки суверенітету серед наділених вищим, «божественним правом» господарів — аж до приєднання, серед інших причин, значної частини

України до сусіднього Московського царства. Цю стратегію зовнішньої політики з огляду на вороже геополітичне оточення, такий собі «тягар українності», розуміли й освічені європейські сучасники [53, с. 119]. Підсумовуємо, що козацько-старшинська історіософія послідовно розбудовувала етно-, соціо-, політико-, конфесійну ідентифікацію України у вповні модерній системі координат «народ/держава», на відміну від домодерної «рід/територія».

Разом із фактом приєднання до Російської держави до прокламування козацько-української ідентичності долучається новий мотив — характер відносин двох Росій. Відстежуємо його від низки приєднувальних «статей» (договорів) другої половини XVII — початку XVIII ст. до суспільно-політичних творів другої половини XVIII ст. Найвідоміший «десигнатор» цих відносин — «малоросійськість» — був позначений тією ж двозначністю, що й інші спроби самоідентифікації козацького війська-народу-держави. З одного боку, він відсилав до «руськості», чим уособленням від XVI ст. уважалося Московське царство, проголошене у 1720-х рр. Російською імперією. З іншого боку, стосунки між «Великою» та «Малою» Росіями бачилися не в категоріях підданства, а крізь призму «прозахідного» принципу суспільного партнерства разом із уже узвичаєним дискурсом козацьких «вольностей» — на підставі «угод, яких найголовніший зміст і сила полягали в тому, щоб усякому чину з малоросійського народу залишатися на всіх тих правах і вольностях, на яких вони були під Польщею» [274, с. 281].

Зрештою, саме козацько-старшинській історіософії завдячуємо конституюванням на противагу Божому всебаченню і природному праву завоювання внутрішнього екзистенціального підмурівку новонародженої єдності війська-народу-держави — «войовничості»: «Сього народу все ремесло й управа полягали у війні та убивствах», — стверджувала, наприклад, «Історія русів». Подібні згадки зустрічаємо і в попередній історичній традиції. Але прикметно, як змінюються в них наголоси й супровідний контекст. «Вже од самого початку свого народ наш руський війн не минав, із первовіку доводилося йому знати се художество — зброю та брані, — пише автор Густинського літопису. — ...Якщо не з окольными навколишніми народами..., то самі межі собою..., а там і князі в нас перевелися; тоді тільки наш народ трохи заспокоївся» [87, с. 122]. Отже, раніше войовничість розглядалася як необхідне, але, в принципі, усуване зло. Тепер, коли відбулася зміна інституційних форм і чергове коло циркуляції владних еліт, а на вершині ранньомодерного українського політикуму стали ті, хто вільно володів не тільки пером, але й шаблею, войовничість обернулася чи не на найголовнішу чесноту. Її завданням було здійснювати подвійну легітимізацію — (1)

виправдовувати відмежування самостійного життєпростору в душі «права меча» (*jus occupationis*) й одночасно (2) пояснювати привілейоване становище тих, хто це завоювання здійснив згідно з правом на шляхетські «вольності» як «*bellatores*», «тих, хто воює», навіть якщо вони й не аристократичного роду.

Згодом, пропорційно до того, як у наступних історіософіях применшуватиметься значення Божої волі, зростатиме питома вага цього екзистенційного фактора. Розгорнуте обґрунтування цієї тези подаємо в наступному підрозділі. Натомість у західноєвропейській суспільній думці посилення на «войовничість» козацтва отримає нове — просвітницьке — застосування. Воно перетвориться на «політичний урок» доведення необхідності соціальних реформ, аби запобігти варварському руйнуванню суспільного устрою тими, хто зберіг «природну» велич духу, гідну давніх греків і римлян, але не здобув гідних епохи Розуму засобів матеріального існування і політичних прав, як це відбулось із плюндруванням козаками Речі Посполитої [111, с. 248–249]. Тож доводиться констатувати, що навіть *визнання «цивілізаційної» місії українського козацтва щодо до Західної Європи, починаючи, певно, від їх «прикордонних» завдань і закінчуючи сподіванням на матірнє лоно «нової Геллади» у Гердера, так і не призвело до визнання «цивілізованості» тих, хто цю функцію щоденно виконував.*

Звісно, ця обставина, як справедливо доводить Д. Наливайко, тісно пов'язана зі зміною ідейних течій і культурно-історичних епох у самій Західній Європі. Але не скидаймо з рахунку і полілінійність шляхів розвитку української історіософії. Адже кожне її відгалуження подавало своєрідну репрезентацію свого об'єкту. Їх спонтанне накладання одне на одне спричинило непослідовність і двоїстість західноєвропейської україніки.

Дворянсько-ліберальна історіософія успадкувала обидва ідейно-концептуальні вектори козацько-старшинської історіософії — «малоросійський» (М. Маркевич) та «великоруський» (Д. Бантиш-Каменський), — але набагато далі просунула процес сайєнтифікації теоретико-методологічних засад пізнання історії.

У більшості випадків роль єдиного достеменного джерела історичної істини почав відігравати історичний документ. Наприклад, М. Маркевич посиланням на архівні джерела вирішував дискусійне питання про подробиці смерті Юрія Хмельницького [230, т. 1, гл. XXVI] чи старанно підраховував подарунки гетьманові І. Мазепі з боку Петра I [230, т. 2, гл. XLVIII]. Порівняно з писемними джерелами, питома вага усної народної традиції, введенням якої в широкий науковий обіг ми завдячуємо якраз українським романтикам першої половини XIX ст.,

залишалася мінімальною. В усякому разі, М. Маркевич посилається на ці джерела переважно тоді, коли йому бракує задокументованих свідчень. Наприклад, він прямо вказав на «народну думу» в оповіданні про смерть Богдана Хмельницького та проблеми з обранням наступника [230, т. 1, гл. XXII].

Проте культ документальності, який поступово заміщував притаманний історіософії попередніх епох дискурс старовини, звичайно, мав свої обмеження. Так, Григорій Кониський, буцімто автор «Історії Русів», отримав почесне прізвище «правдивейшого из наших историков», оскільки підкріплював свій виклад грамотами, тоді як розповіді інших істориків часто «не имеют ни одного документа» [231, с. 16]. Під цим приводом до «Історії Малоросії» значною мірою перекочувала систематизована концепція відрубної української історії козацьких літописців [230, т. 1, гл. XII], адже зовні вона була підмурована численними офіційними паперами на кшталт цілковито вигаданого С. Величком «білоцерківського універсалу» Богдана Хмельницького. Тож парадоксальним чином первинна «позитивізація» історичного знання в її класичному розумінні репрезентації історичної реальності через документальні джерела (без належної внутрішньої критики їхнього змісту) призвела не до відмови від історіософських ідей, за своїм умістом часто далеких від ідеалів науковості, а до їх відтворення в нових умовах; не до якісного просування української історіософії, а до нового осциляційного коливання на навколофілософському рівні.

Цікаві думки навіть порівняння вподобань останніх представників передромантичної історіософії щодо рушійних сил історичного процесу та його суб'єктів. Очевидне піднесення в ранг найзначнішої дійової особи історії «народу» допомогло М. Маркевичу позбутись уявлень про вирішальну роль провіденційних чинників. Народ самотужки визначає свою долю. Для цього він на власний розсуд обирає своїх зверхників та за необхідності чинить суд над ними — «народ убил Брюховецкого дубьем» [230, т. 2, гл. XXX]. Тож народ більше не може бути іграшкою надприродних сил. Останні розглядалися М. Маркевичем як вселенські арбітри, діяльність яких забезпечує абсолютну справедливість, гарантії дотримання «непреложних законів политики». Навіть «Божа кара» згадується в тексті «Історії Малоросії» в сенсі інструмента політичної боротьби — наприклад, в описі інструкцій польським послам пропагувати серед малоросіян стрілецькі заворушення в Москві 1680-х рр. як прояв надприродного гніву. Насправді данина надприродному була набагато легшою: «Плата долг счастью за удачи и выиграши в походах, малоросияне лишились Плечника и Юрченка» [230, т. 2, гл. XL]. Віднині «игралыщем Фортуны самой коловратной» залишається лише доля окремої людини.

При цьому М. Маркевич близький не до напівпровіденційного «Божого посланця» козацько-старшинських літописів, а до пізніших поглядів на харизматичну сутність та призначення «великих особистостей» (Т. Карлейль). Він розглядає їх як народних «геніїв», видатні таланти яких хоча й допомагають їм діяти від першої особи, але хіба що в річищі народної волі.

Знаменно також, що невблаганність дії «природних» законів є не менш незворотною, аніж «воля Божа». Саме тому, скажімо, «слияние» України з Москвою відбувалося у важкій «предсмертной борьбе», «противной воле народа» [230, т. 2, гл. XXXVII], хоча, зрештою, об'єктивно пішло на користь їм обом: «Только слияние малороссиян с Москвою могло упрочить общее благосостояние России» [230, т. 1, гл. XVI].

Натомість в «Історії Малої Росії» Д. Бантиша-Каменського Провидіння впливає на перебіг історії безпосередньо. Наприклад, воно зберегло всупереч усім небезпекам Богдана Хмельницького [18, ч. 1, XIII:150], аби той повернув Росії її частину «безь пролитія крови» [18, ч. 1, XX:324].

Отож, Д. Бантиш-Каменський виглядає значно застарілішим за М. Маркевича, незважаючи на те, що й «Історія Малої Росії», й «Історія Малоросії» написані приблизно на однаковому науково-критичному рівні, із застосуванням одних і тих джерел, скажімо, «Історії русів», в однакових суспільно-політичних умовах правління Миколи I (1825–1855). Які саме причини відіграли тут вирішальну роль? Чи то революційні зміни в історичному пізнанні за 20 років, які минули між виданнями обох творів, чи то приналежність М. Маркевича та Д. Бантиша-Каменського до різних гілок історіософії щодо питання про відрубність української історії. Починаючи з XVI ст., ідейно-концептуальні обрії «великоруської історіософії» живилися застарілими релігійно-філософськими конструкціями. Таким чином, можемо зробити узагальнення про те, що ступінь інструментальної «модерності» української історіософії прямо залежав від ступеня самостійності її змісту.

У підсумку, ми в лінії Літопис С. Величка — Літопис Г. Грабянки — «Історія русів» — «Історія Малоросії» М. Маркевича отримуємо *синтетичну схему відрубної політичної історії України*. Ця схема видається нам *компромісною*, тому що вона рівновіддалена як від ура-патріотичних зазіхань деяких українських «інтеграціоналістів» на роль Києва як «духовного Єрусалима», так і тільки-но створених на початку XIX ст. офіційних схем російської історії М. Карамзіна та М. Погодіна, де Україні рішуче відмовляється в політичній самостійності й культурній самобутності. Нарешті, вона *паралельна до* започаткованої «Синописом» і Самовидцем й остаточно сформульованої

Д. Бантишем-Каменським схеми, згідно з якою визнається самостійне існування України, але тільки як викривлення через певний збіг обставин (внутрішні чвари, татарсько-монгольське нашествя, територіально-завойовницькі амбіції великих литовських князів і польських королів) історії російської, зрештою, єдиної від Київської Русі до Російської імперії.

Отже, Україна не впала, навпаки, вона набула ознак самостійної держави, створеної героїчними зусиллями войовничого «козацького народу». Цей факт зафіксував термін «Малоросія», який надав конкретності та визначеності частині досі непевних «українних обріїв». Незважаючи на своє меншовартісне звучання, він засвідчував, між іншим, і ту обставину, що Русь закінчилася Україною, а Україна розпочалася Руссю.

Створення історіософії політичної історії України проходило в ідейних рамцях, більш вузьких, ніж у західноєвропейському історичному пізнанні, яке демонструвало однозначну тенденцію до все більшої загальності і вселюдськості свого подієвого тла. Козацько-старшинська історіософія цього періоду також виявилася більш консервативною у своїй теоретико-методологічній основі, оскільки провіденціалістські чинники тільки зменшили свій вплив — до рівнорядності із природними факторами, а суб'єктивно-протестне впорядкування історичного матеріалу викривлювало об'єктивність здобутих результатів.

2.4. Україна між Великоросією та Малоросією. Архетипи та стереотипи української романтичної історіософії

Утративши свою політичну автономію, колишня Гетьманщина продовжувала й у першій половині XIX ст. зберігати створені зусиллями козацько-старшинського літописання та ліберально-дворянської історіографії дві паралельні, «синтетичні», як їх називають у вітчизняній історіографії, схеми української історії. Проте, на нашу думку, формальна повнота виступала, радше, кількісною характеристикою цих схем, указівкою на послідовність викладу фактичного матеріалу від давнини до сучасності. Як зазначалося вище, питання про остаточну відрубність їхнього змісту навіть у політичному сенсі залишалося невирішеним.

Більше того, чим далі, тим впливовішою ставала схема історії Російської імперії, запропонована її офіційними істориками М. Карамзіним і М. Погодіним, пізніше В. Ключевським і С. Соловйовим. Вона створювала певні ідейні преференції саме для «вели-

коруського» історіософського відгалуження («Історія Малої Росії» Д. Бантиша-Каменського в Наддніпрянській Україні, «Історія давнього Галицько-руського князівства» Д. Зубрицького в Західній Україні). Добре відомо, до речі, що компіляціями її представників активно користувалися і Т. Шевченко, і М. Гоголь, і М. Костомаров.

Навпаки, відносний брак оприлюднених першоджерел і несприятливі зовнішні суспільно-політичні обставини у формі послідовної асиміляційної політики царського уряду щодо України заважали розвитку «малоросійської» історіософської гілки (але не могли його зупинити, про що свідчить поява «Історії Малоросії» М. Маркевича).

Таким чином, перед романтичною історіософією постало ускладнене завдання — продовжити роботу з поглиблення самотності української історії на основі здолання ідейного розриву між двома лініями української історіософії. Тож не дарма М. Гоголь присвятив п'ять років життя, щоб на додаток до численних відомих у його часи синтез української історії написати «повну, задовільну історію Малоросії й народу, що упродовж майже чотирьох століть діяв незалежно від Росії» (*Курс. наш. — К. К.*) [59, с. 149].

Попри звуженість простору для ідейних маневрів, у розпорядженні української романтичної історіософії об'єктивно перебувала значно ширша фактографічна та джерельна база, а також принципово новий теоретико-методологічний інструментарій.

Перш за все, звернімо увагу на те, що перша половина XIX ст. позначилася процесом акумуляції культурної пам'яті. Презентована раніше у вигляді усних переказів і розпорошених за змістом дум і пісень, вона тепер постає у вигляді систематизованих і прокоментованих друкованих збірок («Малоросійські пісні» М. Максимовича). Вагомий вплив на пробудження інтересу до українознавчої проблематики мала поезія та художня література — «Енеїда» І. Котляревського, поезії А. Метлинського, повісті П. Гулака-Артемовського, М. Гоголя, Г. Квітки.

Наголосимо, що українські романтики були *рівною мірою* ознайомлені як із національно-культурною спадщиною, вітчизняними літописами, так і з наявною фаховою зарубіжною літературою. Сподіваючись, як писав М. Гоголь до М. Максимовича, своєю «Історією Малоросії» «сказати багато того, чого до мене не говорили» [58, с. 63], він звертався, найперше, до «Історії Малої Росії» Д. Бантиша-Каменського, а також літописів — Шафонського, Рігельмана, Кониського (*«Історія русів» — К. К.*), причому у численних списках, що різнилися за текстом, оскільки «іноді одна прибавка варта усього літопису», а найголовніше — до народного фольклору, особливо народних пісень [58,

с. 68]. Літописи Самовидця, Г. Грабянки і С. Величка неодноразово згадував із критичними ремарками М. Максимович.

Більше того, діячі української романтичної історіософії, як відомо, доклали суттєвих, а головне — *усвідомлених* зусиль для оприлюднення й уведення до наукового обігу нового масиву джерел з історії України, наприклад, в «Актах, относящихся к истории Западной России». Показова щодо цього позиція П. Куліша: «...Перш ніж приступити до друкування подальших томів створеного оповідання, [автор вирішив] зайнятися виданням матеріалів, що мають до нього безпосередні стосунки. Маючи на руках збірник історичних свідочств, які слугували авторові опорою для його думок (і при цьому, звичайно, знаючи все видане іншими захисниками історичної правди), читач судитиме про працю, яку йому представлено, не даючи своєї уваги авторові в кредит» [180, с. III].

У збиранні, публікуванні документальних пам'яток старовини бачили одне зі своїх головних завдань також і діячі «Руської трійці» в Західній Україні. Особливо відзначився в цій сфері Я. Головацький («Памятники дипломатического и судебного-делового языка русского в древнем Галицко-Володимирском княжестве и смежных русских областях в XIV–XV ст.», «Об исследовании памятников русской старины, сохранившихся в Галичине и Буковине»), який до того ж багато років плідно співпрацював із О. Бодянським і Віленською археографічною комісією в Росії.

Нарешті, на наш погляд, недооціненим залишається фактор листування, тим більше, коли йдеться про листи членів «Руської трійці» [38, с. 202–205, 309] до наддніпрянських українофілів. Хоча в самому по собі епістолярному жанрі не було нічого незвичайного, навпаки, він переживав у ті часи якраз повсюдний розквіт у європейських культурах, через це листування було налагоджено культурний обмін між українськими землями, розчленованими між двома імперіями. За посередництва М. Максимовича, І. Срезневського й О. Бодянського твори І. Котляревського, Є. Гребінки, Г. Квітки, П. Гулака, П. Куліша та Т. Шевченка поширювалися в західноукраїнських землях, звідти надходили місцеві фольклорно-філологічні та літературні матеріали. У такий спосіб — як перший крок — мала виправитися ситуація, коли, як із гіркотою писав Я. Головацький до О. Бодянського, на Наддніпрянщині «Червона Русь менше Вам звісна, ніж Америка», а на Галичині ствердитися «русинська» (властиво українська) етнокультурна самоідентифікація, спрямована проти і польських, і «церковнослов'янських» (уніатських) етнокультурних пропозицій. Другим кроком, на наш погляд, намічається *ідея духовного сполучен-*

ня всієї України — «по народному, кровному единству, ибо коренной народ Червонной Руси и теперь тот же, что и прежде был, та же русская речь звучит за Днестром, что и на Днепре», позаяк «тісний державний зв'язок», а пізніше церковна єдність між ними були втрачені багато століть тому [136, с. 193–194]. Цим, очевидно, скріплювалося «збирання» українських земель, що його Російська імперія активізувала наприкінці XVIII ст. після приєднання Правобережжя внаслідок розподілу Речі Посполитої та військово-господарської колонізації південно-степових територій і Криму (а завершував 1945 року в повоєнному перерозподілі кордонів Східної Європи Радянський Союз).

Насамкінець, не варто недооцінювати вплив на романтичну історіософію тогочасного польського месіанізму, найповніше втіленого в літературній творчості А. Міцкевича, який слугував для неї одночасно і зразком, і подразником («Книги буття українського народу» М. Костомарова — «Книги польського народу й польського пілігримства» А. Міцкевича). Незабаром В. Антоновичу вдасться поєднати українофільство «спольщеної правобережної шляхти» з українофільством «зросійщених лівобережців» (Д. Дорошенко).

Саме по собі зацікавлення «українськістю/малоросійськістю» було небагатого варті. Це доводить відомий приклад «хлопоманства», що так і не вийшло за межі неприхованої позірності. Інша справа, якщо воно наклалося на «малоросійську ідентичність» значної частини політичної та інтелектуальної еліти суспільства, сформованою ще суспільно-політичними уявленнями доби української гетьманської квазідержавності. На початку XIX ст. малоросійська ідентичність продовжувала існувати через (1) провідну роль української шляхти в імперській адміністрації Малоросії, (2) збереження українського звичаєвого права, (3) часткове поновлення судових і військових формацій попередньої доби [155, с. 72].

Так само не варто перебільшувати значення компоненти національної пам'яті для створення безпосередніх концептуальних засад української романтичної історіософії. Наведені Г. Грабовичем розрахунки на основі бібліографічних реєстрів творів української літератури першої половини XIX ст. доводять — абсолютна більшість українських авторів не дивилася далі XVII—XVIII ст. та сучасного їм стану справ, тоді як про епоху Київської Русі згадували саме російські літератори [67, с. 88–89]. Це свідчить про те, що вони працювали лише в межах безпосередньо «живої пам'яті», яку ще треба було повернути в більш сталі рамки культурної пам'яті.

Наявна вітчизняна історіографічна традиція була якраз покликана «зняти» цю об'єктивну часову обмеженість культурної пам'яті. Але для цього мало відбутися її теоретико-методологічне вдосконален-

ня. Належало радикально змінити стан історіографічних справ, відповідний позиціям усього тодішнього європейського історіописання, щодо якого професор Харківського університету І. Кронеберг влучно зазначив: «Історіограф мусить бути критик, філософ, оратор, поет. *Критиком* він повинен бути, щоб ні себе, ні інших не обманювати; *Філософом*, щоб не випускати з уваги походження роду людського через долю, що її надсилає Провидіння; *Оратором*, щоб мова його мала ясність, важливість, силу; *Поетом*, щоб у творінні його не фігурували одні тільки імена in voco, але щоб на певній сцені діяли *особи* з усією їхньою індивідуальністю і щоб творіння його мало синтетичну єдність і було органічним цілим» [173, с. 247]. Передусім, історіограф мусив як критик і філософ опанувати традицію національної історико-культурної пам'яті, щоб не виступити як оратор і поет її епігоном.

Насправді ця небезпека супроводжувала українську романтичну історіософію впродовж усього періоду її панування в українській філософській культурі. Немає сумнівів у переважанні в українській романтичній історіософії риторичного дискурсу над раціоналістичним, якого так і не позбувся жоден із тих, хто вирішував «писати історію» в ХІХ–ХХ ст. — ані ті, хто слідом за Й. Дройзеном і аж до І. Уайта та Л. Стоуна намагалися розширити межі історичної свідомості, ані ті (від Я. Буркхарда до І. Валлерстайна), хто намагався розшифрувати структуру історичного буття, ані ті, хто слідом за М. Гайдеггером намагався перебувати на кордоні між першими та другими.

Зазначимо принагідно, що «художній характер» української романтичної історіософії може пояснюватися, поміж іншим, душевними нахилами її представників. Ось красномовний уривок із листа М. Гоголя до відомого російського історика М. Погодіна з цього приводу: «Примусь за Историю — передо мною движется сцена, шумит аплодисмент, рожи высовываются из лож, из райка, из кресел и оскаливают зубы, и — история к черту» [58, с. 57]. Тому українська романтична історіософія на загал репрезентувала себе в «історизованих літературних творах» (Г. Грабович) як відтворення певних концептуальних ідей у художніх образах.

Знаменно і закономірно, що від 40-х рр. ХІХ ст. (хіба що двома десятиліттями пізніше організації «щільної» школи європейської історичної науки — «історичної школи» Л. фон Ранке) відбувалася дійсна інституціоналізація історичного знання в Україні [167, с. 259]. Це сайєнтифікаційне піднесення ми схильні пояснювати активізацією та додержанням послідовності теоретико-методологічної рецепції із Заходу (у першій половині століття — беззаперечно німецької наукової думки, від 1860-х років — ще й французької).

Маємо підстави називати цю рецепцію *коригуючою* — у тому сенсі, що вона постійно оновлювала новими здобутками світової інтелектуальної думки традиційний ідейно-теоретичний базис української історіософії, повсякчас перекручуючись під його консервативним опором. Тим-то, наприклад, знаходимо у пізнього Куліша таке незвичне поєднання методологічних вимог, яке ми б назвали *«екзистенційність на позитивістському підложжі»*: «...Минуле наше вимагає від нас такого повного у всіх подробицях вивчення, яке засвоєне методом дослідників-природників; і що наше майбутнє тільки тоді перестане бути для нашого розуму незрозумілою грою випадковості, коли наука історії, покликавши на допомогу повний контингент людських знань, поставить перед нами факти нашого минулого в такій визначеності, в якій математика ставить свої теореми...». А трохи нижче: «Сила — в історії єдине мірило значущості, оскільки вона знаменує життєздатність, а життєздатність означає право на життя, отже — непорушну правду». Ось чому, виявляється, він стільки уваги приділяв козацтву, яке несло українській землі тільки руїну, бо воно історично «сильніше» за поляків, «цих культиваторів, нездатних охороняти власну культуру» [180, с. 371–373].

Епістемологічно-рефлексивний хист коригувальності був значно вищим як за догматичність сприйняття ідей християнської теології історії з Південно-Візантійського центру впливу, концептуальних схем московської історіографії, так і за некритичну протестність козацько-старшинської історіософії щодо висвітлення подій української історії історіографіями сусідніх народів.

Аби конкретизувати перелік рецепційованих теорій, зазирнемо для початку в «приватну лектуру» (О. Прицак) М. Гоголя з історичної тематики в період читання ним історичних курсів в Патріотичному інституті та Петербурзькому університеті у першій половині 1830-х рр., від яких залишено нам цілий том конспектів і нотаток. Там давні історики — Тацит, Тит Лівій, Фулідд — сусідять із В. Шекспіром, В. Скоттом, Ф. Шиллером, І. Гете, Г. Гетелем, О. Пушкін — з М. Карамзіним [63, с. 328–329]. «Великими зодчими всесвітньої історії» визнаються Шлецер, Міллер, Гердер — із тим застереженням, що в ідеалі їм усім не вистачає «драматичного мистецтва», себто літературної обробки в дусі того ж В. Шекспіра чи В. Скотта, необхідної для зацікавлення читача [64, с. 303, 307].

М. Костомаров набирався історичних знань у представників «харківської історичної школи всесвітньої історії» В. Циха і М. Луніна. Останній здійснив тривале закордонне стажування в німецьких університетах, а тому сповна був озброєний «сучасною ученістю», зокрема

філософією історії Гегеля, теоретичними засадами і фактичним матеріалом із творів Л. Фон Ранке, Б. Нібура, А. Геерена. У записниках П. Куліша можна знайти нотатки з творів засновників французького позитивізму О. Конта і Г. Спенсера, всесвітньо відомого історика позитивістського напрямку Ж. Е. Ренана. З філософією та методологією історії позитивістського штибу він поглиблював своє знайомлення під час постійних подорожей за кордон, які розпочалися 1859 року і тривали, то підготовлено, то несподівано для самого мандрівника, до 1882 року. Цей факт засвідчує Кулішеве листування: «У Парижі слухав щодня викладання історії та філософії, заходив іноді і до церковників. Там вищі школи стоять настезей про всякого охочого. Приходь, мов у церкву, сідай і слухай, ні в кого не питаючись, нічого не платючи» [183, с. 230].

Зміст використовуваного романтиками західноєвропейського філософсько-історичного доробку доволі повно розкрив М. Гоголь у статті «Про викладання всесвітньої історії». Перші ж сторінки цієї праці засвідчують, що її автор виступає прихильником консенсусних у тогочасній професійній спільноті істориків ідей: єдності всесвітньої історії, прогресу, історизму, об'єктивізму, детермінізму, причому як загального, так і географічного, оскільки географічне положення певної території суттєво вплинуло на «вдачі, звичаї, правління, закони» народів, які її заселяють, навіть більше, визначило їхню історичну долю: «Надало одному народові всю діяльність життя, між тим як інший засудило на непорушність». Водночас письменник не відцурався традиційної для усієї попередньої історіографії, але вже застарілої для історичної науки та філософії історії останньої чверті ХХ — початку ХХІ ст. ідеї домінування певних народів, подій чи постатей в історичному процесі, який буцімто на них тримається, «наче тварина на своєму скелеті» [62, с. 258–259]. Таким чином, відтворювана в романтичних творах як тотальність життя, історія все ж таки розумілася як закономірний процес розвитку народів, хоча досить нерівномірний.

Наважимося констатувати, що теоретичною основою української романтичної історіософії стала еkleктична суміш новочасної філософії з християнською теологією історії, прямування «дорогою просвіти, разом християнської і наукової» [182, с. 360]. Остання і в цей період не зазнала остаточної раціоналізації, на кшталт знаменитої гегелівської «у тому, що всесвітня історія є цей процес розвитку й дійсне становлення духу, — ...полягає істинна *теодицея*, виправдання Бога в історії» [55, с. 455].

Речники української романтичної історіософії продовжили вважати «Божу волю» фактором історичного процесу як такого, так само — виправданням зазіхань українського народу на самостійну політичну іс-

торію. П. Куліш писав (майже дослівний переказ однієї з ключових ідей «Історії русів»): «Народи живуть по закону Божому, по закону природи, і вся правительська мудрість тільки в тому і єсть, щоб сього закону не ламати, — скажемо лучче, щоб об сей закон не розбитись... Тим же то й наш мізерний, знівечений і незгідний нарід український має таке велике право на свою жизнь, як і найменша травинка на свою» [182, с. 380]. Тільки у 1860-х рр. він докорінно змінить світоглядні акценти на користь «законів громадянського життя і розумового спрямування» і пояснить це в знаменитому «Зазивному листі».

Кирило-мефодіївці — М. Костомаров і Т. Шевченко — також воліли від початку своєї творчості аж до схилу віку *зберігати рівновагу між природними і надприродними поясненнями всесвітньої та національної історії*. Саме через потребу в повноті віри в єдиного Бога, як відомо, пояснюється М. Костомаровим у «Книзі буття українського народу» волелюбність, яка постає наочним критерієм «історичності» того чи іншого народу, у тому числі й українського. Саме виражена в красі української природи «богообраність» української землі стала для Т. Шевченка основою для його пророчих закликів до «верхів» і «низів» українського суспільства «побрататися», ступити на шлях внутрішніх моральних перетворень.

Натомість М. Гоголь теж переживав у 1840-х рр. переорієнтацію світогляду, але прямо протилежного спрямування — через християнство. Тоді «християнська антропологія» поступово заступила для нього злеліяний дитячими та юнацькими роками образ «Малой Батьківщини» й спонукала автора «Погляду на складання Малоросії» до богословськи забарвлених історіософських висновків.

Щодо гносеологічного *Sredo* романтичної історіософії, то найяскравіше воно було сформульоване М. Костомаровим як *принцип «внутрішньої правди»* — адекватність у зображенні побуту, вдачі, спонукань, характеру дій осіб у конкретну історичну епоху, позаяк промови й учинки персонажів можуть не збігатися з повідомленнями історичних джерел. Тим самим можна поєднати, вважав М. Костомаров, два типи історіописання, які деякі письменники вважають за протилежні: прагматичний, розмисловий, спрямований на здобуття істини, й суто описовий, необхідний для надання образності нашим міркуванням. Для досягнення «внутрішньої правди» слід завжди користуватися народними піснями як найвірогіднішими джерелами. Адже, на відміну від фрагментарних, суперечливих, поверхових («багато хто із літописців були люди, які не жили в суспільстві») документів, у піснях народ «являється таким, яким є», тому що, з одного боку, він виражає себе спорадично, неусвідомлено, отже, «з глибини душі», а з іншого — загально,

приховуючи індивідуальні особливості їх конкретних авторів чи укладачів [163, с. 45–48]. Зі свого боку, М. Гоголь також чудово розумів, що «історик не повинен шукати в них свідчення дня і числа битви або точного пояснення місця вірної реляції», але знайде завжди «вірний побут, стихії, вдачу, всі вигини й відтінки чуттів, страждань, радощів народу, що зображується» [61, с. 162]. У такий спосіб можна досягти розкриття дійсного предмета історичного дослідження — «народної діяльності у всіх сферах, де виявляється життєвий процес людських суспільств», який протиставлявся помітному державницькому ухилу тодішнього історичного пізнання [162, с. 33–36].

Принцип «внутрішньої правди» поєднувався в історіософії українських романтиків з принципом *зовнішньої критики документальних джерел*, який розроблявся тогочасною європейською історичною наукою і кількома десятиліттями по тому — в останній чверті XIX ст. — буде узятий нею за наріжний. П. Куліш зізнавався: «Усі, хто займається у нас історією, відчувають велику нестачу в критичній оцінці як того, що вже написано відповідно до відомих досі джерел, так і самих джерел». Дотримання принципу зовнішньої критики відбувалося почасти *всупереч* тодішній суспільній opinio: «У публіці нашій на критику нема попиту, — розвивав свою думку П. Куліш, — вона задовольняється правдоподібністю історичних монографій, і настільки, кажучи взагалі, втратила чуття історичної правди, що більшістю голосів (а це підозріло у справі критики) підносить подекуди анекдотиста на ступінь історика» [180, с. IV]. Недарма ще у 1880-і роки на освічену публіку продовжувала справляти величезний вплив «Історія русів», хоча ще півстоліттям раніше вже першим дослідникам цього твору був добре відомий притаманний цьому історико-політичному памфлетові «брак вірогідних матеріалів і надмір будівничої сили» (М. Максимович).

Узагалі критичне ставлення до історичного матеріалу було вкрай важливим принаймні з двох основних причин: з огляду на можливість під гаслом «авторитету науковості» протистояти нав'язуваним іззовні схемам української історії; по-друге, як щеплення проти зайвої «художності» власного історіософського дискурсу. Причому, на наш погляд, ступінь цієї критичності був прямо пропорційним до ступеня інтегрованості у європейську науку. Цим ми пояснюємо, приміром, феномен М. Максимовича, який з однаковою неупередженістю ставився і до «Історії русів», і до історичної концепції М. Погодіна, і до монографічних праць на українські історичні теми М. Костомарова. Адже, за твердженням самого М. Максимовича, перше видання його знаменитої збірки українського фольклору було здійснене фактично осібно від основних занять «природничою історією» [220, с. 388–404].

У цілому наявний історико-пізнавальний і джерелознавчий інструментарій української романтичної історіософії слід визнати *відносно задовільним* — у тому розумінні, що від романтиків важко було очікувати канонічно-позитивістських уявлень про об'єктивне відтворення історичного процесу на основі документів, які ввійдуть у масову практику історичної науки та філософії історії кількома десятиліттями пізніше, і ще важче — тієї витонченої внутрішньої критики застосованих джерел на рівні антропологічно-ментального аналізу «мікроісторії» третіх і четвертих «Анналів», які здійснять черговий парадигмальний зсув у «науці історії» не раніше, як через півтора століття.

Тож озброєні новітнім західноєвропейським досвідом історичного пізнання, репрезентативною першоджерельною базою (народна творчість, літописи, документи) творці української романтичної історіософії були вже здатні відмовитися від простого «мавпування» (М. Хвильовий) як стереотипів буденної свідомості українського народу, так і теоретичної спадщини козацько-старшинської історіософії. Однак вони, на нашу думку, ще не здатні були протиставити їм *бездоганну* в науковому плані теоретичну та фактографічну конструкцію.

По-перше, хоча б уже тому, що на той час серйозні українознавчі студії тільки-но розпочиналися. Відомо, що навіть півстоліттям пізніше В. Антонович уважав неможливим синтез української історії саме через брак достатньої кількості відповідного достеменного історичного фактажу. По-друге, розгортання національно-культурного Відродження *об'єктивно* вимагало історіософського обґрунтування, хоча б через його масову прийнятність та місіонізованість «Великою Історіософською Метою», суголосною із сприйняттям несекуляризованого суспільства, яким воно було в Україні в першій половині XIX ст.

По-третє, не меншою, а можливо, й більшою мірою, ніж у попередні періоди, українській романтичній історіософії притаманні і суб'єктивізм, і надмірна протестність. Процес укладання прийнятної та недискримінаційної для української культури схеми її власної історії провадився в дискурсі, зовні подібному до протестної самоідентифікації козацько-старшинської історіософії, почасти навіть історіософських перегонів XVI — першої половини XVII ст. Так, уже М. Максимович послідовно виступав проти «новоросійської» системи М. Погодіна в тому, що торкалося самостійності української мови, держави та народу. М. Максимович писав: «А ти, невідомо чому, виводиш нас, малоросіян, з Карпатських гір, після нашестя татарського, тоді як ми і пращури наші завжди гадали и говорили, що ми жили тут, по обидва боки Дніпра, з незапам'ятного часу, з *предковіку!* ...І подібно до того, як в давні часи, ми і наша земля називалися власне *Руссю* та *Руською*

Землею, а наше південне наріччя називалося *Руською мовою*, так в пізніші віки Руссю стала переважно називатися Велика Московська Русь, а наріччя московське стало *російською мовою*, що панує нині у всьому руському світі» [222, с. 363–364].

Історична творчість речників українського романтизму, як стверджував Г. Грабович у своєму есеї про М. Гоголя, може бути розглянута крізь призму спокутування підсвідомого почуття провини перед своєю Україною в найширшому розумінні, «власної ущербності перед величчю минулого [рідного краю]», адже інший бік наріжної для їхнього світогляду системи двох лояльностей — «Велика Батьківщина» (Російська імперія) / «Мала Батьківщина (Малоросія-Україна) — давно перетворився для них на буденну сучасність, у якій українство посідало нижчі шаблі соціальної ієрархії.

Ця покута мала здійснитися через ствердження історії «такої як треба», позбавленої тягаря минулих гріхів, яку треба було видати за історію, «як вона відбувалась насправді», тобто естетично-художній ідеал отримував для свого втілення наукову санкцію, й у самому процесі історіотворчості обидва вони не відрізнялися один від одного.

При цьому вмотивування творчості кожного зі знаних речників романтичної історіософії було індивідуалізоване. Скажімо, в душі інших українських поетів-романтиків 1820–1840-х рр. — Л. Боровиковського, І. Срезневського, А. Метлинського, раннього Т. Шевченка — «думи» та «поєми» П. Куліша, зокрема у збірнику «Досвітки», насичені оспівуванням героїчного минулого рідної країни, просякнуті рефреном «оживи, козацька славо!».

Однак уже у «Великих Проводах» залунали тривожні мотиви. Не жаліє поет неприємних епітетів для учасників Визвольної війни 1648–1654 рр. — вони, мовляв, і «волоцюги», й «упиряки».

Однак зазначимо таке: П. Куліш не сприймає не тільки криваві козацькі «ексцеси» в історії України. Рівною мірою таврує він усі прояви нецивілізованості, абстрагуючись, так би мовити, від її національної приналежності:

Ми пуття собі в козацькому завзяті не шукаєм,
Щастя й долі в єзуїтському лукавстві не вбачаєм.

Тож ми вважаємо, що в усій своїй багатоманітній творчості П. Куліш виступає рішучим противником усього того, що не відповідає його власній, знову-таки, досить міфологізованій «правді», маніфестованій у досить виразній мережі контрарних опозицій, найвідоміші з яких — протиставлення «культурництва» «руїництву», «хутора» — «місту». Ця

«правда» виявляється цілком суголосною із східнослов'янською гуманістичною традицією XIX ст. (О. Пушкін, М. Гоголь, Ф. Достоевський, Л. Толстой, В. Соловйов).

Але за всієї своєї міфологічності «внутрішня правда» П. Куліша була сцієнтизованою за просвітницьку утопію про Україну як про рай на землі. Це був образ «мальовничої України», такого собі «нового Едему», колиски слов'янської культури, не зіпсованої західними впливами. У такому вигляді цей вірій був дбайливо випестуваний просвітницьки налаштованими істориками, літераторами й мандрівниками кінця XVIII — початку XIX ст. й у наступні кілька десятиліть активно пропагувався романтично налаштованими митцями [167, с. 47]. Між іншим, за Є. Маланюком, позаяк цей міф «дрібнів і дедалі олітературювався», він доіснував до часів есерівської і ранньобільшовицької демагогії на тему «всім по сім» (*десятин землі як спосіб зрівнювального вирішення земельного питання. — К. К.*). Якщо творчість Куліша проклала місток до реалістичнішого бачення української історії, цей міф лише поширював «отруту упадку, бездержавності й безнаціональності» [226, с. 259].

Дотичний до кулішівського хуторянства і спопуляризований літературознавчою полемікою Г. Грабовича «Шевченків міф України» про «свою» «волю» на «оновленій землі». Можливо, ця утопічна картина є насправді міфологічно закодованою у певному трансцендентному самодостатньому вимірі. Але і в цьому разі ми не зустрінемо того апофеозу «старовини», який постійно віднаходили і в киеворуській історіософії, і в князівсько-династійному, а також релігійно-православному підходах до «руської/української» ідентичності в XVI — першій половині XVII ст. Натомість за своїм спрямуванням на майбутній ідеал Волі через здолаття зовнішнього соціального розбрату, успадкованого з минулого, «Шевченків міф України» цілковито історіософський. Сам поет «свідомо осмислює себе у функції пророка, який творить картину золотого віку українського майбутнього», й у цій іпостасі сприймається українською суспільною думкою [66, с. 235–237]. Те саме стосується пізніх праць П. Куліша 1870—1890-х рр., позбавлених пієтету щодо історичної місії українського козацтва на рівні *критики — і джерелознавчої, й історіографічної* — з погляду нагальних націо- та державотворчих завдань і перспектив: «Здорово ми вбрехались, діймаючи віри давнім писанням без критики. От і наробили собі героїв та мучеників, а вони були ледачі люде, такі, що через них не було життя ні панам, ні мужикам... Москаль клепає небувальщину про ляха, а лях москаля малює фарбами пекельними. Та ще не знають літератури один одного добре, а через десяте та в п'яте. Мені ж кривити душею ні для кого і ні для

чого. Ляхи мені не батьки, а Москва — не дядьки: я знаю обох добре, і козацтво втратило свою луду, яко проява чужоюдна, без найменшої будуччини» [184, с. 228–229].

Ось чому маємо в розглядуваний нами період одночасно *«розриття» «могили» минулого, деміфологізацію цього минулого і початок творення нового «міфу», але більш наукоподібного, якщо хочете, більш модерного, себто історіософії в її класичному вигляді*. Причому обидва моменти — висхідний і прикінцевий — в очах українських романтиків органічно пов'язані один з одним у тяглоті історичного процесу. На цю перехідність найкраще вказав М. Костомаров: «Малоросія, за ступенем освіченості своєї, країна незаймана, юна, за життя ж історичне вона випробувала занадто багато, виконала визначене їй від Провидіння й постарішала... Стародавнє життя вмирає в ній, а нове тільки-но починає проявлятися...» [161, с. 287–288]. Відтак зовсім несподіваний смисловий відтінок можна знайти у відомому заклик М. Гоголя у «Вибраних місцях із листування з друзями»: «Уведіть же хоча б мене в пізнання теперішнього часу!»

Власне, якщо вірити М. Гроху, в цьому явищі немає нічого феноменального, лише помітний в усіх національних європейських історіографіях ХІХ ст. початковий етап формування національної «ідеї», яка ще не встигла перетворитися на «ідеал». Утім, стосовно української історіософії ми можемо вважати критичне ставлення до минулого й підвищену увагу до розроблення проєктів майбутнього за показник її *філософічності («навколофілософічності»)*. Водночас, зважаючи на те, що ця критичність була спричинена не стільки епістемологічною саморефлексією, скільки аксіологічно забарвленою зовнішньою протестністю чи неусвідомленою «внутрішньою правдивістю», українській романтичній історіософії пасуватиме предикат *критично-нерефлексивної*. Однак у такий спосіб напрацьована романтичною історіософією міра аналітичності виявиться в наступні періоди, на нашу думку, однією із причин започаткування більш спеціалізованого погляду на українську історію, починаючи від дискусії про її суб'єкт (уявлення про покликання та співвідношення національної інтелігенції, харизматичної еліти та селянської народної маси в національно-визвольному русі), рушійні сили та типологізацію (протистояння народницької та державницької історіографії).

У царині онтологічній, сфері теоретичних уявлень про історичний процес, констатована нами «навколофілософічність» романтичних візій української історії полягає в розумінні, що, окрім Божого всебачення, рушієм історичної долі українського народу є його власний ек-

зистенціальний підмурівок — войовничість. «Сього народу все ремесло й управа полягали у війні та убивствах», — разом із цим висловлюванням з «Історії русів» відповідний стереотип наслідують й історіософія романтична. М. Гоголь у своєму «Погляді на складання Малоросії» писав: «Це була земля страху, тому в ній здатен був утворитися тільки народ войовничий, сильний своєю сполукою, народ відчайдушний, котрого все життя повите й злеяне війною» [60, с. 157].

З одного боку, тут ми стикаємося не тільки з піднесенням ролі народних мас проти усілякого підкреслення провідного значення козацької старшини і гетьманів у попередню добу — як представниками «доби військових канцеляристів» (О. Прицак), так і речниками дворянсько-ліберальної історіографії, наприклад, Д. Бантиш-Каменським. З іншого боку, і це найголовніше, українська романтична історіософія, на наш погляд, розпочинає творення взагалі архетипової для класичної історіософії ідеї про єдність духу із «землею» (не тільки в образах голівівської «землі страху», але й пасторального кулішівського «хутора» та хрестоматійного шевченкового «садка вишневого коло хати»). Так відновлюється зв'язок народу зі своєю територією, геть втрачений після ліквідації Катериною II решток автономного устрою Гетьманщини та Запорізької Січі. Ці процеси проходили одночасно на різних рівнях:

— на рівні майже стихійної народної свідомості, з її антеїстичним первнем, поміченим Д. Чижевським, В. Липинським, І. Мірчуком і поясненим ними селянськістю українського народу, відсутністю через різні історичні обставини власної шляхетської еліти;

— на теоретичному рівні історичного пізнання із залученням поширених у той період ідей географічного детермінізму.

Проте історіософські наслідки звідси впливали далекосяжні. Мало того, що в такий спосіб розроблялася територіальна ознака *української нації*, яка залишатиметься домінуючою до перших десятиліть ХХ ст. *Набувало есенціальності*, себто реальної сутності, поняття «українності/України/українського народу», яке досі визначалося в заперечувальний спосіб через низку розбіжностей порівняно з якимось зовнішнім, «неукраїнним» зразком, а тому тривалий час не могло позбутися полісемантичної невизначеності. Тим самим торувався шлях до прийнятного для європейської суспільної свідомості територіального визначення нації, що найповніше втілиться у відомій історіософській формулі В. Липинського — «Українська Земля, Українська Держава, Українська Аристократія».

Якщо у своїй початковій версії в «малоросійському» відгалуженні козацько-старшинської історіософії «войовничість» була переважно

засобом індивідуальної чи групової соціокультурної ідентичності, віднесення себе до привілейованого лицарсько-шляхетського стану, то в романтичній історіософії ця ознака вже характеризувала значно більше — геополітичну, а то й всесвітньо-історичну значущість її колективного носія — народу-держави. Ось чому в спробах М. Гоголя визначити місце українського народу в «історії світу», про що він урочисто оголосив у відповідній об'яві у трьох популярних російських періодичних виданнях щодо планованої ним «Історії Малоросії», саме войовнича діяльність українського козацтва врятувала Європу від «спустошливого розвитку двох магометанських народів» (*турків і татар.* — К. К.). Вона ж таки сприяла виконанню іншого місійного завдання — азійсько-західноєвропейського культурного синтезу, щоправда, в несподівано негативістському річищі, адже козаки лише крали дівчат у сусідів [60, с. 158, 160].

У теоретичному плані слід констатувати перехід від зовнішньої *теології історії* до внутрішньої *телеології*, що є одним із найважливіших показників науково-філософського осмислення історичного процесу. Хоча цей парадигмальний зсув міг формально бути прикритий і «антиклерикалізмом», який, наприклад, помітили ще І. Франко і М. Павлик у діяльності «Руської трійці».

Засади моменти концептуального доробку романтичної історіософії безпосередньо в царині історії українського народу найповніше й, що важливо, поза цензурними обмеженнями, виклав М. Костомаров у своєму листі до видавця «Дзвону» О. Герцена: єдина давньоруська держава — татарське нашествя, яке руйнує єдину державу, — завойовування литовського князя Ольгерда XIV ст., що поновлює державне життя у південних землях колишньої Київської Русі окремо від становлення нового державницького центру на північноруських землях, — доба українського козацтва, позначена майже помітною політичною автономією України від Речі Посполитої, — Визвольна війна, цей збройний протест проти спроби приборкати українську волю, що закінчується приєднанням до Росії, декларованим як акт поновлення історичної єдності і намагання забезпечити кращі умови для вільного існування, — ліквідація царом української самобутності — нинішній національно-визвольний рух під гаслами її поновлення в межах єдиної імперії [164].

Даючи загальну оцінку цього доробку з огляду на актуальні для української романтичної історіософії завдання, доходимо висновку про половинчастість винайдених нею рішень. По-перше, українська історія залишалася самобутною лише кілька століть, а по-друге, була

історією федералістичною. Незалежність трактувалася як «неорганічний», а тому обмежений у часі проміжок української історії — від завоювання Ольгерда XIV ст. до приєднання до Росії. Вочевидь, ми маємо відповідний тогочасним суспільно-політичним умовам компроміс, ту міру лояльності, ціною якої і царський уряд, і освічені класи російського суспільства погоджувалися на противагу власній офіційній «малоросійськості» сприймати новоявлений український «сепаратизм».

Концепцію «возз'єднання Русі», стверджену як єдина держава ще варягами, через політичне об'єднання народів руського, польського та «південноукраїнського», себто українського, за яким визнається від часів доісторичних «інстинктивний потяг до суспільності», знаходимо й у пізньому періоді творчості П. Куліша. Попри притаманну йому козакофобію, і цьому феномену української історії знаходиться чільне місце в міркуваннях письменника. Це відразу надає думкам автора відтінок українофільства: «Заплатили ми козащині данину, та й буде з неї. Спасибі їй, що допомагала нам (хоч і поневолі) зійтись до купи із клязменськими та московськими потомками наших Олегів, Святославів, Ігорів і, зрідка тих руснаків, що пополячилися-покатолічилися» [185, с. 268].

На підґрунті «возз'єднання» знайшли спільну мову навіть такі давні антагоністи, як М. Максимович і М. Погодін: «Я гадаю, що мій київський погляд на Богдана зійдеться з твоїм московським, в єдине *руське возріння*, — наполягав М. Максимович, — так само, як Московська та Київська Русь — дві сторони одного *Руського світу*, надовго зійшлися до купи зусиллями Богдана» [224, с. 191].

М. Максимович намагався здійснити також *пропорційний* поділ між українською та російськими версіями місця та ролі Києва в загальній «руській історії». У його доробку Києву відводиться позиція «пам'ятника руського православ'я». З посиланням на «Андріївську легенду» йшлося про первинне й автентичне джерело християнства для всієї імперії, яке на разі становить тільки один зі стовпів її сучасної могутності (поряд з «народною самобутністю»), уособлюваною Москвою, та «руським самодержав'ям», утіленим у Петербурзі) [223, с. 28–30]. Таким чином, в українській історіософії остаточно занепадає вага «топосу» «Київ — другий Єрусалим», який аж до середини XVII ст. виступав символом української неповторності.

Ключовою для християнської антропології пізнього М. Гоголя (пригадаймо знамениті відправлені та невідправлені листи до В. Белінського) є «руська душа», засвідчена «історією їх минулого побуту» взаємодатковість характерів «росіян» і «малоросіян» — «вірний

знак, що вони мусять поповнити одна другу», «злитись воедино, скласти собою щось найдосконаліше в людстві» [58, с. 276].

М. Костомаров теж був упевнений, що українці та росіяни складають «дві руські народності» єдиного російського народу, й духовний зв'язок між ними «не знищився під впливом минулих історичних обставин» ані внутрішніми неладами, ані татарами, ані Литвою, ані поляками. «Ані великоруси без малорусів, ані останні без перших не можуть творити свій розвиток, — запевняв він. — Одні другим необхідні, одна народність доповнює іншу, й чим стрункніше, урівнювальніше, взаємодійніше здійснюватиметься таке доповнення, тим нормальніше піде руське життя» [161, с. 305].

Проте насправді навіть у самому баченні змісту та форми спільного життя двох народів закріплюється думка про розбіжність східнослов'янських історико-політичних традицій. За М. Костомаровим, найприроднішою формою суспільно-політичного життя українства постає федерація. Такою вона була в часи Київської Русі («Мысли о федеративному начале Древней Руси», «Начало единой державы в Древней Руси»), такою вона мусить стати і в намальованій «Книгами буття українського народу» перспективі «світлого майбутнього» — як об'єднання слов'янських народів. А це, як відзначив свого часу ще М. Грушевський, суперечило офіційній російській історіографії, яка й у старій Русі бачила відображення монархічного устрою Російської імперії XIX ст.

Прикметно, що М. Костомарову ще в «Двох руських народностях» федералізм і демократизм громадсько-політичних інституцій українського народу уявлялися віддзеркаленням його великої волелюбності. Між тим, оскільки волелюбність є ознакою також усіх історичних народів, починаючи від євреїв та греків, то Україна здатна до всесвітньо-історичної місії: «І встане Україна зі своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні в хорутан, ні в сербів, ні в болгар» (Книги буття українського народу, 108).

Таким чином, під пером просвічених прихильників ідеї слов'янської федерації знову з'являється «Велика Історіософська Мета». Ідеалістичність змісту, богословська стилістика її подання свідчать про початковий характер секуляризаційних процесів в історіософському річизні. Разом із тим, на нашу думку, історіософські уявлення про сенс і призначення історії в українській філософській культурі романтичного

періоду таки залишилися *історіософським місіонерством* (цього разу не стільки релігійним, скільки культурним), яке зовсім *не по-месіанськи* пропустило перед себе цілу низку інших виконавців заповідуваного Богом великого проекту.

Систему поглядів романтичної історіософії на історію українського народу ми не можемо позначити інакше, ніж словосполученням «Україна між Великоросією та Малоросією», адже вона зберігала всі прикметні досягнення «малоросійського» відгалуження козацько-старшинської та ліберально-дворянської історіософії і водночас залишала поряд із собою «великоросійську» альтернативу з її уявленнями про манівцевість історичного шляху України. Здолання розриву між двома течіями тодішньої української історіософії було досягнуте через певний ідейний компроміс. Він був заснований на поглибленні самобутності з одночасним збереженням невідсепарованості історії України від історії сусідніх політично й культурно домінуючих націй! Якщо продовжити відомі концептуальні міркування Р. Шпорлюка щодо перебігу становлення української національної свідомості [421], цей компроміс необхідно вважати чимось схожим на русько-українську «унію». Її мовчазно уклали проти польського культурно-національного проекту, однаково небезпечного для етнокультурної самобутності обох народів через його «постмодерністичність», у сенсі більшого наближення до кращих світових зразків подібних проектів.

Зрозуміло, порівняно із класичною історіософією, яку розглядатимемо в наступному розділі, схема української історії, запропонована українською романтичною історіософією, виглядала, на думку М. Драгоманова, просто «окрушками зо старої прусько-московської філософії» [107, с. 485]. За сучасною оцінкою романтики надавали заняттям українською історією «інтелектуальної респектабельності» [324].

Насправді в умовах, коли навіть на початку ХХ ст., за гірким визнанням О. Єфименко, особі, що цікавиться українською історією, слід було звертатися до праць Д. Бантиша-Каменського та М. Маркевича [113, с. 7], романтична історіософія мала непересічне значення для українського національного руху. Вона, зберігаючи основні стереотипи історіософії попередньої доби щодо концептуальної схеми історії українського народу, на основі творчої рецепції здобутків західноєвропейського наукового пізнання суттєво модернізувала теоретико-методологічні підстави останньої (у частині їх критичності та телеологічності). У концептуальному плані завдяки українській романтичній історіософії високий — войовничий і волелюбний — «дух минувшини» знаходить собі вкорінення в українській землі, через неї — в українському

народі, який у такий спосіб здобуває потенціал для здійснення високого історичного призначення, цього разу в повній відповідності з буквою просвітницько-геґельянської філософії історії, в далекому майбутньому. Таким чином, «відрубна» в політичному аспекті вже в попередній історіософії українська історія набуває ще й *духовної тяглості*. До цього уявлення долучається й інше переконання — про духовне сполучення населення східно- і західно-українських земель як представників єдиного народу. Нарешті, одухотворення української землі означало «націоналізацію» території українського народу. Однак очевидні ідейно-теоретичні досягнення романтичної історіософії ще чекали свого завершення в класичній історіософії України-Руси та її «осучасненого» наступника — модерної історіософії української діаспори ХХ ст.

Розділ 3 КЛАСИЧНА ТА МОДЕРНА УКРАЇНСЬКА ІСТОРІОСОФІЯ. НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРА ПАМ'ЯТЬ

3.1. Класична історіософія України-Руси кінця ХІХ — початку ХХ ст.

На сьогодні загальна схема розвитку історичної та суспільно-політичної думки цього періоду виглядає приблизно таким чином. Поступова інституціоналізація історичного знання мала місце від 40-х рр. ХІХ ст., що *хронологічно* приблизно збігається з відповідним процесом у країнах Західної Європи. Згодом, аж до початку 30-х рр. ХХ ст. (визначальними тут є 1830–1840-і, 1860–1870-і та 1890-і рр.), ця думка в *Україні* як у теоретичному плані, так і в практиці конкретно-проблемних досліджень продовжувала рухатись в єдиному напрямі наукових пошуків із західною наукою; розвиватися на тих самих «плюралістичних методологічних засадах позитивізму, марксизму та неокантіанства» [333, с. 30]. Насправді сказане являє лише зовнішнє тло просування вперед *української* історіософії, яке, втім, необхідно відразу проаналізувати — для того, щоб краще зрозуміти її внутрішні підвалини.

Поза всяким сумнівом, що історіософування з приводу історії протягом принаймні ХІХ ст. було пов'язане із домінуючим впливом німецької класичної філософії (особливо гегелівської філософії історії) та німецької історичної науки (в особі А. Шлоцера, Б. Нібура, Ф. Савінї, А. Геєрена, Л. фон Ранке, І. Дройзена) на українське інтелектуальне середовище. Недарма поняття «історіософія» та перші історіософські розвідки належать саме учневі Гегеля — А. Цешковському. Причому, як переконливо довів Д. Чижевський, цей вплив відчувався аж до першої чверті ХХ ст. Наприклад, по вступі М. Грушевського до Київського університету філософія історії Гегеля, «його космічний дух, що усвідомлює себе в людстві, і різні національні культури», які є різними стадіями чи шаблями цього космічного усвідомлення, якнайкраще ві-

добразила суперечливі прагнення майбутнього науковця, постала для нього твердим дороговказом на майбутнє [107, с. 485]. Це знамено він із погордою проніс через усю свою тривалу наукову діяльність, хоча, бувало, «історіософічна термінологія» (у контексті загальної періодизації «Історії України-Руси» за моделлю діалектичної гегелівської тріади) «виглядала застарілою» [80, с. 20]. Тим не менш, констатації «всяка доба являється синтезом попереднього, в котрім борються, комбінуються і синтезуються його протирічності» трапляються також в останніх писаннях класика української історіографії на межі 1920–1930-х рр. [85, с. 137].

На наш погляд, ця обставина цілком об'єктивно пояснюється дійсною перевагою у тодішній філософії та методології історії німецьких спеціалістів — аж до першої третини ХХ ст. Українські історики, які здійснювали обов'язкові закордонні стажування в першій половині ХІХ ст. — М. Лунін, учитель М. Костомарова, М. Петров, учитель Д. Багалія; в другій половині ХІХ ст. — М. Володимирський-Буданов, Ф. Фортинський, І. Луцицький, М. Драгоманов, А. Піскорський, сповна усвідомлювали це: «...Значну частину часу, відведеного мені для подорожі, я провів у німецьких університетських містах, переважно в Берліні, що посідає між ними перше місце, тим більше, що саме викладання історичних наук, якщо не за формою, то по суті тут вище й досконаліше, ніж в інших землях, які я відвідав», — зокрема зазначав у своєму звіті викладач Харківського університету М. Петров [266, с. 3]. Він пояснював, що на той час (60-і рр. ХІХ ст.) в історичній літературі французів панувала така сама анархія, як і в царині соціальних ідей, англійці, за винятком Бокля, вбачали в історії лише прикладну практичну науку в галузі громадянського виховання [265, с. 120, 193].

Проте домінування німецьких впливів на українську історіософську думку не виключало ознайомлення з доробком істориків інших країн (особливо популярними були французькі історики Ф. Гізо та О. Тьєррі). Зрештою, воно не завадило вкоріненню, перш за все, в історіографічній практиці позитивізму. Першим репрезентантом нової парадигми дослідження історії називаємо В. Антоновича, позаяк останній зберігав у своєму світогляді суттєвий просвітницько-романтичний первень. За його власними спогадами, «в історичних класах [гімназії] усім перчитати твори Монтеск'є, Руссо, Вольтера і деяких інших енциклопедистів, під впливом котрих склався мій світогляд. ...став я придумувати, як на своєму ґрунті примінити загальні принципи теоретичної демократії... Притуляючи слабі знання про українство до загальної демократичної теорії, я одкрив сам собою українство. І чим більше займався наукою, чим більше читав і знайомився з історією, тим більше

переконувався в тому, що відкриття моє — була не зайва вигадка» [5, с. 100]. Проте для «Нестора української історіографії» позитивізм являв, радше, *метод* систематизації фактичного матеріалу, ніж відрефлектовану *методологічну* позицію. Тим-то у своїх теоретичних уявленнях він так плувався серед численних «начал» і «стихій» історичного процесу.

Наукова громадськість із позитивістською парадигмою історичного пізнання ознайомилася вельми швидко і широко завдяки деяким перекладам її тодішніх речників, науково-популярним брошурам та оглядам у звичайній періодиці, не кажучи вже про обов'язкові наукові відрядження та аматорські «освітні» подорожі (про них ми згадували на прикладі П. Куліша).

Досить давно з'ясовано, що позитивізм в Україні був представлений у формі своєрідного консенсусу представників академічної спільноти щодо таких моментів у їхній праці: 1) увага до фактів як атомів історичного дослідження, 2) переважання каузальних моделей пояснення над описовими, 3) визнання в тому чи іншому прояві соціальної еволюції, 4) намагання всебічно висвітлювати історичний розвиток. Цей консенсус, на нашу думку, був своєрідним «ядром» історичного знання в Україні від 1860-х рр., по відношенню до якого особиста історіософська позиція виглядала як певний індивідуальний інваріант, еkleктизований іншими, часто супротивними, впливами. Водночас до позитивістських теоретико-методологічних інструментів висувалися вмотивовані зауваження [264, с. 7–8 та ін.].

Ствердження гегелівсько-позитивістської парадигми в історичному знанні України знаменувало собою поділ між класичною історіософією та її попередницею — романтичною історіософією. Авжеж поза раціоналізмом (ним «мусимо визнавати тільки постійну (консеквентну) і впорядковану (систематичну) думку») неможливі ані конструктивне мислення, ані, тим більше, конструктивна дія. Тож бо, найвідоміший речник позитивізму — М. Драгоманов — писав: якщо «в Шевченка не було міцної й ясної думки про поступ в історії», то він залишився з усім своїм доробком, майже євангельським для багатьох тогочасних і сучасних українців, нічим іншим, як «зерном, яке перележало в коморі й не послужило як слід і в свій час, коли було свіже» [108, с. 382, 402].

На нашу думку, успіх позитивізму на вітчизняному ґрунті був значною мірою підготовлений тими народницькими аспіраціями щодо історії, які розпочалися з часів М. Максимовича та М. Костомарова й продовжували привертати до себе *переважну* дослідницьку увагу впродовж тривалішого часу, ніж в історичному пізнанні Західної Європи. Зрозуміло, що поняття «народного духу» погано узгоджувалося, так би мовити, із апостеріорно-індуктивним «духом» позитивістської філосо-

фії. Зате у діях, уявленнях «народних мас» швидче можна було побачити привабливі для позитивістів усіх різновидів закономірності, ніж у діяльності «великих особистостей». У свою чергу, інтерес до народу живився тим провідним місцем, яке селянсько-земельне питання посідало серед Великих Реформ 1860-х рр.

Починаючи з 1890-х рр. позитивістський консенсус почав розмиватися впливом неокантіанської гносеології з її принциповим розрізненням методології природничих і гуманітарних наук, які буцімто послуговувалися переважно описово-індивідуалізуючим підходом до історичної дійсності. Неокантіанство на обширах України було найповніше відбите в «Методології історії» професора Новоросійського університету Є. Щепкіна. Знаний тогочасний правник, соціолог, суспільний діяч Б. Кістяківський також визнавав «методологічну спрямованість історії як науки про індивідуальні події». На його думку, позитивісти, зокрема «економічні матеріалісти» К. Маркс і Ф. Енгельс, для пояснення соціальних явищ, що складаються із мінливих форм, застосовують необхідні, незмінні співвідношення, як-от співвідношення між «базисом» і «надбудовою», насправді «безумовно необхідним є тільки кожне причинне співвідношення між двома послідовними явищами». Тому процес гуманітарного пізнання (спеціально методології історії вчений не досліджував) потребує відповідної плюралістичної методології [151, с. 94–95, 144].

Ще опосередкованіше неокантіанство відбилося в міркуваннях Д. Багалія. По-перше, йдеться про його думки щодо природи історичних фактів — за формою суб'єктивно-психологічних, але за змістом — об'єктивованих однаковістю природи людського розуму. По-друге, маються на увазі його уявлення щодо суперечливого змісту історичного процесу. Він єдиний, але ця єдність виключно всесвітньо-історичного масштабу, яка поглинає справжню неповторність історичної долі кожного народу, кожного окремої особистості. Зрештою, можна пригадати у зв'язку з цим його констатації об'єктивної відносності історичної істини *in stricto senso*, яка не виключає намагання її пізнання [12, с. 10–15].

Напружена дискусія щодо претензій молодій гуманітарній дисципліні соціології на домінування над історією, спричинена якраз успіхами класичного позитивізму у Франції кінця ХІХ — початку ХХ ст., також була віддзеркалена в Україні — цього разу в певній видозміні теоретико-методологічних орієнтацій М. Грушевського. За авторитетним твердженням О. Пріцака, 1–6 томи його «Історії України-Руси» писані істориком-позитивістом, наступні — істориком-соціологом [284, с. LХV]. Зазначена трансформація відбулася під впливом закордонного

вояжу історика в перших роках ХХ ст. У 1920-ті рр. уже за Радянської влади історик знов повертатиметься до соціологічних студій. У перші десятиліття ХХ ст. концептуальні розробки М. Грушевського на соціологічному «ґрунті» продовжили вчені-історики «галицької школи» — М. Кордуба, І. Криґ'якевич, В. Герасимчук.

Окрім С. Подолинського, з його працею 1880 року, присвяченою розвитку промислового виробництва в Україні («Ремесла і фабрики на Україні»), марксизм («економічний матеріалізм» у тогочасному трактуванні його у філософсько-історичній площині) не набув в Україні повсюдного поширення. Зазначимо, однак, що теоретична близькість марксизму до позитивістського систематизму й закономірності, нахил до соціально-економічної безособової історії, яка вміщує найбільшу кількість первинних, повторюваних фактів, як і до гегелівської ідеї історичного прогресу, що має увінчатися переходом людства до завершального досконалого стану, зрештою, полегшували теоретичну рецепцію марксизму в українському інтелектуальному середовищі. У той же час значно популярнішим за свої економічні виклади і теорію історичного процесу марксизм виявився як теорія соціальна, як репрезентант *єдиної наукової* теорії соціалізму, вельми привабливої політичної програми. Саме в цій якості він переміг у боротьбі за владу в Україні в 1920-і роки, що, у свою чергу, відкрило можливість не тільки його остаточного теоретичного ствердження, але й монополізації ним усього суспільно-політичного життя країни.

Однак аналіз інтелектуальних джерел класичної української історіософії буде, безумовно, однобічним, якщо не брати до уваги значення національної історіософської спадщини. Вона була представлена, у перш чергу, перлинами козацько-старшинської історіографії, ліберально-дворянської та романтичної історіософії (у теоретичному аспекті) та на рівні культурної пам'яті — збірки народного фольклору кн. М. Церетелі, М. Максимовича, І. Срезневського, П. Куліша та М. Костомарова на Наддніпрянщині, М. Шашкевича і Я. Головацького в Західній Україні тощо. Численні згадки про це знаходимо зокрема в спогадах та автобіографічних начерках [103, с. 43; 85, с. 117–118].

Так само особисте спілкування з В. Антоновичем, Б. Грінченком, М. Старицьким, читання творів І. Котляревського і П. Куліша, поглиблене ознайомлення із творчою спадщиною Т. Шевченка, якому було присвячено окрему літературно-критичну працю, на тлі знання (на рівні автентичної мови) світової філософії, літератури, історії завдяки вчителю юнкерського училища в Одесі Л. Смоленському виховували національну свідомість Т. Зіньківського, переконали його, що «народ сей володіє такими духовними силами, такою міццю до пасивної боротьби, пе-

ред котрою мліють і мліють усі ворожі заходи його знищити» [126, с. 76].

Відтак перше десятиліття ХХ ст. суспільно-політична думка України зустріла на досить зрілому, проте дуже неоднорідному теоретико-методологічному рівні. Це спричинювалося повноформатним вступом Російської та Австрійської імперій на капіталістичний шлях розвитку, що вимагав поспішної кумулятивної рецепції різноякісних філософсько-історичних концепцій, тоді як у країнах Західної Європи кожна з них була домінуючою для певного періоду й певної країни. Оскільки за ступенем наукової зрілості всі запозичені із 1830-х рр. науково-філософські теорії перебували на приблизно однаковому рівні — теоретичної, логічно досконало побудованої системи, значно опукліше за коригувальні елементи виявляється *накопичувальність рецепцій* класичного періоду української історіософії. Наприклад, йдеться про відомий усім грушевськознавцям факт, що корифей вітчизняної історичної науки визнавав поліфакторність чинників історичного процесу: біологічних, психологічних, економічних, географічних, індивідуальних і колективістських та їхню *рівнозначність*. Проте значно складніше здогадатися, що такий підхід, побіч сказаного вище, є віддзеркаленням принципу історизму, яким історична наука ХІХ ст. збагатила арсенал не тільки загальнонаукових методів пізнання, але й навіть буденну свідомість людини епохи НТР. Тож не дарма М. Грушевський зазначав, що слід «Завше шукати і ніколи не задовольнятися, не сподіватися, що посів цілком усю істину, так що всякий інший погляд, інша вихідна точка в тій справі неможлива, абсурдна...» [75, с. 74].

Іншою причиною, либонь, слід назвати брак *рефлексивності*, внутрішньої самоусвідомленості, не досягнутий і романтичною історіософією, яка взагалі-то професійно зналася на правилах історичної критики. Своєрідна *«недорефлексивність»* навіть класичної української історіософії виглядає, між іншим, парадоксально-природною з огляду на іманентну суб'єктивність української історіософії, яка підмінювала процедуру «зняття» набутих зовні теоретико-методологічних конструкцій «сублімацією» особистісних і загальнокультурних комплексів. Однак базисна вторинність класичної української історіософії, як завжди, компенсувалася оригінальністю ідейно-фактологічних схем історії України.

Свого часу М. Драгоманов у пізніх працях 1890-х рр. доволі зневажливо поставився до проблеми взаємодії між первнями, що утворювали ідейно-теоретичну основу класичної української історіософії. Він констатував наявність «фатального поділу» між сприйняттям передових європейських ліберально-демократичних ідей та «українським патріотизмом», свідомо і послідовно виштовхуваним росіянами на далеку

периферію цивілізованого світу [105, с. 439–440]. Можливо, подібний поділ був помітним для стороннього спостерігача, у власне українському інтелектуальному обширі закумуляованість національної духовної традиції (та її історіософського «ядрища») видавалася досить значимою, щоб діалогізувати із зовнішніми впливами на рівних.

Отже, з нашої точки зору, можна помітити своєрідну «взаємодоповнюваність» усіх складових тогочасної української історіософії. Причому про органічну компліментарність необхідно вести мову як у сенсі взаємодоповнення, так і в сенсі *обопільного коригування між західноєвропейською філософією історії та українською історіософією*. Історіософія як така порушувала проблему — побудування власними зусиллями окремої історії українського народу в контексті всесвітньої історії. Її значущість постійно підживлювалася болючими проблемами суспільно-політичного життя, національно-визвольного руху. Недарма періодизацію української історії у «Вступних замітках» до «Історії України-Руси» М. Грушевський зоставляє з широким власним баченням основних етапів еволюції цього руху.

Позитивізм, як й усі інші рецепційовані до та після нього здобутки світової інтелектуальної традиції, якраз підносили на передовий рівень, *за тогочасними критеріями науковості*, теоретичне і фактологічне обґрунтування «національної ідеї», без наявності якого вона, либонь, скотилася б у прірву відверто міфологізованої чи теологізованої ідеології. Недарма попередні історіософії колишніх кирило-мефодіївців (М. Костомарова, Т. Шевченка, П. Куліша) ще не могли піднятися вище, у теоретичному вимірі, за християнську теологію історії, від якої Західна Європа вже відмовилася із часів просвітницької «філософської історії». На рівні історіографічних схем вони застрягли на федералістичних ідеях поміж «Великоросією» та «Малоросією». Більше того — виразно схилилися до першої не тільки в пізніх творах П. Куліша або в «Истории России в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» (1872–1875) М. Костомарова, але й у творчості київського періоду М. Драгоманова: «Центр держави, до котрої по шматках прилучавсь народ малоруський, лежав у Великій Русі». «А удобавок і чисто великоруські і інтереси овсі не противні народним українським, бо і Велика Русь, і її народна інтелігенція це теж *мужицька земля і демократична інтелігенція*» [106, с. 106].

Інша справа, що «позитивізація», широко кажучи, національної ідеї ставала можливою лише після своєрідної «українізації» рецепційованих із Західної Європи науково-філософських парадигм, відривання їх від автентичного соціокультурного ґрунту для більшої відповідності вітчизняній цивілізаційній специфіці. Прийнятною ціною такої рецеп-

ційної операції поставала *маргіналізація зрецепійованих філософсько-історичних моделей, а за великим рахунком збереження розриву між двома способами історичного пізнання.*

На наш погляд, механізмом, який забезпечував ідейне та теоретико-методологічне творення класичної української історіософії, був суб'єктивізм її творців. Наприклад, І. Франко, «як син селянина-руси-на, вигодований чорним селянським хлібом, працею твердих селянських рук», відчував внутрішню потребу «панщиною всього життя відробити ті шеляги, які видала селянська рука на те, щоб я міг видряпатись на висоту, де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали» [377, с. 31].

Далі, згідно зі споминами самого М. Грушевського, трагічні обставини його особистого життя напередодні вступу до Київського університету викликали в нього як у людини віруючої, до того ж вихованої в релігійному середовищі, глибоку духовну кризу, почуття внутрішньої провини за життєві негаразди. Здолати її вдалося через сублімацію відчуття гріховності у свідомості національного обов'язку [5, с. 137]. Саме це, ймовірно, допомогло йому піднятися над документалізмом школи В. Антоновича, де він починав наукову діяльність, і вирішити завдання створення оригінальної відрубної схеми української історії. З іншого боку, визнання М. Грушевського засвідчило долю релігійних конструктів і чинників в українській історіософії. Якщо до цього вони були затребувані як найавторитетніший *зовнішній* аргумент, то в умовах масової загальнокультурної секуляризації продовжували й наприкінці XIX — на початку XX ст. здійснювати помітний вплив — як *внутрішній* спонукальний мотив. Зовні залишалося ставлення до релігійних феноменів як до певних об'єктів неупередженого дослідження, продемонстроване класиком української історичної науки, при-міром, у нарисах з історії релігійної думки в Україні.

«Твердою наукою», на якій будувалася вся класична історіософія, спочатку став еволюціонізм, репрезентований теоріями вченого-природника Ч. Дарвіна та позитивіста із соціологічним ухилом Г. Спенсера. Його із невідворотною послідовністю коригували громадівці, покоління «Молодої України», зрештою, представники народницької школи в українській історіографії.

За словами М. Драгоманова, сприйнятий громадівцями світогляд «не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки перемену (еволюцію), рух (динаміку)... Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачити напрям руху світового, його міру, закон і послужитись тим рухом». Але ж «головне діло — поступ людини й громади, політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та способ» [107, с. 558].

Така розстановка акцентів була виправданою на тлі тодішньої політичної кон'юнктури в Російській імперії, нагальної необхідності продовження та поглиблення ліберально-демократичних реформ імператора Олександра II, їх перенесення із соціально-економічної в суспільно-політичну сферу. Щодо національно-визвольного руху безпосередньо в Україні поступові ідеї пропагували напрям його розвою значно більш плідний, ніж поширені тоді старогромадівські течії прихильників суворого українофільського автаркізму.

Проте на загал *оригінальне* проведення принципу еволюціонізму (разом із ідеєю «чистої науки» та вселюдським ідеалом) призводило до відштовхування національної ідеї на його манівці. По-перше, тому що милі серцю громадівців «маленькі держави, або, ліпше сказати, громади, товариства» як прикінцевий результат історичного прогресу, на кшталт кількатисячного братства козаків-запорозжців, не відповідали розумінню націй як «суцільних культурних організмів». По-друге, громадівство, на думку наступників із генерації молодокраїнців, хибувало на «занадто вузьке бачення нації як плебсу» [382, с. 430], на перебільшення можливостей і культурно-освітницьких здібностей широких селянських кіл у поступі (і применшення ролі інтелігенції в досягненні омріяних ідеалів). Саме із цих причин більш-менш буквалістське прочитання західних науково-філософських ідей жодним чином не розраджувало загострену численними національними рухами в різних країнах Європи проблему «витворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй» [380, с. 404]. Отже, *внутрішня логіка розвитку української історіософії потребувала підлаштування під себе запропонованого позитивізмом еволюційного бачення форми і змісту історичного процесу, його суб'єктів і рушійних сил.*

При цьому не виключалися *паралельні студії* з філософії та історіографії *всесвітньої історії на території*, що належить сучасній державі Україна. Авжеж, ще від 1810–1840-х рр. у Харківському та Київському університетах сформувалися професійні історичні школи, представники яких почасти опосередковано у своїй науково-викладацькій діяльності (Й. Шад, І. Кронеберг, С. Гогоцький), почасти спеціалізовано на кафедрах «всесвітньої історії» (М. Лунін, В. Цих, О. Рославський-Петровський) здійснювали загальнофілософські рефлексії та дослідження зі всесвітньої історії. У 1860–1890-і рр. цим займалися: в Київському університеті — Ф. Фортинський та І. Лучицький, у Харківському — М. Петров і В. Надлер, у Новоросійському — Ф. Брун, О. Брикнер, О. Трачевський. У колі їх наукових інтересів пере-

важали заняття історією Західної Європи, античного та слов'янського світу, а українська тематика залучалася опосередковано. Наприклад, під час реконструкції торговельних контактів німецьких вільних міст Ганзейської спілки зі слов'янським світом (Ф. Фортинський). Так само відбувалося в процесі викладання курсів «російської історії», коли, приміром, залюднення Слобідської України змушено подавалося як колонізація «степової околиці Російської держави» (Д. Багалій).

З одного боку, цілком можливо, українська точка зору допомагала оригінально вирішувати окремі, хоча й дуже важливі питання історичного знання. Так було, приміром, із проблемою розподілу селянської власності на землю напередодні Великої Французької революції, внесок у вирішення якої вітчизняними дослідниками XIX ст., безумовно, визнавався їхніми зарубіжними колегами. Але, з іншого боку, у своїй сукупності заняття власною історією, скажімо «Нестора української історіографії» — В. Антоновича, — не спонукали до створення чогось подібного до загальної синтези. Інша справа, що, незважаючи на більшу академічну перспективність і вищу соціальну привабливість традиції «філософії всесвітньої історії», саме з неї добувався необхідний для подальшого наукового становлення всіх гілок українознавства джерельний і фактологічний матеріал, рекрутувалися кадри, які в історичній ретроспективі становитимуть красу і гордість, а також неповторне національне «обличчя» класичної української історіографії та історіософії XIX — початку XX ст.

Таке переусвідомлення дійсно відбулося у творчості представників генерації «Молодої України» (І. Франко, Т. Зіньківський). Зрозуміло, чому цей процес розпочався в західних регіонах — саме там, як писав М. Грушевський, піднялася нова хвиля національного відродження, порівняно з якою «національний рух 1848 р. був лише шумним феєрверком». Але спитаймо: чому несподівано у формі художньої літератури й публіцистики з філософським ухилом? Наголосимо у відповідь, що в занадто вільному поводженні з рецепційованими матеріалами менш за все слід убачати модний на стині XIX–XX ст. декадентський «виверт» «суто задля мистецтва», або ж елементарне неуцтво порівняно з рафінованим академізмом та зразковим університетським вишколом. Це відповідало поширеним масовим орієнтирам національного руху, себто явилосся феноменом скажімо так, *екзистенційно зумовленим*. Український національний рух уже минував первинну, «етнографічну» стадію свого розвитку і рухався в напрямі кристалізації національної ідеї, яка б надалі могла стати платформою політичної боротьби. Він наважувався «бути», але ще не «став» остаточно, тому підтримання постійної «енергії» цього руху набувало непересічної гостроти. У цих

умовах, за наведеною М. Драгомановим влучною цитатою, «українська громада бажає націоналізму, і не хоче космополітизму й раціоналізму» [107, с. 491].

Щодо безпосередньо початкової «художньої» та публіцистичності перших версій класичної української історіософії, вона виявилася лише доречнішим та ефективнішим інструментом теоретизування з приводу української національної самобутності, ніж заформалізована історична наука. Навіть М. Драгоманов під приводом, що «національні ознаки ще не визначені точно наукою», вимагав від діячів національного руху «дуже скептично ставитися до розмов про національні ідеї, ба навіть, національні установи». Будь-яке популяризаторство та спрощенство в цій царині здавалися професіоналам від історії недоречними (згадаймо нищівну рецензію М. Грушевського на доступний виклад «Історії України» І. Аркаса). Причому не тільки з етичних чи епістемологічних міркувань, але ... через його шкідливість для просвітницького, громадського і національного поступу українства: «Воно не може не ослаблювати саму сю культурну роботу вищих категорій, значить, кінець кінцем рубає стовбур того культурного дерева, на яким виростають квітки й овочі культури популярної, народної, і пхає українське життя на становище популярного, народного додатка до справжніх сусідніх культур — так, як се й хотіли б вороги українського народного життя» [77, с. 172–173].

Для покоління «Молодої України» незмінним залишалося лише загальне уявлення, «що все на світі змінюється, що ніщо не стоїть на місці», виплоджене всією механіцистською картиною світу Нового часу і зайвий раз у середині XIX ст. підмуроване філософським позитивізмом і природничим еволюціонізмом. Проте відкидалося твердження, що «поступ веде до добра», наріжне для просвітницько-романтичної філософії історії. Причому відкидалося системно, в усіх принципових елементах філософсько-історичної теорії: типології історичного процесу, визначення його рушійних сил, уявленнях про сенс та призначення історії.

На думку І. Франка, зовсім не лінійно-висхідним є спрямування поступу: (1) поступ не охоплює на кожному етапі все людство — «велика його частина живе й досі в стані коли не повної дикості, то в стані, не дуже далекім від неї»; (2) поступ здійснюється хвилеподібно, де хвилі високого підйому змінюють хвилі упадку, знесилля і зневіри; (3) «поступ не держиться одного місця, а йде, мов буря, з одного краю до другого, лишаючи по часах оживленого руху пустоту та занепад» [383, с. 309]. Далі, «Як в цілій природі, так і в розвою людства керму держать два могутні кондуктори., а то *голод і любов...* Людського розуму в чис-

лі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде». Той поділ праці, завдяки якому досягається в історії людства зростання його матеріальних статків, одночасно «вироджує громадську й освітню нерівність, а та нерівність нарешті доходить до величезного протиріччя між крайньою бідністю одних та нечуваним багатством інших» [383, с. 344–346].

Таким чином, *об'єктивно* історія «має свої закони, згідно з якими котиться вічно й суворо, подібно до кам'яної брили, що скочується з верхівки гори. Що їй до того, як роздавить, розіб'є, розчавить по дорозі десятки спокійних мандрівників? Вона знає тільки одне — могутній закон тяжіння, який, незважаючи на різного роду перешкоди, показує їй дорогу» [379, с. 27–28]. Саме тому, вважає І. Франко, досягнення добра і щастя можливе не самі по собі, автоматично («іманентною» силою розвою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля цього кивнути пальцем» [378, с. 285]), лише *суб'єктивно* — через *свідому діяльність людей*.

Сенс і мета історії переносяться з демонстрації зовнішніх матеріальних ознак людського благополуччя на «емансипацію людської одиниці», її тіла й духа, її потреб, бажань і вірувань, від усіх згори накиннутих правил, формул і догм. Тільки за цієї умови ставало можливим вирішення націєтворчих завдань, яке бачилося, у першу чергу, в площині переідентифікації відірваних індустріальною хвилею від власного клаптика землі «русинів» з усієї тогочасної української етнічної території з *gente Ukrainus* до *natione Ukrainus*. Емансипація кожної окремо взятої людини осмислювалася І. Франком знову-таки в дусі того самого «позитивізму на екзистенційному підложжі», який ми спостерігали в пізній період творчості П. Куліша, себто не набувала логічного завершення, апофеозу автономії суб'єктивності, подібного, наприклад, до пропагованого Т. Карлейлем «культу героїв», так само ненависного Каменяреві, як і будь-які форми історичного «фаталізму». «Всесвітня історія — не історія героїв, а історія масових рухів і перемін, — пише І. Франко і додає, — а ми ж кождий хіба не часть тої маси, яка сила подіями покликана до руху та переміни?» [380, с. 401].

Це було дуже вигрешне для національної історіософії формулювання: з одного боку, воно дозволяло зберігати романтичне бачення народу/нації як виплоду внутрішнього духу, а не продукту державно-політичних об'єднань; з іншого — доповнювало вже досліджену статистику мовних, антропологічних, етнографічних прикмет динамічним визначенням народу/нації як свідомо діючого етномасиву.

Передумовою *правильності* людського вибору, як першого кроку до вселенського щастя, називалася орієнтація на «ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких ви-

магає дружнє життя із сусідами) життя і розвою *нації*», значно вищій за прості матеріальні потреби. Оскільки в тогочасній соціокультурній перспективі ідеал національної самостійності знаходився «поза межами можливого», «мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уявляти його собі, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наблизитись до нього» [378, с. 285].

Трохим Зіньківський систематизував ідеї І. Франка: після визволення «індивіда з під деспотії корпоративної та авторитетів усяких» матиме місце «визволення національних одиниць (і усяких інших колективних одиниць) з під утистки інших національностей». Авжеж «цей визволення, друга частина великої культурно-історичної роботи — неминучий, логічний наслідок першого визволення, одиниць, і як такий — дальша ступінь людського поступу в упорядкуванні громадського життя». Отже, націоналізм постає «як практичне виконання в житті космополітичних гуманітарних бажань та ідей. Тим космополітизм і націоналізм стоять як ціле і частина, як розуміння родові і видові.. — продовжує свою думку Т. Зіньківський. — ... щоб же бути космополітом, треба працювати для світового добра, а найпродуктивніша дорога сій світовій праці, — це праця для свого народу» [124, с. 105–107]. У свою чергу, «не пануванням над іншими народами фізичною силою, але працею коло себе, розвиванням прикмет свого духу, вихованням себе до світового духовного життя — тільки такою працею народ може здобути собі місце в історії цивілізації». Це і є, виявляється, головний принцип «філософії історії», «однаково далекий і від китайського відмежування себе від інших народностей, і від сліпого слідування за іншими» [127, с. 293].

Речники «Молодої України» заявляли: «...ми не думаємо, що на те, щоб наша народність вільно жила й розвивалась, нам треба було відірватися від Росії і заснувати окрему державу» [124, с. 108–109] (1890 рік), власне, повторюючи переконання українофілів 1860–1870-х рр., але без недоречних на той час панславістських реверансів про союз слов'янських народів «під скипетром російського государя». Рівно десятиліття по тому Микола Міхновський зауважить, що «ширший розцвіт індивідуальності можливий тільки в державі, для якої плекання індивідуальності є метою, — тоді стане зовсім зрозумілим, що державна самостійність є головна умова існування нації» [242, с. 28]. З цієї причини «через увесь час свого історичного існування нація наша здебільшими зусиллями пильнує вилитися у форму держави самостійної і незалежної», так само наприкінці ХІХ ст. масово чинять інші нації. Війна має провадитися «усіма засобами, і боротьба культурна вважається також відповідною, як і боротьба фізичною силою», вона триватиме

доти, «доки хоч один ворог-чужинець лишиться на нашій території» [242, с. 32, 41, 43]. Водночас М. Міхновський повторював, що «ідея космополітизму й гуманізму не тільки не є противна ідеї націоналізму, навпаки — є тільки впливом її, тільки її продовженням, розвитком. Космополітизм розширює, розповсюджує ідеї вітчизни на цілий всесвіт. З погляду космополітичного, усі люди — це спілка спілок... А окремі спілки найлегше можуть закладатись (розуміється, без примусу, без насилля державної ідеї) іменно поміж людьми, які вже з'єднані самою природою через спільну мову, психічну схожість, культурну близькість, здебільшого через економічну солідарність» [248, с. 67].

Насправді в радикалізмі автора «Самостійної України» і «Десяти Заповідей УНП» із гаслами «Україна для українців» аж до «Не бери собі дружини з чужинців» відчувалося забагато позірності. Мають рацію біографи М. Міхновського, коли зауважують про «оборонний характер» його тверджень: «мова не йшла про боротьбу з росіянами, євреями, угорцями, поляками як представниками іншого народу... Ішлося про ліквідацію історичної аномалії, у результаті якої до рук представників указаних народів потрапив контроль над усіма найважливішими сферами життя, а корінне українське населення було відтіснене на нижчі шаблі соціальної піраміди» [350, с. 132–133]. Однак політичного активізму в історіософії М. Міхновського виявилось достатньо, щоб слугувати ідейно-теоретичною передумовою державницького напрямку в історіографії (з відповідною історіософією). Принаймні, якщо брати до уваги особистість члена УРП Д. Дорошенка, який у свої спогадах згадував ідею «Самостійної України» набагато частіше і з більшою пошаною, ніж М. Грушевського із «страшенно нудним» викладом його концепції [98, с. 56–57 та ін.].

Що дала і яким чином позначилася своєрідна приватизація українською історіософією наприкінці ХІХ ст. західноєвропейських еволюційно-позитивістських парадигм філософії та науки?

1. Усеосяжний просторово-часовий вимір використовуваних класичною українською історіософією західноєвропейських теорій природничої, соціальної, релігійної та культурної еволюції людства розсував межі історичної свідомості, примушував удивлятися в українську історію значно ширше і глибше — у масштабі всієї етнічної території історії: «Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпатів аж по Кавказ» (М. Міхновський). Навіть останньої чверті ХІХ ст. для такого бачення існували суттєві перешкоди: на Сході — імперські обмеження та українофобія освічених класів російського суспільства, на Заході — егоцентрична пиха представників самопроголошеного «українського П'ємонту».

Тому винайдення назви «України-Руси», на наш погляд, поміж іншим, віддзеркалює той факт, що її історію писала людина, яка сформувалася як фаховий історик у Наддніпрянській Україні, але реалізувала свої таланти на ниві вітчизняної історії в інтелектуальному обширі, котрий ідентифікував свою національну належність як «русинську».

2. Поставало завдання розповісти українську історію впродовж усього періоду її залюднення: «Найбільш раціональне здається мені представлення кожної народності зокрема, в її генетичнім преемстві від початків аж донині» [78, с. 82], обов'язково з тим, щоб «в усяку із цих діб звернути уваги на зріст чи упадок людності, господарства, порядок і думок громадських і державних, освіту, пряму чи косу участь українців усіх класів чи культур в історії історії й культурі європейській» [107, с. 409]. Це активізувало пошуки нових підходів до критеріїв континуїтету української історії, одночасно надаючи нові можливості для цього, вимагало долучення до переписування української історії наявного стану справ у національно-визвольній площині, що означало його фактичну легітимізацію.
3. Принципово модернізувалися самі підвалини побудування української історії — з апологізації минулого в типово міфологічному дискурсі на філософсько-історичний дискурс закінчення лінійно-поступального розвитку в «світлому завтра». У минулому залишилися лише романтичні візії майбутньої «волі» (Т. Шевченко, ранній П. Куліш, М. Гоголь), а також консервація теперішнього статус-кво у «федералістичних» (М. Костомаров) чи «воз'єднавчих» (П. Куліш у пізній період творчості) версіях «будучини» України разом із Росією. Їм на зміну прийшли суто сциєнтистські рефлексії: здобуття політичних свобод («жити по своїй волі на своїй землі» — М. Драгоманов), «емансипація особистості» (І. Франко), згодом («у межах можливого») — національне визволення (Т. Зіньківський), аж до поновлення державної незалежності (М. Міхновський).

У той же час необхідно зрозуміти, що класична українська історіософія сплатила за підняття на вищий рівень науковості конкретну ціну — подрібнення свого предмета. Розпочавши свою еволюцію спробою залучення до всесвітньої історії людства через пропаганду громадського соціалізму, вона наприкінці зводиться в позиції М. Міхновського до опікування переважним чином українською проблематикою. Можна сказати, що вона повертається до своєї «антикварності» (М. Грушевський), на яку легковажила й раніше. Відтепер поставало

завдання перевести наявну національно зорієнтовану художньо-публіцистичну «перверсію» тогочасного західноєвропейського філософсько-історичного здобутку на академічні рейки дослідження. Ця операція, з одного боку, мала підвищити рівень достеменності штудіювання української історії, яке, навіть напочатку 1890-х рр., на думку М. Драгоманова, обходилося без будь-якої філософії історії або спиралося на «узенький, провінціальный та до того ж зовсім неясний, плаксивий романтизм» [107, с. 491]. З іншого боку, первинний художньо-публіцистичний запал класичної української історіософії мав поступитися місцем суспільній респектабельності, яку в ту епоху найповніше міг забезпечити саме записний академізм.

Застосувавши відпрацьований класичною позитивістською парадигмою «соціальний і культурний процес» як «провідну нитку» «Історії України-Руси», М. Грушевський уможливив подання цієї історії як єдиного потоку від IV до кінця XIX ст.! Натомість, звичайно взята за предмет попередньою історіософською традицією політична історія України — розшматована історичними реаліями на «ряд розірваних, позбавлених всякої тяглості і звязі епізодів», — демонструвала лише зворотне [80, с. 17]. Подібні теоретико-методологічні засади трапляються в сучасниці М. Грушевського, автора іншої, нехай не такої відомої, але досить фундаментальної праці з історії України з найдавніших часів до XIX ст. — О. Єфименко: «Я не залишаю в нехтуванні фактів історії зовнішньої, політичної, але відводжу їм відносно скромне місце в порівнянні з фактами історії внутрішньої; по відношенню до внутрішнього життя південнеруського народу я менш зупиняюся на описі окремих явищ цього життя, ніж на з'ясуванні того соціально-історичного процесу, яким обумовлюються ці явища» [113, с. 5–6].

У цьому континуїтивному річищі відразу знаходилося достатньо місця для вже відрефлектованої в козацько-старшинській, особливо ліберально-дворянській історіософії, послідовності відрубних державно-політичних форм життя українського етносу й опрацьованої романтичною історіософією духовної спадкоємності. Через це (ймовірно, дався також знаки еkleктизм дослідницького Credo М. Грушевського), на подив самого історика, його періодизаційна схема виявилася занадто політизованою у своїх критеріях та типологічних формах (Руська держава, українські землі в складі двох сусідніх держав — Великого Князівства Литовського й королівства Польського, спроба побудування нового суспільного й політичного устрою відповідно до козацьких і народних ідеалів).

Водночас безперервність побудованої завдяки рецепційованому із Західної Європи науково-філософському підмурівку української історії

спрямовувалася до ідеалу повної, усебічної незалежності (через національно-територіальну автономію). Тому національні змагання відіграли роль найяскравіших репрезентантів соціальних явищ і культурних феноменів. Поза ними, наприклад, на думку М. Грушевського, в популярному викладі української історії І. Аркаса «українські покоління виступають якимись історичними безштаньками, що товчуться без цілї й причини, без розуміння положення, без якихось провідних гадок» [76, с. 373].

За такого підходу було повністю спростовано «федералістичний» аргумент про органічність поєднання двох народів за державно-культурного проводу росіян, поширений в українській історіософії до 1880-х рр. як граничний вияв її «сепаратизму». Знову бралися на озброєння відомі з «малоросійського відгалудження» української історії, зокрема «Історії русів», твердження про «добровільне приєднання» (як у «Молодій Україні» Т. Зіньківського, так і в «Самостійній Україні» М. Міхновського), котрі, втім, дістали своє цілком логічне продовження. Подальше перебування українців під Московським царством (1654–1876), яке досі вважалося прикінцевим пунктом української історії, було назване М. Драгомановим «пропащим часом». Якщо з кінця XVIII ст. і мав місце деякий прогрес, то він «йшов не тільки під огидливою покрівлею державного вчинку й громадської неволі, а й у «чужій одежі» Московській, і де в чому, наприклад у школі, до останку руйнував те своє, що ще зосталось од старовини» [108, с. 417]. Згодом федералістичним ідеям (у вигляді національно-територіальної автономії російської та австрійської Україн) судилася доля програмної політичної вимоги поміркованого крила українського національного руху.

Притаманний автентичним західноєвропейським теоріям і речникам громадянства, але геть утрачений у творах молодокраїнців піетет перед просвітницько-романтично трактованою вселюдністю теж був використаний класичною українською історіософією, проте *в другорядних, сервільних функціях*. Як відзначав з цього приводу метр української історії та політики: «...історична наука все більш рішучо переходить на точку погляду історії людства. Вона цінить її цілу, в усіх часах і в усіх народах. Вона знає епохи більш або менш ефективні, блискучі, продуктивні і впливові в загальній еволюції людства, але епох безплідних і неінтересних з погляду сеї еволюції не знає» [79, с. 58].

Уселюдскість поставала необхідним ґрунтом, на якому новостворена українська історія мала знайти рівне собі місце, здобути додаткову правочинність, котру годі було очікувати не тільки від «старої», але й від «сучасної» «московської історіографії». Незважаючи на те, що остання теж «зпозитивувала» свої теоретичні та методологічні уподобання,

вона ні на йоту не відступала від «обласництва» в розумінні абсолютної більшості історій неруських народів Російської імперії.

Тим самим було покладено край відносній *ідейній вузькості* попередньої історіософської традиції. Якщо з часів «Синопису» у своїх соціокультурних обрях вона визначала себе через взаємовідносини між Росією та Україною, точніше, тією її частиною, що мала назву Гетьманщина, то відтепер артикулювала як засадничий теоретичний принцип необхідність обов'язкового порівняння історико-культурних перипетій на всій українській етнічній території з історичним поступом східно-, і західноєвропейських народів і держав.

Однак класична українська історіософія могла скільки завгодно переконувати в помилковості позиції «вибраних народів», яка набула поширення в історичному пізнанні та шкільному навчанні, оскільки була укорінена в традиціях ще античної та середньовічної історіографії, застерігати від іншої крайнощі — «національного нарцисизму»: «Зовсім не бажано нашій країні дістати покоління національних Нарцисів, хвалькуватих і самозакоханих до затрати всякої об'єктивності» [79, с. 63]. Усе це, на наш погляд, залишалось абстрактно-спекулятивними деклараціями. Оскільки саме за критерієм «прогресивності» вона протиставляла російську історію історії українській. За свою тисячолітню історію «Москва», мовляв, не тільки здичавіла сама під впливом фіно-угорським і монгольським, на додачу «придушила, приспала усяке культурне й суспільне життя» підкорених нею грубою силою народів [125, с. 37].

За таким самим критерієм («ступенем прогресивності») знівельовувала класична українська історіософія стереотипи «Галич — другий Київ». Вони, нагадаємо, зникли було разом із відходом з історичної арени князів Острозьких на межі XVI–XVII ст., але знову розквітли на ниві національно-культурного відродження західноукраїнських земель у другій половині XIX ст. Їх дійсно можна оцінювати як «своєрідну відповідь» (протестну історіософську альтернативу) російській історіографії, яка вустами В. О. Ключевського проголосила Андрія Боголюбського першим великоросом [303, с. 9]; так само як і паросткам місцевого «москвофільства», яке в «Истории древнего Галичско-русского княжества» (3 т., 1852–1855) Д. Зубрицького підтримало відверто антиукраїнську історичну схему М. Погодіна.

Незважаючи на те, переконував М. Грушевський, що «київський період перейшов не у володимиро-московський, а в галицько-волинський XIII ст.» [78, с. 82], що «в обороні свого існування, своїх традицій, національних, етнографічних і культурних прикмет тутешній український елемент виявив багато витривалості, опору і пасивної сили» його

внесок до національного поступу виявився замалим. Упродовж віків Галичина «була свого роду тихим і тісним запічком, де хоронилися люди, яким наприкралося більш ризиком, тривожне, але і більш дозвільне життя полудневих погранич» [72, с. 287–288].

Тож центром і України, і Русі залишалося місто (і місце), яке ще з давньоруських часів було проголошено «другим Єрусалимом». Звичайно, таким чином забезпечувалася наступність обох традицій — історіософської та культурної пам'яті. Зауважимо: цю операцію було проведено відповідно до лінійно-моністичного принципу побудовання історичного процесу, який українофільська адаптація класичного позитивістського еволюціонізму залишила незмінним. Тим самим інтелектуальна модель українського історичного процесу *підміняла* його реальний подієво-фактичний перебіг, наділяючи ознаками, притаманними взагалі будь-якій абстрактно-логічній конструкції, а не властиво самому історичному буттю, — безперервністю, гомогенністю, поступальністю, єдністю тощо.

Класична українська історіософія не утрималася від одвертих нотацій у душі опанованого українською історіософією ще в давньоруські часи місіонерства, вже не релігійного, а підкреслено-культурницького, відповіднішого секулярним віянням епохи: «Кажу про Біларусь і Литву. Сі дві народності зв'язані були спільною долею з українським народом від початків історії. Київська держава дала їм ті підвалини суспільного й культурного життя, які зісталися основами їх життя на довгі століття навіть і по її упадку» [81, с. 103]. Разом з обігуванням «геополітичного фактора» — український народ «відіграв почесну роль заборолу європейської культури від азійських орд...» [80, с. 14] — маємо класичну версію «Великої Історіософської Місії» української історії.

Привертає увагу сутнісна різниця між редакціями цієї Мети XI–XVIII ст. та кінця XIX — початку XX ст. Вона полягає, перш за все, в опозиції між зовнішньою теологією та внутрішньою телеологією, коли сенс і призначення України виокремлюються через внутрішню притаманні їй інтенції (особливості географічного становища, народна вдача, суспільний устрій тощо). Таким чином, остаточно унаочнюється наступна секуляризаційна схема щодо української історіософії: уявна секуляризація козацько-старшинської доби — поверхова секуляризація в романтичній історіософії — *повна секуляризація* класичної української історіософії. Глибинність секуляризаційної інверсії підкреслюється не тільки більшою реалістичністю та прагматичністю угляднень, скільки *розсуванням обр'їв українності* замість початкового намагання *покласти їм край*. У цьому разі ця функція покладається на принципово новий елемент цієї «Місії» — «українську колонізацію»

в прямому сенсі слова, яка «розсунула свої кордони на південний схід і, ймовірно, також на схід» стосовно первинних абрисів «етнографічної української території» [82, с. 8].

Давно задокументовано, що класична історіософія України-Руси заслуговувала на назву «народницької». Недарма «розголос, який ні перед тим, ні потім не випадав на долю політичним діячам нашого народу», гетьман Богдан Хмельницький здобув завдяки лише тому, що «підняв на Україні рух, що привів до цілковитого перевороту політичну систему Східної Європи». З іншого боку, «нерозуміння потреб народних мас, несвідомість потреби опертись щиро на сі народні маси, для них і з їх становища, не зі становища козачої верстви, будувати суспільний політичний устрій» призвела, врешті-решт, до «повного фіаско» тієї політичної й соціальної програми-максимум, яку він обстоював [84, с. 466, 488]. Зрозуміло, що визнання класичною українською історіософією народу головним суб'єктом історичного процесу є ремінісценцією позитивістської революції в становленні історичної науки. До її сприйняття історіософська думка в Україні послідовно наближалася в «малоросійському відгалуженні» козацько-старшинської та ліберально-дворянської історіографії (в історіографічній практиці), особливо — в романтичній історіософії (на теоретичному рівні).

Просування «народу» провадилося через критику інтелігенції. Такий підхід може бути розглянутий у двох вимірах: національному й науковому. У площині національній, разом з інтелігенцією необхідно було усунути проміжну ланку, яка спершу була необхідна у функції носія й виразника головної ознаки «народного духу» — почуття національної спорідненості, а з огляду на успіхи в поширенні національної та загальнокультурної освіченості серед сільського й робітничого загалу втратила свою значимість.

У площині суто науковій, убачаємо суголосність обговорення проблем «народ-інтелігенція», «індивід і народні маси» із дослідями із психології народних мас, спопуляризованих працями Г. Лебона та В. Вундта. У принципі, ця критика, особливо нищівна у Т. Зіньківського («українська інтелігенція —... завжди зріклась своєї батьківщини, завжди паскудила славу свого народу» [126, с. 105]), уявляється нам критикою елітаризму, виправданого для козацько-старшинської і ліберально-дворянської історіософії, але недоречного в епоху «постання» та наступного «повстання» «мас».

Тим-то, як слушно зазначила О. Забужко, національний герой, яким його вимальовують літературні твори художньої історіософії класичного періоду, позбавлений харизматичних даностей пророка-місіонера,

позначається почуттям обов'язку трудівника національно-просвітницької ниви [116, с. 105]. Отже, він за своїми духовними орієнтирами нетотожний двом найпоширенішим ідейним «світлофорам» попередньої історіософської традиції — ані сумлінності виконавця надприродних завдань — «Божого посланця», ані егоїзмові «улюбленця Фортуни».

Проте справжнє місце поняття «народ» у класичній українській історіософії перебувало саме на перетині цих двох вимірів. Він не тільки у своєму «духу», у своєму есенціальному підмурівку, виявлявся носієм і ретранслятором національно-культурної пам'яті, інституційно штучно перерваної. Співпраця тих мільйонів одиниць, які його складають, уважалася речникам класичної української історіософії екзистенційним імпетом, сумірним сукупному впливу інших, позитивно визначених факторів — географічних, колонізаційних, економічних і політичних у їх комбінаціях і перехрещеннях. Це уможлиблювало протиставити цілеспрямований поступ у століття «національного відродження» української людності до своєї мети — політичної незалежності або принаймні широкої національно-територіальної автономії, стихійній грі людських і природних чинників української історії в попередні періоди.

Однак відразу далася взнаки зворотна реакція на позитивізацію використовуваного екзистенційного нурту. Вона виявила себе в покволому занепаді ліберально-демократичних гасел про звільнення в ім'я індивідуального самовдосконалення кожної окремо взятої людини як вищої мети і всесвітньої, і національної історії. Чим далі, тим більше *de-jure* вільні особистості, об'єднані в зразковий для інших етнічних угруповувань демократичний і волелюбний український народ/націю, почнуть трактуватися як механічні елементи нерозривно пов'язаної сукупності. Зрештою, в радянському звulьгаризованому марксизмові — «діалектичному та історичному матеріалізмі» — буде абсолютизоване колективне начало. Але й в альтернативному концептуальному конструкті — «інтегральному націоналізмі», цьому окремо взятому прояві тоталітаризму, — демонструватиметься не менш граничне знецінення всього людського в людині: цього разу тією Ідеєю, якій вона примушена служити.

Порівняно з попереднім періодом, ще позбавленим вельми високого рівня теоретизування із приводу історії, та наступним етапом, наскрізно просякнутим модернізаційними тенденціями, українська історіософія кінця ХІХ — початку ХХ ст. з її відносною теоретичною досконалістю й ідейною довершеністю в систематизації схеми історії українського народу — як політично, соціально-економічно й духовно тяглої й одночасно відокремленої від історій сусідніх народів — поза всяким сумнівом, може бути позначена як «класична» — так само, як

уже традиційно визначають період 1880–1920-х фахівці з історії історичної науки в Україні. Запропонована класичною історіософією концепція української історії інтегрувала два полюси тяжіння попередніх історіософій — «руський» (значущий для історіософії Київської Русі та періоду XVI — першої половини XVII), «український» (відсепарований речниками козацько-старшинської та романтичної історіософії), розглядаючи їх як послідовні ланки єдиного процесу. На це так і не спромоглася романтична українська історіософія, яка зупинилася на проміжній позиції України «між Малоросією та Великоросією». Отже, маємо всі підстави затвердити за нею звичну назву в автентичному правописі — *«історіософія України-Руси»*.

3.2. Рецепції марксизму в Радянській Україні

Виокремлення цього періоду, особливо 1920–1940-х рр., на нашу думку, доречно з кількох причин. По-перше, це був період ствердження напрямку, який мав на українську радянську філософію, історичну науку й культуру XX ст. виключний вплив. По-друге, в цей період у теоретико-методологічних підвалинах української суспільно-політичної думки, значною мірою саме через марксизм, сталися зміни, які за глибиною можна порівняти зі справжньою парадигмальною революцією.

У цьому підрозділі ми ставимо за мету зосередити увагу, перш за все, на проблемі взаємодії марксизму на теренах Радянської України з класичною «історіософською парадигмою» створення окремої цілісної історії українського народу як рівноправного суб'єкта всесвітньої історії. Найбільша гострота цієї проблеми, до речі, теж уписується у визначені нами вище хронологічні межі підвищеної дослідницької уваги.

Хоча, за класичною ленінською періодизацією, ще в 1890-і рр. марксизм став «течією руської суспільної думки й складником робітничого руху», зацікавлене й співчутливе ставлення до марксизму вже по перших роках XX ст. дуже швидко змінилося пересторожливо-критичним, причому зі сторони найрізноманітніших історіографічних течій. Марксизмові закидали за надмірний схематизм, спрощене бачення сутності багатьох історичних феноменів, нездатність продемонструвати специфіку конкретних історичних періодів [393, с. 24–25].

Найбільші дорікання викликало намагання марксизму звести до єдиного начала все розмаїття суспільних явищ. Воно в очах українських професіоналів від історичного пізнання виглядало як «найновітніший тип спізнілої метафізичної за сутністю «філософії історії», де економіка («базис») є таке саме креативне начало історії, як ідея для

послідовника історичного ідеалізму» [12, с. 13]. Така різка зміна орієнтирів найчастіше пояснювалася кривавими ексцесами революції 1905–1907 рр., які налякали тогочасну інтелігенцію й відштовхнули її від марксизму. Тож до початку 1920-х рр. у марксизмі вбачали лише *одну із* впливових течій західноєвропейської суспільної думки. Але то була точка зору, за тогочасною термінологією, «освічених класів». Натомість для широких верств населення завдяки своїм соціальним ідеям марксизм залишався надто привабливою соціально-політичною доктриною, що в майбутньому значно полегшило його домінування.

З початку 1920-х рр., з остаточним встановленням Радянської влади в Україні, марксизм поширювався в українській культурі відразу в інституційній формі. Це і є, на наш погляд, головна особливість цього процесу. Справа в тому, що марксизм був ідеологією певної політичної сили, яка здобула владу й розпочала створення власного політичного режиму, тому мав домінувати у суспільній свідомості. Однак фактично він ще не піднявся на достатній для цього ступінь поширення. Інституційний поступ марксизму виступав ефективним інструментом прискорення заняття ним провідних позицій в усіх сферах українсько-радянського суспільства.

Марксизм беззаперечно стверджувався, по-перше, в діяльності наукових установ, по-друге, у викладанні відповідних дисциплін у навчальних закладах й пропагандистсько-агітаційній роботі серед широкого трудящого загалу, по-третє, у підготовці нових кадрів, у першу чергу «червоної професури», яка мала змінити стару, «буржуазну» професуру й вивільнити вищих партійних і державних діячів, залучених до боротьби за нову ідеологію.

Найбільшими осередками поширення марксизму були організовані наприкінці 1922 — на початку 1923 рр. Український інститут марксизму в Харкові, кафедра марксизму (з 1924 року — Український інститут марксизму-ленінізму) при ВУАН у Києві, частково Істпарт — постійна комісія з історії української революції й Комуністичної партії при ВУЦВК. На марксистській теоретико-методологічній основі працювали в Харкові, Катеринославі, Києві, Одесі, Ніжині, Кам'янці-Подільському «соціально-економічні» науково-дослідницькі кафедри, в яких на 1 жовтня 1925 року, за нашими підрахунками, налічувалося 225 співробітників [186, с. 408–409].

Постановою РНК УРСР від 26 квітня 1921 року в усіх вищих навчальних закладах вводилося обов'язкове викладання таких предметів, як «Розвиток суспільних форм», «Історичний матеріалізм», «Пролетарська революція...». Для теоретичного, методологічного, кадрового забезпечення цих і деяких інших ідеологічно важливих

дисциплін створювалися Декретом РНК РФСР за особистим підписом В. І. Леніна Інститути червоної професури в Москві і Петрограді (1921). Його українським відповідником став Комуністичний університет ім. Артема в Харкові (1922–1938). В міру підготовки марксистських кадрів у вузах від середини 1920-х рр. почали відкриватися власні кафедри марксизму-ленінізму, які благополучно проіснували до кінця 1980-х рр.

Українські марксистки публікували теоретичні статті в журналах «Більшовик України», «Прапор марксизму», «Літопис революції», підготували ряд книг, хрестоматій, підручників, брошур. Неодноразово перевидавалися «Нариси історії України» М. Яворського та «Марксистська хрестоматія» С. Ю. Семковського. У перше післяжовтнє десятиліття було також видано 20-ти томне «зібрання праць» В. І. Леніна, 8 томів «творів» К. Маркса та Ф. Енгельса, 24 томи праць патріарха руського марксизму Г. Плеханова. Масовими накладами розходилися популярні начерки діючих найвищих партійно-державних посадовців, серед яких — «Абетка комунізму», «Теорія історичного матеріалізму» М. Бухаріна.

У Радянській Україні «пожвавлення підчас і націоналістичних точок зору на історію аж до підміни класового пояснення “етнографічним”» відразу постало для українських марксистів найсуттєвішою перешкодою на шляху повного їхнього тріумфу [298, с. 231]. Тож наявність в Україні перед і під час рецесій марксизму оригінальної історіософії спричинила плюралізацію цього процесу в широкій палітрі течій, очолюваних, відповідно, М. Грушевським, М. Яворським і Д. Багалієм. Виокремлені нами напрямки не слід плутати з науковими школами, адже насправді вони являють собою лише крайнощі *ставлення до марксизму* та можливий кон'юнктурний компроміс між ними. Історична думка Радянської України 1920-х рр. була значно багатша на наукові осередки.

Перш за все, розглянемо течію М. Грушевського, яка на базі численних науково-дослідних установ ВУАН об'єднувала або, радше, координувала, зусилля кількох генерацій дослідників — від колишніх учнів В. Антоновича до молодих, марксистсько орієнтованих дослідників. Вона працювала в межах класичної «історіософської парадигми», репрезентуючи її продовженням видання нових томів «Історії України-Руси». Марксистки називали її «еклектичною», з негативним ідеологічним підтекстом, на противагу «моністичній» — марксистській схемі історичного процесу. Проте ця оцінка цілком доречна і для сучасного дослідника, який розуміє причини, характер і форми своєрідності вітчизняної «навколофілософії історії». Незважаючи на те, що

М. Грушевський буцімто публічно сприйняв новий, марксистський, світогляд ще під час святкування свого ювілею 1926 року насправді стосовно нього він обмежувався поодинокими, нічим не зобов'язуючими реверансами.

Саме для того, аби «врятувати себе від блукання поміж ідеологічною Стіцллою та Харібдою», українські марксистки на чолі з академіком М. Яворським (О. Оглоблін, М. Слабченко та ін.) вважали за необхідне розпочати з укладання власне марксистської схеми історичного процесу, а вже потім узятися до її розроблення в окремих деталях і проблемах [428, с. 31]. Вихідними принципами цієї течії були: 1) трактування економічних відносин як основи суспільного ладу; 2) визнання народних мас головною рушійною силою історії; 3) погляд на історичний розвиток як буцімто детермінований переважно класовою боротьбою. Зрештою, до моменту свого офіційного затвердження в «Короткому курсі історії ВКП (б)», ці принципи зазнали лише певних редагувань, але не концептуальних переробок. Історики-марксистки, як засвідчують офіційні документи тієї епохи, визнавали самостійність та оригінальність схеми М. Грушевського [325, с. 140].

Протилежних позицій дотримувалась інша течія, переважно старої дореволюційної професури на чолі із Д. Багалієм. Останній зазначав, що він приєднався до марксизму «ще тоді і за таких обставин, коли його не сприймав фактично жоден зі старих істориків на Україні» [166, с. 145]. Продовжуючи власну лінію, дореволюційні історики обстоювали принцип передування фактів схемі [14, с. 155], оскільки цими фактами були озброєні значно краще, ніж сучасні історики-марксистки. Зважаючи на це, течія Д. Багалія у форматі численних рецензій у журналі «Червоний шлях» критикувала М. Яворського — за легковажне ставлення до джерел, за невикористання всіх наявних документальних матеріалів, яке дає можливість орієнтуватися в науці незалежно від різниць і перемін у поглядах історіографії. Натомість Д. Багалія було звинувачено в тому, що він тримається за старі народницькі схеми, наче за бабусину спідницю. Історія, як суспільна наука, має не обмежуватися констатацією фактів, а вишикувати їх у певній схемі історичного процесу — як руху до соціальної революції, що звільнить людство, відкриє нову, справжню еру його існування [427].

Через невідповідність нових пролетарських кадрів ця течія *кількісно* виглядала найпредставницькою: «Наші наукові дослідницькі установи в галузі історії цілковито знаходяться в руках саме старих людей. Диригентську паличку тримають у руках або самі «заслужені», або їх «уповноважені», яким фізично стануть ще роки життя, але яким уже давно виготовлено мармуровий пам'ятник на цвинтарі ідеологій» [272,

с. 6]. Проте її теоретичний вплив уже тоді був непропорційно низьким. «Конспект лекцій з історичного матеріалізму» С. Семковського виявився непопулярним, праця О. Гілярова, колись знаного представника української академічної філософії, «Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму» (початок її було надруковано в «Записках соціально-економічного відділу Української АН». — Т. 2–6. — К., 1926–1927 рр.) не мала продовження. Зрештою, компілятивний Багаліїв теоретико-методологічний вступ до першого видання «Нарису історії України на соціально-економічному ґрунті» зазнав відразу такої критики, що був вилучений у новій редакції, котра так і залишилася не надрукованою до 2001 року.

Ми беремо до уваги загальновідомий факт теоретико-методологічного «еклектизму» Д. Багалія, загалом типовий для істориків часів Російської імперії, а в Дмитра Івановича підсилений деякими особистісними рисами та кризовими подіями в науковій кар'єрі. Але вважаємо доречним детальніше показати його наукову еволюцію в 1920-і — на початку 1930-х рр. Вона, на наш погляд, не просто унаочнює та деталізує поступову марксистизацію українського радянського інтелектуального обшину, але й допоможе розкрити характер впливу на нього класичної історіософії.

Як засадничі принципи схеми української історії Д. Багалій сприйняв «народницький підхід» до цієї історії, найперше, М. Костомарова. Хоча вплив романтичної історіософії М. Костомарова на Д. Багалія понині залишається невивченим, саме цю постать Д. Багалій згадує чи ненайчастіше в першому виданні «Нарису української історіографії» 1923 року, особливо в частині характеристичного розрізнення руського й українського народів.

Щоб підсилити «марксистськість» свого дискурсу, Д. І. Багалій використав і погляди «славетного українського філософа-лінгвіста» О. Потебні. Серед усієї його творчої спадщини він посиляється тільки на твердження О. Потебні про необхідність «послідовного інтернаціоналізму» [16, с. 49], яке той робить на прикладі розмаїття й взаємобогачення мов. Щодо марксизму як наукової парадигми Д. Багалій дозволяв собі висувати певною мірою критичну вимогу — довести фактично первинність економічної основи суспільства [16, с. 39].

Водночас Д. Багалій схилився до визнання самостійності, «довголітності» української історії, її самобутності, яку побачив у підвищеній активності боротьби за свою національність, за віру, за політичну волю. Проте, на думку Д. Багалія, український народ набував «національної особливості» поступово, протягом віків. Авжеж, «усі три народи — український, великоруський і білоруський у Київську добу жили спіль-

ним історичним життям» [16, с. 44]. Крім того, він підстрахував себе ще одним «марксистськоподібним» реверансом: «національне відродження завжди було нормальним, найпевнішим і найкоротшим шляхом і до прогресу політичного і соціального, і до ідеї вселюдського добробуту, се-б-то до інтернаціональної ідеї» [379, с. 48].

У виданні 1928 року марксистські елементи світогляду Д. Багалія не тільки помітно розширилися, але також змістовно поглибилися. Поміж іншим, це віддзеркалювало актуальні для 1920-х рр. теоретичні дискусії, спрямовані на розширення теоретичних трактувань марксисту, відповідно — сфери його ідеологічного застосування. Д. Багалій увів до «Історіографічного вступу» новий структурний підрозділ під назвою «Діалектичний матеріалізм К. Маркса і Ф. Енгельса та їхня школа», позаяк раніше обмежувався лише вказівками на «економічний матеріалізм» серед переліку основних напрямків філософсько-історичного знання. На цій основі він намагався сформулювати нові для нього принципи розгляду української історії, які, з деякими редакційними змінами, запозичив зі школи М. Яворського [15, с. 219–220]. У той же час він відзначив: «Ми не остільки нині багаті на марксистські праці з української історії, щоб одкинути геть дуже багату попередню українську передмарксистську історіографію» [15, с. 220].

Під цим приводом Д. Багалій підсилив свою прихильність до історіософії української історії М. Грушевського. Тепер він беззаперечно повторив наріжну тезу про цілісність і тяглість цієї історії від початків історичного життя і до наших часів, наголосив, що М. Грушевський першим «відокремив український історичний процес від російського», щоб поставити його поруч з «аналогічними історіями інших народів» [15, с. 289, 292–293].

Про подальше загальнотеоретичне зближення Д. Багалія з історіософією України-Руси свідчить таке порівняння двох текстуальних фрагментів щодо періодизації української історії:

Ці дві доби — теза й антитеза — українського життя, що доходять до синтези в століття українського відродження

Багалій Д. І. Історіографічний вступ...; Нариси української історіографії за доби феудалізму й доби капіталізму

...сі дві доби політичного українського життя — стару, княжу, і новішу — народну (козацьку), можна б назвати тезою й антитезою, що доходять до синтези в століття українського відродження.

Грушевський М. С. Історія України-Руси

Ці ж фрагменти висвітлюють спільне філософське підґрунтя поглядів і М. Грушевського, і Д. Багалія, зайвий раз ілюструючи справедливність твердження Д. Чижевського, висловленого на початку 1930-х рр., щодо столітнього панування впливу «Гегеля в Росії», який із часом не тільки постійно зростав, але також поглиблювався [402, с. 5].

У рукописі «Нарисів української історіографії за доби феудалізму й доби капіталізму» початку 1930-х рр. переведення української історії на «соціально-економічний ґрунт» було Д. Багалієм завершено через застосування «новоприйнятої» в тодішній радянській історичній науці суцільно марксистської періодизації історичного процесу. Зрозуміло, це призвело не тільки до докорінного перерозподілу фактичного матеріалу. Як би Д. Багалій не намагався міркувати про українську історію окремо від процесу, який утворювався у Великоросії та Білорусі, загальний поділ на епохи панування соціально-економічних формацій, однакові для всіх країн і народів, залишав Багалієві мінімум простору для теоретичного й емпіричного маневру. Але ця обставина не завадила йому проголосити: «Я власне визнаю схему М. С. Грушевського за правильну, бо український народ жив історичним життям протягом більш ніж тисячоліття, здобув собі з великими труднощами свою власну територію, витратив колосальну енергію, щоб її охороняти та нею користуватися, утворив за цей час націю з її головною прикметою — мовою, зберіг і розвив їх до наших днів, не зважаючи на тяжкі обставини, утворив початки своєї культури, науки, мистецтва та літератури, здобув визнання серед європейських народів» [17, с. 564]. Таким чином, *Д. Багалій не тільки теоретично й ідейно еволюціонував від свого більш-менш підкресленого дореволюційного фактографізму до штампів «діалектичного та історичного матеріалізму», але одночасно сприймав наріжні засновки класичної української історіософії України-Руси.*

Сиротливо остеронь усіх визначених нами течій, на перший погляд, залишається відома концепція «азіатського ренесансу» М. Хвильового, в якій теорії циклів М. Данилевського та О. Шпенглера мисляться «в плані матеріалістичної каузальності» [389, с. 254]. Такий підхід у теоретичному аспекті дозволяв письменникові відмежуватися не тільки від справді ненависних для його комуністичної свідомості ідеалістичних підходів, але й надмірної провінційності уявлень російського слов'янофільства щодо історичних перспектив України.

Однак, попри свою зовнішню суголосність із марксистським домінуванням у тогочасній українській культурі, концепція М. Хвильового виявилася вкрай скороминучою. Ясна річ, що справа не в тому, що концепція «азіатського ренесансу» творила «художньо-історіософську» аль-

тернативу «історії України-Руси». Можливо, вся справа в її еретичності по відношенню до офіційного радянського тлумачення змісту марксизму? Найнеприйнятнішим щодо його «інтернаціонального», суто класового налаштування виглядала системоутворююча для української історіософії авторська версія національного місіонерства — на кшталт проголошення країни «оазисом азійського ренесансу», а українського інтелігента — особливим суспільним типом революційного борця-конкістадора, покликаного «нести світло з Азії, орієнтуючись на грандіозні досягнення Європи минулого». Зазначимо наперед, що в цій констатації досить помітний перегук із ширшим історіософським тлом — як з «азійством» російських емігрантів-євразійців 1-го покоління, так і з «окциденталізмом», як вони самі називали свої погляди, речників української діаспори. Це не випадкова суголосність, якщо взяти до уваги, що М. Хвильовий репрезентував міську інтелігенцію, яка формувалася в процесі капіталістичної урбанізації і тому виявлялася носієм значно модерніших углядень.

На наш погляд, ідейний крах і життєву трагедію М. Хвильового спричинила таки «недоброякісна конкуренція» не стільки з власне марксизмом, скільки з іншим історіософським формуванням — великоруським месіанством, на що відверто вказав сам т. Сталін: «У той час, коли західноєвропейські пролетарі та їх комуністичні партії повні симпатії до «Москви»... український комуніст Хвильовий не має сказати на користь «Москви» нічого іншого, крім як закликати українських діячів тікати від «Москви» «якнайшвидше» [327, с. 153]. Утім, збурені концепцією «азійського ренесансу» *внутрішні* ідейні дискусії досягли зворотного ефекту — посилення боротьби за догматичну «чистоту» марксизму.

Слід визнати, що в 1920-і рр. ще залишалися можливості звертання до надбань світової історичної думки, хоча з року в рік усе менші. Праці провідних радянських учених-марксистів — М. Покровського та М. Яворського — засвідчують їхнє ознайомлення з новітньою історичною, зокрема німецькомовною літературою, роботою Міжнародних історичних конгресів, поглядами видатних діячів української діаспори Д. Донцова та В. Липинського, діяльністю НТШ у Львові, Українського наукового інституту у Відні та його виданнями. Наукове відрядження за кордон здійснила К. М. Грушевська. Привезена К. М. Грушевською наукова література була опрацьована співробітниками очолованих її батьком науково-дослідних інституцій, задіяна при читанні кількох ознайомлювальних лекцій за результатами відрядження [325, с. 171]. У 1928—1929 рр. іноземними членами науково-дослідної кафедри історії України ВУАН у Києві було дозволено обрати патріарха французь-

кого позитивізму Ш. Сеньбоса та львівського вченого В. Герасимчука, вірного учня М. Грушевського. Але необхідність знання немарксистської літератури підносилися вкрай однобічно — як потреба краще зрозуміти усю революційність марксизму порівняно з попередньою традицією, його конструктивність, на відміну від старих буржуазних теорій, які затагнули історію в глухий кут глибокої кризи. М. Грушевського тодішня влада не випустила за кордон для читання запланованої доповіді на Міжнародному історичному конгресі.

Загалом певна плюралістичність у сприйнятті марксизму напрямками М. Грушевського, Д. Багалія та М. Яворського виглядає цілком закономірною в умовах остаточної невизначеності позиції Радянської влади, яка змушена була в перші роки свого існування йти на компроміс із науковою громадськістю та терпіти автономію ВУАН.

У процесі свого ствердження марксизм зіштовхувався також із двома іншими суттєвими проблемами: питанням про демаркацію поміж діалектичним та історичним матеріалізмом, а також необхідністю розподілу сфер впливу «історичного матеріалізму» та теоретичної соціології. Результат цих дискусій певною мірою позначився на тому офіційному вигляді, який набув марксизм у «Короткому курсі історії ВКП (б)».

Співвідношення між діалектичним та історичним матеріалізмом полемізувалося в рамках більш загальнофілософської дискусії між «діалектиками» та «механістами». Зрештою, якщо до початку 1930-х рр. у підручниках і навчальних планах у предмет історичного матеріалізму включалася філософська проблематика й він часто ототожнювався з марксистським світоглядом узагалі, то згодом привілейованішу, якщо хочете, метафілософську позицію посів діалектичний матеріалізм. Посів, як на нас, саме тому, що дискусія між «діалектиками» та «механістами» яскраво засвідчила: історичний матеріалізм усе ж таки завузький за своїм проблемним колом, він залишає шпаринки немарксистським підходам, проникнення яких загрожує цілісності марксистського світогляду в цілому. Діалектика як теорія, буцімто однаковою мірою дієва й у природі, і в суспільстві, і в людському мисленні, ніяких можливостей поставити під сумнів марксизм не відкривала.

Проблема взаємозв'язку між загальною соціологією та марксизмом значною мірою зумовлювалася помітним зростанням уваги до соціології після Лютневої революції. Соціологія стала предметом вивчення як у вищій, так і в середній школах — у формі «загальної соціології» та «історії розвитку суспільних форм», або «генетичної соціології». Такі надзвичайно бурхливі успіхи соціології пояснювалися не тільки її поступом як нової впливової суспільствознавчої науки, але й повним знят-

тям усіх штучних заборон і забобон, з якими соціологія зіштовхувалася в царській Росії, де слова «соціологія» та «революція» в очах влади часто виглядали синонімами.

Найвідомішим adeptом соціологізації суспільних наук в Україні в перші три десятиліття ХХ ст. став М. Грушевський. Він спирався на доробок «французької соціологічної школи», очолюваної Е. Дюркгеймом, з яким мав змогу детально ознайомитися двічі — під час закордонного відрядження перших років ХХ ст. і в еміграції після невдачі національно-демократичної революції в Україні. У дусі дюркгеймових «Правил соціологічної методи» М. Грушевський уважав, що соціологія здійснює в суспільствознавстві революційний переворот, порівнюваний хіба що з переворотом А. Ейнштейна в природознавстві. «На місце тлумачення соціологічних фактів дорогою апіорних висновків із вічних і незмінних принципів людського існування, і мислення ... стає висвітлення самого пізнання і мислення з фактів соціального розвитку дорогою індуктивною». Причому таке тлумачення стане в нагоді «однаково психологові та економістові, історикові права, культури, мистецтва і словесної творчості», адже «соціальні факти» — то факти із будь-яких сторін суспільного життя [71, с. 146–153]. У цьому розумінні, зазначав М. Грушевський у вступі до віденського видання «Генетичної соціології», остання «пророблює немов вступні дослідження до філософії історії», так само опікуючись пошуками узагальнень, певних загальних прикмет в історії людства. Тому генетична соціологія та її предмет входять у сферу філософії історії. Одночасно М. Грушевський додавав, що сучасна йому соціологія докорінно відрізняється від старої ідеалістичної філософії історії, постає її своєрідним раціональним відповідником. За словами самого М. Грушевського, викладена ним теоретико-методологічна позиція знайшла практичне втілення в написанні найрізноманітніших праць на «соціальні теми», у тому числі короткої історії України, історії української літератури, нарисів з історії релігійної думки в Україні [325, с. 207]. Загалом, на наш погляд, соціологічний метод дозволяв М. Грушевському в несприятливих суспільно-політичних умовах протягом певного часу працювати на рівні «теорій середнього рівня», поза крайнощами фактографізму, який так полюбляла дореволюційна академічна історіографія, особливо закоренена в школі В. Антоновича, й схематизму, яким грішила «художня історіософія» аж до Миколи Хвильового включно, не кажучи вже про набираючий силу марксизм. Соціологічна метода цілком корелювала з наріжними організаційними принципами діяльності його школи в 1920-і рр.: порайонні дослідження всіх етнічних українських земель в усі періоди їхньої історії на підставі суворого документалізму, які

дозволяли досвідченому політикові вести боротьбу за владу в стінах Всеукраїнської академії наук, аж ніяк поза ними.

Але від середини до кінця 1920-х рр. ситуація докорінно змінилась. Соціологічні кафедри й предмети, які вони викладали, припинили своє існування, були поступово поглинуті нормативним «історичним матеріалізмом» та відповідними кафедрами. Усе більш поширеною стала висунута М. Бухаріним у «Теорії історичного матеріалізму» точка зору, згідно з якою історичний матеріалізм і є марксистською соціологією. Для немарксистської соціології залишили тільки опис первинних етапів суспільного розвитку. Тим-то М. Грушевському на вдалося перевести з Відня Український соціологічний інститут, і він був змушений обмежуватися секцією соціологічного обґрунтування історії у своїй науково-дослідній кафедрі й організацією кабінету примітивної культури.

Зрозуміло, що консолідацію марксизму слід розглядати в річищі загальніших процесів складання тоталітарного режиму в СРСР та Радянській Україні. Усі крапки над «і» щодо співвідношення марксизму та теоретичної соціології було розставлено травневою Постановою РНК і ЦК ВКП (б) «Про викладання громадянської історії в школах» 1934 р., де відзначалася недостатність «абстрактних соціологічних схем» й вимагалось забезпечити конкретність, наочність і доступність викладу, отже, і відповідного теоретичного матеріалу.

Остаточне ствердження марксизму в Радянській Україні припадає на 1930—1940-і рр. Воно провадилося традиційними для вже зміцнілої Радянської влади методами офіційного шикування необхідних ідеологічних схем і створення інституцій, здатних ці схеми «сайентифікувати». Показово, що в історичній царині такою провідною структурою став Інститут історії України (з 1950 р. — Інститут історії АН УРСР), який декілька реорганізацій вишестували саме з Інституту марксизму-ленінізму. Змістовно йшлося про створення єдиної «радянської історії», яка підпорядковується єдиній філософсько-соціологічній концепції — «діалектичному та історичному матеріалізму».

За збігом обставин завершення організаційних перебудов історичного знання в Україні збіглося з моментом остаточного зламу історичної концепції М. Грушевського, як репрезентантки класичної української «історіософської парадигми». В будь-якому разі, документально стверджено, що на західноукраїнських землях І. Крип'якевич та М. Кордуба дозволяли собі обстоювати її засадничі принципи відкрито — на засіданнях кафедри історії України Львівського університету, сесії відділення суспільних наук АН СРСР ще 1946 р., причому як основу української радянської історіографії без будь-яких помітних змін!

[187, с. 340–341]. А в Східній Україні довелося з вересня 1944 р. по квітень—травень 1947 р. провести сім зібрань при управлінні агітації та пропаганди ЦК ВКП (б), щоб належним чином проінструктувати найвідоміших літераторів та суспільствознавців. Зрештою, у серпні 1947 р. справу розгрому школи Грушевського було увінчано прийняттям Постанови ЦК КП(б)У «Про політичні помилки і незадовільну роботу Інституту історії України АН УРСР». У постанові відверто визнавалося, що досі не було створено «науково-витриманої, марксистсько-ленінської історії України», адже тривале використання *зовнішньої* схеми М. Грушевського автоматично задіявало її *внутрішню* «еклектичну» теоретико-методологічну основу, підриваючи тим самим ідейну чистоту «діалектичного та історичного матеріалізму».

У концептуальному плані утворення нової схеми провадилося за безпосередньої участі найвищого керівництва країни в кількох нормативних документах — від постанови журі урядової комісії щодо результатів конкурсу на кращий підручник для 3–4 класів середніх шкіл з історії СРСР (серпень 1937 р.) до «Тез» ЦК ВКП(б) за січень 1954 р. з нагоди 350-річчя «возз'єднання» України з Росією. Академічне оформлення нова схема дістала у двотомнику «Історії Української РСР» і колективній монографії «Торжество історичної справедливості: законмірність возз'єднання західноукраїнських земель у єдиній Українській радянській державі» під відповідальною редакцією Мирослава Олексюка. «Історія Української РСР» 1967 р. та фундаментальне багатомне видання «Історії Української РСР» 1970–1980-х рр. лише розвинули основні положення започаткованої схеми.

Але ось що цікаво. Нова концепція, неофіційно відома останніми роками як теорія «колиски», була суто марксистською за своєю періодизацією (на основі суспільно-економічних формацій), визнанням «моністичності» соціально-економічних чинників розвитку суспільства («визначальної ролі способу виробництва»), констатацією вирішальності класової боротьби «народних мас як дійсних творців історії» замість боротьби національної [281, с. 6]. Проте у формальному аспекті Україна визнавалася суб'єктом історичного процесу, хоча б від часів розпаду єдиної давньоруської Київської держави аж до історичного «возз'єднання» з Росією. Таким чином, робилася поступка українській народницькій історіографії — доволі помітна, якщо порівнювати з майже офіційною для 1920-х рр. «Руською історією в найстислішому начерку» М. Покровського, де Україні було відведено буквально кілька сторінок. То була, скажімо так, поступка «літері», аби зберегти «марксистський» дух.

Відтак дозволимо собі стверджувати, що схема політичної та соціально-культурної історії України М. Грушевського в межах класичної «історіософської парадигми» в 1920–1940-і рр. правила за європейську науково-пізнавальну альтернативу марксизму у вигляді «діалектичного та історичного матеріалізму» в Радянській Україні. Незважаючи на відвертий владний спротив, вона спочатку помітно плюралізувала й розтягла в часі рецепцію марксизму (до кінця 1940-х рр.), порівняно з Радянською Росією, зрештою, «скоригувала» його певною мірою в «національному відношенні» щодо України.

Тому «Історія Української РСР» (в усіх своїх одна-, дво-, восьми- та десяти томних версіях) «на основі марксистсько-ленінської методології», «марксистсько-ленінського вчення» сприймалася як *історія українського народу*, нехай завжди свідомого «єдності походження, близькості мови і культури, чуття загальності й нерозривності долі з російським народом» [281, с. 5]. Отже, пропонуємо видозмінити формулу про «синтезу» «між марксистською наукою і російським націоналізмом» [178, с. 91–92] на об'ємнішу — про «синтезу» між марксистською наукою, російським націоналізмом і класичною українською історіософією! Прикінцевий результат метафорично можна було б назвати «квазі-марксистською історіософією історії Радянської України».

Проте зіткнення радянської версії марксизму з класичною історіософією України-Руси є лише окремим випадком закономірності вищого рівня узагальнення у світовій політичній та інтелектуальній історії ХХ ст., добре відомій західним советологам: «Очевидно також, що коли комуністична доктрина перемагала інші, вона завдячувала своїм успіхом саме націоналізмові, у якого запозичувала принаймні деякі з його принципів, не кажучи вже про ті випадки, коли комунізм сам ставав національним, по суті націоналістичним» [248, с. 181–182]. Так сталося, наприклад, у 1950–1960-і рр. в Угорщині та Чехословаччині з їх спробами зовсім по-мічурінські «схрестити» марксизм із «правами людини».

Натомість, як відомо, синхронні «історико-діалектичній» версії української історії деякі синтетичні «історії України» в діаспорі (Д. Дорошенко, Н. Полонська-Василенко, О. Субтельний) скеровувалися відмінними, переважно, державницькими уявленнями. Їх відгалуженням поставала концепція С. Томашівського. Останній, також даючи «короткий огляд політичного розвитку України», спробував переосмислити класичну концептуальну тезу «Історії України-Руси» про «місцевий характер» (стосовно первинної форми української державності — Київської Русі) того державного життя, яке продовжувалося після її занепаду в Західній Україні до XIV ст. [80, с. 16].

Натомість С. Томашівський уважав: «перша національна українська держава» почала складатися на основі Галичини за правління Романа Галицького, надалі обіймала від 75 до 90% «залюднених просторів України», що дало змогу слабшим від сусідів — поляків і московитів — «українським племенам виробляти власну національну і культурну індивідуальність» [343, с. 1, 82, 103]. Київська Русь являла собою Варязько-Руську країну, яка складалася із трьох елементів: панівного германського (він звався, однак, «руський») та підданого слов'янського, на додачу — фінського. Одночасно зі зростанням питомої ваги слов'янського елементу в ній за часів Володимира Святого і Ярослава Мудрого ця держава занепадала. У «політико-правовому розумінні» вона перестала існувати вже у XII ст. за Володимира Мономаха, стимулювавши процеси «індивідуалізації поодиноких земель», створення самостійних держав і формування окремих народів, звичайно українського й російського [343, с. 57]. Цій новій редакції ще давньоруської історіософської формули «Галич — другий Київ» теж не судилося перебрати пальму першості від більш усталених схем української історії.

«Метри» державницького напрямку в цитаціях С. Томашівського викремлювали лише значення Галицько-Волинської держави «як першого втілення загально-української державної ідеї проти панрусизму, що його, в міру занепаду Києва, чим раз виразніше репрезентували суздальсько-московські князі» [42, с. 236]. Тож по декількох десятиліттях вона звузилася до концепції «галичанства» — як *регіонального феномену*, чи то з огляду психологічного, як «душевно-расова відміна серед українства» [417, с. 7], де філіація політичних ідей у мініатюрі моделювала стан справ у всій українській історії, чи то з огляду релігійної історіософії як доказ дівості церковної унії тощо.

Одночасно існувала ще й релігійна історіософія національної Церкви українського народу, але її місце в загальному русі української історіософії і співвідношення з народницькою та державницькою «історіографією» є напрямом подальшого дослідження.

Поміж іншим, рецепційна ситуація із взаємодією між марксизмом і класичною українською історіософією дістає нове бачення в попередніх етапах її еволюції. Розпочавшись, як про це вже неодноразово згадувалося, з канонізації християнської теології історії, рецепційованої з «Півдня», українська історіософія після своєї поступової переорієнтації на «Захід» у XVI–XIX ст. постійно використовувала запозичені звідти здобутки для коригування свого первинного консервативного (на той момент) базису. У результаті чого, у класичний період свого розвитку з кінця XIX ст., вона набула достатньої (хоча остаточно так і не-

довершеної) системної досконалості, щоб у ХХ ст., у свою чергу, бути здатною коригувати західні філософсько-історичні концепції. Таким чином, остаточно окреслюється механізм відношень між українською історіософією та західноєвропейською філософією історії, який називатимемо «*нагромаджувальною рецепцією з обоюсторонньою корекцією*». Він виявився лише віддалено подібним до моделі класичного діалектичного синтезу завдяки «зняттю», збереженню у видозміненому вигляді. Проте неприйнятною є і новітня модель т. зв. нелінійної діалектики, основана на принципі «Розрізнення», примноження різнобічності того чи іншого явища. Вона тільки частково нагадує механізм коригуючої рецепції через намагання останньої залучати до концептуалізації українознавчої проблематики принципово необмежену кількість рівнозначних евристичних одиниць, однак відрізняється в тому, що вбачає в цьому процесі засіб, а не прикінцеву мету.

3.3. Модернізаційні тенденції в історіософській думці української діаспори ХХ ст.

У цьому підрозділі маємо відстежити модернізаційні тенденції в історіософській думці діаспори ХХ ст., які засвідчували її постійний розвиток, оновлення навіть у найнесприятливіших суспільно-політичних умовах. Нижньою хронологічною межею розгляду слугуватимуть 1920–1930-і рр. — період справжніх теоретико-методологічних і соціокультурних перетворень епохального масштабу, зрештою, структурних зрушень у світовому історичному пізнанні. Верхньою хронологічною планкою вважатимемо злам 1980–1990-х рр., коли в рамках системних суспільних трансформацій радикально видозмінилися інтелектуальні обшири й України, і діаспори, так само як і взаємини між ними.

У розглядуваний період філософія та історична наука набули, зрештою, в українській культурі професійно-інституційного статусу (рух до якого унаочнювали «три Академії» — Товариство Нестора-літописця, НТШ, ВУАН), докорінно перебудували парадигмальні, теоретико-методологічні засади свого функціонування, порівняно зі своєрідним «класичним» періодом — 1880–1920-х рр. У це же час змінилися генерації дослідників, відбулося територіальне й ідейне розмежування між Радянською Україною та українською діаспорою. Водночас на обох нововикристалізованих полюсах української історіософії продовжувала зберігатися принаймні *предметно-проблематична* єдність формування самостійної історії України, яка вирішувалася на магістрально-

му теоретико-методологічному шляху творчої рецепції найновітніших здобутків європейського історичного пізнання.

Не можна не помічати, що вигляд, якого українська історіософія набула у ХХ ст., є духовною реакцією на *зовнішні* трансформаційні процеси соціально-економічного та політичного плану, в які український народ був утягнутий з середини ХІХ ст. аж до нашого часу і які, зрештою, сприяли становленню української політичної нації та незалежної української держави, хоча з помітним переважанням уже застарілого суспільно-економічного ладу (індустріального типу).

Натомість *внутрішнім* рушієм процесу модернізації української історіософської думки стала, на наш погляд, перманентна криза зростання, в якій світова гуманітаристика перебуває від кінця ХІХ — початку ХХ ст.

Ще М. Грушевський визнав у перших десятиліттях ХХ ст. збільшення просторово-часових масштабів *всесвітньої* історії завдяки використанню все досконаліших засобів історичного пізнання [74, с. 9–10]. Зі свого боку, ми вже зазначали, що ідеал «науковості», нав'юваний реаліями промислової цивілізації, науково-технічним прогресом та успіхами природничих наук, породжував потребу у більш «модерному», насправді більш складному філософсько-історичному інструментарії. Ба навіть виопуклення «психологічних» уявлень про сутність і рушійні сили історичного процесу, яке постійно траплятиметься в поглядах речників української діаспори, теж має своє пояснення як спосіб «об'єктивізації» людського фактора, котрий поступово виходив в усіх своїх проявах на провідне місце в історичних дослідженнях.

Проте усталені теорії історичного процесу як висхідного матеріального й духовного поступу (в їх різноманітних версіях — романтично-гегельянських, позитивістсько-еволюційних і соціологічно-органістичних) та наївно-об'єктивістські теорії історичного пізнання як простого відтворення історичної дійсності в певній послідовності історичних фактів із часом перестали задовольняти новим вимогам. Урешті-решт, гонитва за науковістю історичного пізнання, сумірного за рівнем точності природничим наукам, повторимо, призведе наприкінці ХХ ст. лише до протилежних результатів — крайнощів «кінця історії», «постісторії», «кінця філософії історії», себто неможливості існування історії як «науки про історичний процес».

Поруч із «сайентифікаційними», на модернізацію української історіософії впливали й ідеологічні чинники. У ХІХ — на початку ХХ ст. ішлося про теоретико-ідеологічне обґрунтування національно-визвольного руху, в 30–50-х рр. ХХ ст., коли поняття «історіософія» поширилося на теренах української діаспори, належало переосмислити невдалий

і нетривалий досвід української незалежності, а наприкінці століття — уже маємо на меті обміркувати місце національної української держави в надскладній геополітичній структурі сучасного світу. Як і в період становлення класичної історіософії України-Руси, вплив ідеологічних чинників по відношенню до чинників саєнтифікаційних ми вважаємо, радше, нівелюючим, аніж стимулюючим.

Поступальні трансформації української історіософії забезпечувалися здебільшого її взаємодією зі світовою гуманітаристикою. Навіть марксизм, незважаючи на всю свою наступну задогматизованість у «діалектичному та історичному матеріалізмі», на все своє штучне піднесення в Радянському Союзі (включаючи Радянську Україну), насправді залишався впливовим відгалуженням світового позитивного історичного знання. Саме *традиційне* позитивістське налаштування радянського марксизму, яке, до речі, усіяло підкреслювалося речниками «діалектичного та історичного матеріалізму», як на нас, утворювало помітні «шпарини» для проникнення із Заходу філософсько-історичних ідей позитивістського кола, передових за тогочасними критеріями науковості, — навіть у «залізній завісі» навколо Східної Європи.

Яскраве тому свідчення — французький рух «Анналів». З кінця 1970-х рр. йому було присвячено більше публікацій, ніж «немарксистській» чи просто «буржуазній» історіографії будь-якої іншої країни. Причому це був вплив не «Анналів» 1929 р. М. Блока (1886–1944) і Л. Февра (1878–1956), а «нової наукової історії» других «Анналів» Ф. Броделя (1902–1987), методологічно вдосконаленої структуралістськими підходами, марксистськими концепціями й найефективнішими методами рубіжних з історією суспільних дисциплін. Показово, що дослідницька увага до цього руху майже збіглася в часі з відчутним укоріненням анналівських ідей в історичній науці Великобританії, США й Німеччини. Недарма «Категорії середньовічної культури» А. Гуревича, суголосні із передовим структуралістським та історико-антропологічним методом, відразу набули світового визнання.

Збагачення вітчизняної історіософії здобутками світової гуманітарії залишалося творчим, далеким від простого механічного запозичення, такого собі «мавпування» (М. Хвильовий). Більше того, як у класичній, так і модерній історіософії, творче забарвлення рецепції надавали саме ідеологічні, аж ніяк не «саєнтифікаційні» міркування. Як і в класичний період розвитку української історіософії йшлося про використання досягнень західної філософії історії для вирішення національно-визвольних завдань. Але коригування власних ідейно-теоретичних засад чим далі ніж більше оберталось на свою протилежність — зазнавали суттєвих коригувань саме рецепційовані із Заходу ідеї. Таку ситуацію

спостерігаємо й у наступні десятиліття ХХ ст. Таким чином, маємо один із доказів *логічного завершення поступу української історіософії*, котра усвідомила себе досить «дозрілою», щоб підміняти західноєвропейську філософію історії.

Показове ставлення до «квантативної історії», або «кліометрії», яка в багатьох різновидах набула в 1970-і рр. якнайширшого визнання. Коли американець Р. Фогель використовував квантифікацію на теоретико-методологічному рівні конструювання контрфактичної альтернативи історичній реальності, доводячи, приміром, вищу економічну ефективність рабської праці напередодні Громадянської війни в США, у радянській історичній науці за окремими винятками (відома модель Пелопонеської війни) «кількісні методи дослідження» застосовувалися дуже обмежено й суто *технічно* — здебільшого для дослідження аграрної історії пореформеної Росії, з метою доведення відомого висновку В. І. Леніна про «багатоукладність» й суперечливість розвитку сучасного йому російського суспільства, які буцімто об'єктивно наближали його до революції.

Як на нас, модерність української історіософської думки в Радянській Україні продовжувала залишатися прямо пропорційною до ступеня консенсусу в царині взаємовідносин «влада-наука» із провідним значенням першої, адже наука, у цьому разі наука гуманітарна, була носієм державної ідеології. Припустимо, до кінця 1920-х рр. компроміс між владою та науковим співтовариством, символізований автономією ВУАН, значною мірою гальмував остаточне ствердження марксизму, припускав йому альтернативу у формі класичної «історіософської парадигми». Сталінський тоталітаризм 1930–1950-х рр. обернувся створенням «науково-витриманої, марксистсько-ленінської історії України», фундованої в офіційних багатотомних виданнях «Історії Української РСР». Значно ліберальніший режим 1960–1980-х рр., який не саджав і не розстрілював учених, а «лише» звільняв їх з роботи, передчасно відправляв на пенсію або примушував працювати на посадах, значно нижчих за рівень їхньої кваліфікації, контролював їхню тематику, цензурував праці, обмежував міжнародні контакти, але водночас «підгодував» як соціально привілейовану групу, так і не спромігся на те, щоб, скажімо, сучасний Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича видавав стаханівськими темпами на замовлення партії «великі пропагандистсько-пасквільні книги» [137, с. 10]. Так само причини звертання до «Анналів» радянських дослідників знов-таки були не так науковими, як політичними. Франція завжди викликала симпатії радянського комуністичного режиму завдяки своїй підкреслено відстороненій позиції стосовно НАТО і США, а також міцності позицій лівих сил у суспільно-політичному житті країни.

Ще яскравіше модернізаційні тенденції виявилися в суспільно-політичній та історіософській думці української діаспори. На перший погляд, полемічний запал найвідоміших її представників — Дмитра Донцова та В'ячеслава Липинського, войовниче підкреслення ними суб'єктивних чинників розуміння історії видаються помітним нападництвом, порівняно з класичною, помірковано-позитивістською історіософією, таким собі поверненням аж до романтичного аматорства кінця XVIII — початку XIX ст. Але погляньмо на їхні уявлення про історію в ширшому контексті розвитку світового історичного пізнання. Уважаємо, що ми зможемо відстежити їхню суголосність із певними впливовими течіями світової філософсько-історичної думки, визначити міру цієї адекватності і вийти на логіку більш загального зіставлення західноєвропейської філософії історії та української історіософії. У цілому проведений аналіз має допомогти наново оцінити справедливості нашого попереднього визначення історіософії української діаспори XX ст. як «модерної» за сукупністю найсуттєвіших ознак.

Перше, що привертає увагу стосовно історіософської думки діаспори, так це її *метадискурсивність*. Якщо М. Грушевський так і не вийшов за предметні рамки історіософії *української* історії, обмежившись щодо історії всесвітньої окремими зауваженнями у вступних частинах «Всесвітньої історії» та «Генетичної соціології», то його діаспорний сучасник В. Липинський, як відзначив ще Д. Чижевський, претендував на створення власної філософії історії, на відпрацювання концепцій, які б віддзеркалювали вічні тенденції, закони історичного процесу й історичного пізнання, були б дієвими для всіх часів і народів [401, с. 227]. Навіть більше, якщо М. Грушевський протягом усієї своєї півстолітньої академічної діяльності старанно рецепіював усі найзначніші здобутки класичної західноєвропейської філософії історії від Гегеля до «соціологічної методи» Е. Дюркгейма, щоб на їх основі, зрештою, систематизувати відрубну схему української історії, то В. Липинський досвід визвольних змагань української історії — від «переламу» середини XVII ст. до подій національно-демократичної революції та Громадянської війни — аналізував, щоб винайти універсальні закономірності в історичному житті націй.

Так само для Д. Донцова сучасна йому бездержавна ситуація в Україні — то лише відгомін загальнішої «культурно-політичної кризи Європи, яка в наші дні прийняла вигляд катастрофи». Причину цієї кризи Д. Донцов убачав у тому, що в більшості європейських та світових суспільств замість давнього шляхетства роль провідної верстви почала відігравати аморфна, аморальна «маса» [93, с. 298–299], а в радянському суспільстві — «купка соціальних яkobинців», яка мані-

пулює свідомістю такої маси [95, с. 104–105]. М. Сціборський називав «авторитарно-націоналістичні рухи», включаючи український, здоровою реакцією на повсюдну «кризу демократії», тоді як комунізм — це «ідейно-політична реакція ще більшого падіння» [332, с. 24]. Нарешті, Ю. Липа сподівався вписати «призначення України» в гру головних сил Європи зі зміцнення окремих центрів і джерел історичності [197, с. 5].

Відтак чи не вперше мислителі діаспори спромоглися вийти за межі класичної української історіософії як моноетнічної теорії історичного процесу. Згадаймо, принагідно, що подібний підхід був значною мірою притаманний і творцям системи «діалектичного та історичного матеріалізму» в Радянському Союзі — з тією різницею, що вони не оперлися на фактичний матеріал з української історії, а втиснули його в апріорно розроблену схему, підпорядкували *національні* фактори історичного розвитку *соціальним*. Адже не ми помітили, що від початку свого закорення в українській радянській культурі комуністична ідеологія зваблювала молодше покоління української інтелігенції «своїм динамізмом, науковими, як їм видавалося, засадами, світовими перспективами» [207, с. 74]. Порівняно з цими перспективами, притаманний українській дореволюційній історичній думці документалізм і фактографізм, найяскравіше утілюваний Д. Багалієм, уявлявся безнадійним анахронізмом, а народницька схема української історії М. Грушевського — провінційною.

Проте погляди В. Липинського і Д. Донцова, на нашу думку, самі по собі не творять довершеної концепції, а являють собою пропедевтичний крок до концепції повного україноцентризму Юрія Липи. Автор відомої трилогії («Призначення України», «Чорноморська доктрина», «Розподіл Росії») сподівався «підтягнути» свідомість українців до тих територіальних рамок, які вони зайняли по берегах Чорного моря від Дунаю до Кавказу» [198, с. 5]. Виявляється, українська земля і «раса», що на ній мешкає, з будь-якого огляду — геополітичного, торговельно-економічного, морального — «ще одна з найважливіших земель світу», значення якої тільки продовжує зростати. Водночас вона є уособленням рідного «Дому» — Родини-Батьківщини — і творить той серединний «меридіан світу», крізь призму якого мав вимірюватися пересічним українцем навколишній світ [197, с. 118, 200, 271, 280, 300 та ін.].

У свою чергу, своєрідний «расизм» Ю. Липи, ототожнення ним у «расі» «духовної одності» з «одністю біологічною»; обстоювання першості «раси» стосовно «нації», «класу», «державності»; наполягання на незмінності духовно-біологічних ознак раси незважаючи на всі історичні перипетії; ствердження «української раси» в результаті її нескінченної експансії як однієї із чотирьох провідних «рас» світу [197, с. 124,

126 та ін.] слід трактувати, радше, як прийнятний спосіб усвідомлення української нації в нових умовах її буття — поза єдиною етнічною територією. В останню чергу, можливо вбачати в ньому відгомін сполучених фашистськими режимами в Італії та Німеччині серед множинності чільних на той час підходів до цього поняття суто біологічних концепцій «нації». Майже століттям раніше подібні переконання відлунювали в класичній українській історіософії, наприклад, в отождивненні І. Франком і Т. Зінківським націй з «організмами», ширше — у застосовуваній українськими народниками формулі «з народом проти держави», за допомогою якої вони дискутували з великоруськими націоналістичними теоріями про створення націй не природою, а державою.

З нашої точки зору, пояснення метадискурсивності модерної української історіософії необхідно шукати в триваючій глобалізації світоглядних обривів європейського людства, слідом за якою українська історіософії поступально рухалася від доби козацько-старшинської історіософії, а також у постійному зростанні рівня її науковості. Цілоком можливо, що в концепції Ю. Липи набуває *ідейного завершення* розвиток української історіософії, який розпочався спробами відокремлення української історії в рамцях загальної історії людства ще в давньоруську добу й дійшов до доведення підпорядкування світової історії самобутній історії України.

Таким чином, *лише в часі, але не в напрямі* відрізнявся сайєнтифікаційний рух української історіософії від системного становлення західноєвропейської філософії історії. Тоді як остання чим далі від філософської системи Гегеля і французької позитивістської історіографії кінця XIX ст., тим більше урізноманітнювалася у своєму відцентровому русі від ідеї тотожності історичної реальності й історичного пізнання, українська історіософія тільки-но завершила свій доцентровий рух, щоправда, в іншій змістовній площині — від наднаціонального до національного. Не дивно, що вона від середини XX ст., услід за західноєвропейською філософією історії, так само почала відмовлятися від моністичних крайнощів (неважливо, народницької, державницької чи релігійної історіософії) й однолінійних схем української історії.

Стає зрозумілим, чому, за справедливими словами В. Липинського, його концепція відрізняється від двох типів моністичних пояснень щодо рушіїв історичного процесу: *тільки* матеріальними відносинами (історичний матеріалізм) або *тільки* моральним авторитетом (ідеалістичні теорії, християнство) [199, с. 195]. Так само у своїй «націократичній концепції» М. Сідборський убачає в історії творення націй через «органічний процес сполучення духу й матерії» в грі еволюційних і революційних тенденцій, де еволюція забезпечує стабільне функціо-

нування певного суспільного ладу в матеріальному плані, а революція «виступає в ролі його коректора, черпаючи своє новаторство в площині ідей і духа» [332, с. 77–79]. Навіть Д. Донцов, хоч як би там не таврував еклектизм виявом «провансальства», сам же визнає в своєму «чинному націоналізмові» «синтезу універсалізму й націоналізму, інстинкту й розуму, традиції й нового, реалізму та ідеалізму, народу й меншости, життя і волі», щоправда, таки в душі «панування, влади, активності» [94, с. 414].

Виявляється, що зовсім не випадково Д. Чижевський говорив про недолугість та однобічність раціоналістичного погляду, «багатство різних форм і типів» в органічній природі, суспільному житті, культурі, проявленні національного ідеалу в множині самотності націй, синтезу «філософій» на шляху до істини, нелінійність історико-філософського процесу, який проходить один раз певні нації, тоді як до інших повертається по кілька разів [405, с. 5–10]; не випадково вже згадуваний Ю. Липа розмірковував відразу про «трипільське», «готичне» та «еллінське» «підложжя» «української раси» [197, с. 137 та ін.]; не випадково М. Шлемкевич висував проекти Конституції майбутньої незалежної української держави, у якому б об'єдналися три історично найзначніші для українства сили — «українська монархія», «українське народовладство», «українське провідництво» [419, с. 10–11]; не випадково кількома десятиліттями по тому Лисяк-Рудницький писав про актуальну в його добу синтезу «лібералізму й федералізму XIX ст. та державництва першої половини XX ст.» [209, с. 331].

Теоретичне підґрунтя цих синтетичних пошуків підсумував Борис Крупицький: «Ми не претендуємо на синтези спрощеного, однолінійного типу. Короткою формулою многограного процесу українського історичного життя не охопиш» [177, с. 3]. Він же пояснив цю обставину суперечливими змінами самої історичної ситуації XX ст., коли одночасно виступають реформатори і традиціоналісти, супроти демократії стоїть тоталітаризм, триває жорстка боротьба між індивідуалізмом і колективізмом [177, с. 91]. Проте, цілком імовірно, що ці зміни лише каталізували зовнішні й внутрішні сайентифікаційні та політико-ідеологічні «мотори» розвитку української історіософії в різні історичні епохи з різними тенденціями. Наявність подібної синтези між марксизмом і українським народництвом і частково російським націоналізмом ми довели в попередньому підрозділі. Інша справа, що той інтелектуальний процес, який на теренах Радянської України тривав значною мірою спонтанно і латентно, почав набувати в діаспорі усвідомленості — послідовного здолання безплідних, як виявилось, крайнощів національного радикалізму 1920–1930-х рр.

Утім, мислителі української діаспори розуміли всі труднощі омріяної ними синтези. Так, сучасник і активний учасник усіх зазначених інтелектуальних процесів М. Шлемкевич із жалем зазначав, що «колишні живі протилежності тепер механічно зв'язуються без органічних вирівнянь, без органічної синтези». Причин ситуації, яку він дещо поетично охарактеризував так: «На перехресті доріг стоїть українська душа в латаній свитині, зшитій із поношених і потертих мислей», М. Шлемкевич назвав дві: утрата «рідної землі, що нас в'язала», криза світової філософської думки, з якою класична історіософія була тісно теоретично пов'язана [418, с. 34].

У синтетичних пошуках українських діаспорних історіософів убачаємо суголосність із наріжним теоретико-методологічним принципом французьких «других Анналів» Ф. Броделя: від «усесвітньої» (general) до «загальної» (total) історії, що якраз набуває світового визнання! Щоправда, ця суголосність є дуже специфічною: замість представлення по-броделевськи в різних історичних вимірах різних сторін і структур суспільного життя, маємо збирання різних чинників з метою вивіщення одного — найчастіше політичного або духовного виміру.

Не можна не відзначити, що помітне впродовж більшої частини ХХ ст. домінування соціальної історії не оминуло й історіософської думки української діаспори. Але там воно набуло досить *опосередкованих форм*, покликаних, як і в Радянській Україні, узгодити «національне» і «соціальне». Серед цих форм ми бачимо і дискусію (від О. Окіншевича до І. Лисяка-Рудницького) щодо змістовної цінності концепту «феодалізму» в реаліях української історії, і приховане визнання найважливішою рисою українського національного характеру соціальних чинників, наприклад, схильності до кооперативних моделей співжиття. Причому в обох випадках ця зовні суто теоретична проблема приховувала відверто політичний підтекст. Йшлося про те, щоб адаптувати ідеологію комуністичного режиму до давніх духовних традицій національних окраїн (у Радянському Союзі) або дійти до певного позастанового консенсусу в боротьбі за відродження незалежної Держави для української Нації (в українській діаспорі).

Дотичними до провідних на той час тенденцій світового історичного пізнання слід визнати *колообіговість* та *людиновимірність історіософських схем в українській діаспорі*, що, з нашої точки зору, також є *сутнісними ознаками й доказом їх модерності*.

Нема сумнівів, що історіософія В. Липинського та Д. Донцова настільки ж близька до теорій історичного колообігу, як класична українська історіософія, так само як «діалектичний та історичний

матеріалізм» близькі до лінійно-прогресивного бачення перебігу історичного процесу.

За В. Липинським, історія, представлена в ірраціональному хотінні її суб'єктів, є реалізацією одвічного задуму Творця про поступову «аристократизацію», духовну і фізичну, людини — від подібної до звіра, гріховної істоти до богоподібного Прометея. Власне, це й є єдина «об'єктивна законна і необхідна правда». Щоправда, зовні цей процес *виглядає* як матеріальне вдосконалення людства, яке можливе лише за умов удосконалення громадської моралі та політичних форм організації людського суспільства. «Очевидно також, що цивілізаційні форми всіх класократій, демократій і охлократій світа не однакові. Вони ріжні у ріжних націй і в ріжних добах..., *хоча сам метод правління і організації ... по суті однаковий*», — уточнює свою думку В. Липинський. Тимто «класократія, демократія, охлократія — ось ці три вічно повертаючи стадії, через які проходять в своєму житті нації і через які, по трупах цих націй, що померли, здеморалізувались, йде людськість своїм тернистим шляхом до Бога» [199, с. 197, 209, 285].

В. Липинський був не єдиним в українській історіософській думці, хто започаткував таке історіобачення: поряд із ним маємо інших його сучасників, наприклад, уже згадуваного нами в попередньому підрозділі М. Хвильового — у Східній Україні. На початку ХХ ст. двоє галицьких дослідників — С. Томашівський та І. Кривецький — також намагалися застосовувати морфологію історії О. Шпенглера, з якою перший мав змогу ознайомитися під час виконання дипломатичних доручень ЗУНР у 1918–1921 рр. [279 с. 314]. Те, наскільки швидко ця думка зреагувала на зміну філософсько-історичних пріоритетів, задуману Ф. Ніцше з його «довічним поверненням», М. Данилевським із його «Росією та Європою», а головне — О. Шпенглером із його «Занепадом Європи», але здійснену після Першої світової війни й наступних революційних подій у багатьох країнах, симптоматично в сенсі *поступового скорочення* часової реакції української історіософії на парадигмального штибу зрушення в західноєвропейській філософії історії. Наприкінці ХІХ ст. російські переклади класиків позитивізму й марксизму виходили раніше, ніж видання іншими іноземними мовами. Це досягнення не слід однозначно зараховувати на користь наукового поступу української історіософії, радше, пояснювати прискоренням загальноцивілізаційного розвитку в минулому столітті та перенесенням безпосередньо до Європи й Америки значної кількості інституційних і громадських центрів української інтелектуальної культури. Але втішно вже те, що остання не залишилася осторонь цих процесів, помітно розсунувши свої духовні обрії, порівняно зі століттям позаминулим.

Незважаючи на те, що зі швидкоплинними змінами в історичній ситуації та в інтелектуальному середовищі питома вага поглядів О. Шпенглера й А. Тойнбі до кінця століття знижувалася, їх застосування в українській модерній історіософії ставало *все відрефлектованішим*. Уже згадуваний М. Шлемкевич саме тому, що найефективніше наука «посягла по ключ розуміння світу й життя у творах Шпенглера, Тойнбі», апробовував нову схему української історії — згідно з народженням, оформленням і нинішньою розгубленістю української людини [418, с. 17, 47]. Якщо завгодно, начерк у декілька сторінок М. Шлемкевича можна розглядати в контексті наближення до концепції антропологічно орієнтованої «мікроісторії», котра визначала обличчя світової історичної думки в останню чверть ХХ ст. Авжеж, у центрі уваги М. Шлемкевича «українська людина» постає у своїй внутрішній характерологічній цілісності, а не відокремлено в зовнішніх анонімних ролях, як інтелігенція в представників «Молодої України», як «народні маси» в представників школи М. Грушевського й українських марксистів М. Яворського, як політична еліта в речників державницької історіографії. Утім, розглядувані М. Шлемкевичем духовні аспірації, зрозуміло, залишаються занадто національно орієнтованими — аспіраціями українця, а не людини як такої.

Останні ремінісценції «морфології історії» О. Шпенглера подибуємо в художній історіософії Ю. Луцького. Але то були вже своєрідні «переповідання» із других чи третіх рук, однак не без претензій їх перенесення на специфіку української дійсності 1990-х рр. [219, с. 105–111]. Причини підвищеного «попиту» української історіософії на ідеї О. Шпенглера, розмах якого перевершив хіба що теоретичний вплив Г. В. Ф. Гереля, пояснив Є. Маланюк. Мовляв, О. Шпенглер «гостро відрізняв поняття «культури» із таким її «невідмінним» елементом як духовна творчість від «секундарного поняття «цивілізації», тим самим він доводив національний вміст будь-якої культури [228, с. 9]. У свою чергу, це уможливлювало існування нації на «геокультурному», а не власне державному підґрунті, більше того, надавало нові аргументи розмовам про «культурне тяжіння праукраїнських земель до культурного вогнища Еллади», з якого лише значно пізніше витвориться західна культура, а також про «існування відвічної культурної і расової границі між московською Північчю і українським Півднем» [229, с. 469].

«Історія людей», замість класичної історії подій, як свідчать нотатки Б. Крупицького, досліджувалася на основі ідей А. Бергсона, наукових шкіл Ле Бона, Тарда, Й. Гейзінга [177, с. 108–110], здебільшого представників уже минулого, але не такого віддаленого (кінець

XIX — початок XX ст.) покоління теоретиків історії, чия творчість знову виявилася актуальною в річці діяльності першого покоління школи «Анналів» з їх увявленнями про історика як «людожера».

Західноєвропейська «історія ментальностей», на нашу думку, є багато в чому спорідненою з дослідженнями українського національного характеру, які обернулися конституюванням нової суміжної дисципліни — «етнопсихології»; теоретичні дискусії щодо неї не завершені понині. Для «сеньйорів» цього напрямку (О. Кульчицький, В. Янів) найпліднішою виявився релігійний екзистенціалізм знаменитого німецького філософа К. Ясперса. Факт «межового» становища України був прирівняний ними до «екзистенційної ситуації» і потрактований через мережу бінарних опозицій, притаманних психологічному ладу українства, але віддзеркалених і в суспільному устрої, і в історичній долі. Не менш цікавим було відлуння фрейдизму та неофрейдизму (А. Адлер, Г. Юнг), крізь призму яких О. Кульчицький намагався порушити питання про комплекс української меншовартісності та можливі способи і форми його культурної сублимації [189].

Зрештою, свої історико-філософські й «етнопсихологічні пошуки», визначення принципових рис українського національного характеру І. Мірчук теж розцінював як намагання, слідом за тим же О. Шпенглером, розглядати культуру не тільки в динаміці, але й у статичі, у її неповторному обличчі [240, с. 40].

Не менш симптоматично, що українська історіософія і в цьому разі не схилила проти коригувальної методи своїх рецепцій, послідовно (і в М. Хвильового, і В. Липинського, і в Д. Донцова). Услід за запереченням лінійно-прогресивного стрижня як усесвітньої, так і української історії, відкидається притаманна автентичній концепції Шпенглера абсолютизація національно-культурної унікальності. Колообіг форм історичного буття, так би мовити, обертається на спосіб історичного поступу: «Історія означає постійне протистояння, взаємодію і взаємопроникнення спільнот і культур. Унікальність будь-якої нації виявляється саме через цей процес» [206, с. 31]. Таким чином, прагнучи позбутися «манії «поступовості» і страху перед «консерватизмом» [344, с. 31], на яких в Україні вибудовувалася класична історіософська теорія і які не пройшли простої верифікації політичною практикою, речники «інтегрального націоналізму» постійно відновлювали національно зорієнтовану телеологію історії.

Зазначимо, що між колообіговою ранніх і пізніх історіософій існує помітна різниця. Перші залишалися у вимірі теперішнього моменту, такого важливого для епохи, де генерації за століття змінювалися дватри рази. Остання в часі на той момент діаспорна історіософія розбу-

довувала себе виключно в ідеалі майбутнього — потенційного розквіту Української Нації в Самостійній Українській Державі, тому конче потребувала для нього хоч яких-небудь, але *реальних* підстав. Наприклад, у формі відомої традиціоналістської концепції лікування «хвороби бездержавності» — повернення до «духу нашої давнини». Зрозуміло, що прив'язати минуле до «світлого майбутнього» як його *субстанційну основу*, а не пройдений шабель можна було лише в один спосіб — у циклічній теорії історичного процесу. Як свідчить невеличка праця М. Бердяєва 1920-х рр. «Нове середньовіччя» [20], тодішня інтелігенція очікувала на повернення після жаків світової війни і революції «надраціональної духовності», подібної до непідробної релігійності середньовічної культури. Зі зрозумілих причин, ця духовність в українській діаспорі набула форми «інтегрального націоналізму».

Тому вдавана апологізація минулого не має навіювати прямо протилежні паралелі — із міфічним «золотим віком», деградацією історичної свідомості. Її, на нашу думку, слід асоціювати зі спробою *субстанціалізації політичної теорії з метою легітимізації політичної практики*. На нашу думку, таким чином застосовувався типовий для історіософського дискурсу прийом «звертання до авторитету» — «давнини», з яким ми раз-у-раз стикалися і в киеворуську добу в іларіоновому «Слові», і в уявленнях речників князівсько-династичного підходу до самоідентифікації України в XVI — першій половині XVII ст., і в козацько-старшинських історіософських нараціях. Отже, в історії українській історіософії циклічні теорії самі здійснили ще ширший колообіг — від міфологізованого нагадування про славетне минуле через ранньомодерну актуалізацію політичної кон'юнктури в теперішньому до модерних ідеалів кращого майбутнього, детермінованих субстанційними підвалинами минулого.

У В. Липинського та Д. Донцова, творчий розквіт яких збігся з піком популярності О. Шпенглера, великий історичний колообіг поєднується з колообігом меншого штибу — циркуляцією еліт.

Адже головним суб'єктом історичного процесу постають для них не широкі народні маси, заплямовані як «пасивна більшість», але «активна меншість». Причому ця «меншість» (називають її по-різному: «класово свідомий пролетаріят», «національно свідомі інтелігенція», «аристократія», «правляча кліка», «тирани» [94, с. 386]), власне, і є в сучасних термінах харизматичною елітою. Ця еліта, по-перше, є наділеною видатними духовними якостями («благородністю, мужністю та розумом»), «матеріальною силою і моральним авторитетом» для того, щоб очолювати розбудову нації з людського колективу, складеного з уродженої зовнішньої подібності (мова, територія, фізичний тип, ха-

рактер). По-друге, вона складається з найефективніших рецепієнтів наявної соціокультурної та історичної динаміки. «Аристократія — група найкращих у даний історичний момент серед нації людей, — писав В. Липинський. — які найкращі серед неї тому, що власне вони в даний момент являються організаторами, правителями і керманичами нації» [199, с. 131]. Однак, наголошує автор «Листів до братів-хліборобів», гармонійний поступальний рух уперед цілої нації можливий тільки за умови, коли народ, цей пасивний складник нації, з одного боку, «взгнуждує» необмеженість і свавільність хотінь своєї аристократії, з іншого — «підваджується» за нею [199, с. 395]. Саме через харизматичний, а не спадковий статус колообіг еліт є об'єктивним невідворотним процесом.

У цьому разі наочні паралелі між поглядами В. Липинського, Д. Донцова й іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гасета, особливо англійського історика А. Тойнбі. Як відомо, для останнього виникнення цивілізацій з «примітивних суспільств» та їхній подальший розвиток є справою рук творчих особистостей або творчих меншин, яким наслідує «нетворча більшість», а циркуляція еліти описується ритмом «Відходу-та-Повернення». Окремі зауваження щодо цього ми знайшли тільки в «етнопсихологічних» розвідках багатолітнього ректора Українського Вільного Університету Володимира Яніва.

Систематизованіше розуміння речниками модерної діаспорної історіософії ролі та місця людини в історії знаходимо у творі В. Липинського «Україна на переламі». Яким робом зумів Богдан Хмельницький «перед тим роз'єднану, здеморалізовану, розбиту націю українську» примусити до виконання двоєдиного завдання — розбудови держави (1) за європейськими зразками (2)? [201, с. 11] Чому Великий Гетьман, ставить зовсім не риторичне для нього запитання В. Липинський, зробив для України більше, ніж Петро I для Росії, який тільки «реформував готову вже державу»? [201, с. 151].

На думку В. Липинського, велич і геніальність Богдана Хмельницького полягали в тому, що він виявився здатним спрямувати в необхідне для Української Держави й Української Нації річище наявні в той момент «стихійні процеси» — боротьбу між «степом» і «плугом» зсередина країни та поміж державністю українською та державністю польською іззовні [201, с. 93–94, 106]. Щоправда, Великий Гетьман мусив опертися на соціальні верстви, відкриті до «національно-політичної творчості», найперше, козацтво, як клас економічно продукуючий і одночасно елітний у військовому плані. Водночас лідер визвольної боротьби мріяв про те, щоб поставити цей клас на службу державі за допомогою «особистого впливу й особистого прикладу» [201, с. 114, 151].

Тим не менш, усієї величі Богдана Хмельницького не вистачило, щоб здолати «слабкість нашої державотворчої аристократії» — української шляхти, а всієї геніальності — щоб вигадати передовішу форму державного устрою новонародженої держави, ніж спадкова монархія, адже слід було зважити й на «психологію народних мас», віками освячені традиції давно минулих днів [201, с. 82, 248].

Подібні уявлення В. Липинського, висловлені ще в дореволюційну добу (перше видання «України на переламі» вийшло друком, нагадаємо, у 1910-і рр.), знайшли помітний відгомін і в подальшій історіософській традиції української діаспори, позаяк вони ставали в опозицію парадигмальному гаслу дуже популярного на той момент «народницького» напрямку М. Грушевського: «Головна вага повинна бути перенесена з історії держави на історію народу, суспільності» [78, с. 80].

Як Богдан Хмельницький діяв під пером П. Мірчука Євген Коновалець: коли формальні зверхники молодій українській державі відкидали із глумом ідею створення українського війська, він усе одно продовжував формувати національну армію, а вже з її допомогою повернув «революційну стихію пробудженого українського народу» на правильний шлях — збройної боротьби за свободу [241, с. 7–8].

Погляди В. Липинського в цьому сенсі видаються нам сумірними загальнотеоретичним узглядненням Д. Чижевського. Хоча той, як відомо, стверджував, буцімто «філософічні тенденції кожного народу виявлялися яскраво й виразно завше лише в постатях великих системників», найплідніший шлях до пізнання «національного типу» вбачав в аналізі саме народної творчості [405, с. 11, 15]. Авжеж, у кожного народу, класу, партії і окремої людини — своя *доля*, себто психологічно-ментальні властивості, які «ані придбати, ані відкинути, ані змінити зовсім не во владі її свідомої волі» [404, с. 10–11], але які міцно і постійно зв'язують їх зсередини.

Дмитро Чижевський уважав, що долю не можна обійти або підмагнути, адже гіпотетична перемога, на кшталт бурхливого національного відродження, буде проявом чогось ірраціонального, несподіваного й, усе одно, вищого за людську волю. Тому, висновує Д. Чижевський, у самій долі мусимо шукати вищого і святішого за дрібні інтереси, ті дотичні до особливостей національно-державної вдачі ідеали, боротьба за які забезпечить історичний поступ, однак, без жодних гарантій на успіх [404, с. 11–13]. Із цієї позиції історично зумовленим видавався речникам української діаспори, наприклад, факт історичного забуття імені й діяльності українського гетьмана часів Руїни Петра Дорошенка, тому що «українське громадянство не встигло ще виховати в собі розуміння необхідності мати власну незалежну державу, ідея

такої держави могла постати лише в умовах нечисленного гурту передових ідей» [97, с. 670].

Уважаємо, що в такий спосіб намальованому образі Богдана Хмельницького чи Євгена Коновальця менш за все слід убачати того «від Бога собі даного Вождя», як про нього писали козацькі літописці, неодноразово цитовані в книзі самим В. Липинським, або «руку Провидіння» у версії П. Мірчука. В їх уявленнях було закладено інший зміст: концепт великої особистості, яка може пропорційно до докладених для цього зусиль *завертати хід історії в необхідному напрямі, але не змінювати самочинно її перебіг!*

Підсумуємо: модерна українська історіософія відпрацювала релігійні концепти й чинники в тому замкненому колі, яке сама собі створила. Спочатку вона виступила із загальним антираціоналістичним пафосом щодо попередньої історіософської традиції, а потім фактично наново раціоналізувала певні релігійні конструкти. Більше того, діаспорна історіософія також виступила з позиції поміркованої критики новосформованої в перші десятиліття ХХ ст. релігійної історіософії Національної Церкви українського народу.

Тодішня політична кон'юнктура вимагала подальшого розвитку відомого від кінця ХІХ ст. образу героя, здатного вести боротьбу з несприятливими суспільно-політичними обставинами навіть у тому разі, коли ці обставини ніяк не вдається змінити на краще. Там, де раніше вважалася за потрібне сукупна, злагоджена праця мільйонів індивідуальностей, тепер знову вважалося достатнім діяльності однієї людини, зарядженої Національною Ідеєю й здатної цією ідеєю заряджати мільйони народних мас.

Однак не можна не бачити й іншу сторону уявлень діаспорної історіософії про роль особистості в історії. Тільки-но вона звільнилася від однієї детермінанти — провіденційної, відразу потрапила під тяжіння іншої — націоналістично-історіософської. У численних біографічних працях речників цієї діаспори нескладно углядіти повну залежність діяльності тієї чи іншої особистості від ніби об'єктивної закономірності поступового відродження української самостійності. Скажімо, гетьманові Данилу Апостолу ми завдячуємо тим, що українська державність «трималася ще й у другій половині ХVІІІ ст. і що завдяки цьому процес нівеляції, вирівнювання України на кріпацьку Росію затримувався (а це скорочувало й наступний період кріпацтва на Україні)» [176, с. 143]. Тоді як гетьман Іван Мазепа, який так і не реалізував своєї мрії про вільну країну, а навпаки, створив привід ще більше її поневолити, все-таки «зманіфестував перед усім світом і перед майбутніми поколіннями незламну державну волю української нації» [418,

с. 358–359]. У діаспорних авторів «рейтинг» історичних персоналій вищувавася відповідно до того, якою мірою їхня діяльність наближала тріумф національної ідеї. Не дивно, що більшість історичних персонажів виявлялася позбавленою особистісних рис, оскільки їх «характерологічна» цінність також вимірювалася ступенем відданості цьому завданню, обсягом корисності для його вирішення. Так, чи не найулавленишим діячем середини XVII — кінця XVIII ст. був гетьман на вигнанні Пилип Орлик, для якого «українська справа стала правдивим змістом його життя». Свою небуденну енергію він присвятив політичним завданням; своє звання гетьмана, шефа нації, він сприймав, як відповідальний обов'язок, у жертву якому належало принести свою персональну долю [178, с. 72].

Таким чином, «антропологізація» (як один із провідних напрямів її модернізації) української історіософії в діаспорі здійснювалася одночасно у двох протилежних, а тому взаємокомпенсуючих напрямках. З одного боку, через сприйняття людиновимірних концепцій історії вона внесла «екзистенційні корективи» в надмірно «запозитивовані» академічні версії класичної історіософії України-Руси — аж до формального відновлення релігійно-теологічних конструктів. Водночас вона так і не спромоглася здолати уявлення про «фатальність» зовнішніх щодо людини детермінант історичного процесу, доповнивши їх національно-державотворчими обов'язками. У цілому зміст цього напрямку модернізації якраз умістився поміж вихідними і прикінцевими крайнощами еволюції європейського історичного пізнання від романтично-героїчної концепції Т. Карлейля до домінування безособової історії соціальних структур у період діяльності другого покоління істориків французької школи «Анналів». Повну антропологічну переорієнтацію історичного пізнання: «історія ментальностей» — «історична антропологія» — «нова культурно-інтелектуальна історія» історіософії української діаспори залишила в спадок сучасній історіософії, де вона понині не знайшла гідного вирішення.

Наголосимо, що використаний нами термін «модернізація» застерігає від визнання того факту, що разом із досягненням українською історіософією ідейно-теоретичної довершеності вона набула формальних ознак систематизованої філософії історії. На найвищому щаблі свого розвитку українська історіософія продовжувала залишатися проміжним, специфічним формоутворенням історичного пізнання.

Неможливо, звісна річ, сперечатися з тим, що рівень *об'єктивності* модерної української історіософії є значно вищим за попередні періоди. Найголовніше, що вона спромоглася перенести критичність погляду на основні внутрішні засади вітчизняної концептуальної традиції із

зовні рецепційованих знань, у сприйнятті яких іноді грішила відвертою негацією: «Світ не має що дати нам для розради» [418, с. 37]. Причому зробила це куди послідовніше за критику романтиками історичних уявлень козацько-старшинської історіософії і критику послідовниками класичної історіософії, згадаймо М. Драгоманова, самих романтиків. Адже послідовно-критичну позицію модерна українська історіософія зберігала впродовж усього періоду свого існування: і на початку, коли Вячеслав Липинський архівними документами у вступі до «України на переламі» доводив, що наукове висвітлення подій 1657–1659 рр. можливе через позбавлення від «ідеології державности російської, ідеології державности польської і національно-культурної демократичної і недержавної ідеології української» [201, с. 11–13]; і в середині, коли Б. Крупницький знущався із «діалектики скоків» чи історіографічних формул «найменшого лиха», «соціалістичної нації», «теорії центрів» як способів фальшування радянським марксизмом української історії [178, с. 41], і наприкінці, коли І. Лисяк-Рудницький віднаходив однакові недоліки — розширене трактування системотворчих концептів «феодалізму» і «козаччини» — у двох основних схемах української історії: «одну з них подибуємо у радянській історичній літературі, а друга переважає серед дореволюційних і нерадянських українських істориків» [208, с. 41]. І все це, до речі, побіч знаменитої концепції «провансальства» Д. Донцова з нищівним відкиданням вітчизняної інтелектуальної традиції від другої половини XIX ст.! На загал послідовна критичність на межі з рефлексивністю української модерної історіософії, як ми це собі уявляємо, становить її внесок у плин сайентифікаційного процесу в українській історіософії, подібно до того, як історіософські перегони XVI — першої половини XVII ст. започаткували секулярну тенденцію, козацько-старшинська історіософія надала достеменний фактичний матеріал та ідею української політичної відрубності, романтична історіософія відзначилася публікаціями першоджерел з української історії та переходом від зовнішньої теології до внутрішньої телеології, а класична історіософія України-Руси сформулювала оригінальні концептуальні схеми на основі наукової методології.

У той же час провідні мотиви творчої наснаги репрезентантів діаспорної історіософії XX ст. залишалися *суб'єктивними*. Приміром, у В. Липинського то була ідея покутуваної жертви, яку мала принести в його особі щезаюча шляхетська верства, аби повсталася нова хліборобська «аристократія», через неї — незалежна українська держава [27, с. 39], у Д. Донцова — його ідея «інтегрального націоналізму».

Метод, за допомогою якого В. Липинський сподівався виконати це завдання, можна назвати «публіцистично-інтуїтивістським». Так

само Д. Донцов отримав від І. Лисяка-Рудницького прізвисько «софіста» — у розумінні пошукача зовнішніх ефектів замість об'єктивної правди [205, с. 400].

Звичайно, В. Липинського та Д. Донцова не слід уважати «амато-рами» в тому розумінні, в якому були ними в історичній царині, припустимо, Т. Шевченко чи М. Гоголь. Зважаючи на численні історичні ремінісценції, котрими рясніють сторінки їх монографічних і публіцистичних праць, їм обом не бракувало спеціальних знань. Численні посилання й не менш численні іншомовні термінологічні обороти теж справляють враження достатнього рівня науковості. Але ось що дійсно складно знайти в цих творах, так це академічний вишкіл у вибудовуванні концепцій *за* історичними фактами. Навпаки, увесь фактичний матеріал слугує В. Липинському та Д. Донцову лише ілюстрацією уявлень про те, як повинна відбуватися всесвітня історія, неспростовним у своїй безапеляційності «історичним аргументом» — «тисячу прикладів дає на це історія!». Найголовніше, для них такий підхід є цілком *органічним*, адже історією рухає «ірраціональне хотіння» її суб'єктів, яке не можна препарувати на закони, подібні до законів хімії чи астрономії. Можливе лише, — указує В. Липинський, «пізнання тих умов, при яких ірраціональне суб'єктивне хотіння розвивається і перетворюється в таку ж суб'єктивну, але вже свідому собі волю і в активну силу» [199, с. 116].

Але давайте прислухаємося до дуже показових вражень їхнього сучасника Є. Маланюка щодо однієї збірки історичних творів, відредатованої В. Липинським: «З книги віяло, «бухало» історизмом, справжнім, реальним, майже намацальним... Це не була академічна праця ретельного ерудита (хоча ерудиція була на кожній сторінці), але це був том-акумулятор духовної енергії її авторів». Тож, за Є. Маланюком, ми в особі В. Липинського та Д. Донцова маємо особливого роду історика, «який не лише дає знання, а й електризує історичну пам'ять» [226, с. 473, 475].

Та сама критичність щодо власних концептуальних підстав, яку ми розглядали як ознаку наукового зростання української історіософії на діаспорі, поєднується з *зовнішньою ідеологічною протестацією*, а не *внутрішньою науковою рефлексією* проти штучного посилення завдяки Радянській владі в Україні Східного центру («інтелектуальних впливів»). Простий перелік таких праць, як «Сталінізм» М. Сціборського, «Росія чи Європа» Д. Донцова, «Російське історичне коріння більшевизму» Ю. Бойка, «Теорія III Риму й шляхи російської історіографії» Б. Крушницького, «Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй» М. Чубатого дає нам такий матеріал,

порівняно з яким критика суто українських інтелектуальних первнів виявляється хіба що підпорядкованою, другорядною. Помітно, що ця протестація залишається консервативною за формою, адже використовує, властиво, єдиний відомий їй епістемологічний маневр — *«концепція-на-концепцію»*. Відповідає всім цим ознакам, наприклад, найвідоміша з ряду суто протестних праць — «Малоросійство» Є. Маланюка. У ній простежуються і міркування про універсальну тенденцію до формування «пересічної імперської людини», і намагання виявити ментальні характеристики малоросійства, котре є «неміч, хвороба, каліцтво внутрішньонаціональне», і зіставлення в опозиції бажане/дійсне малоросійського типу з ідеалами поміркованої версії «інтегрального націоналізму».

Не менш значущі зміни відбулися в царині «Великої Історіософської Мети». Ми б оцінили їх так: *усебічне перевернення фокусу* «Великої Історіософської Мети» як відлуння досягнення українською історіософією крайньої межі її внутрішньої ідейної еволюції. Добігла свого кінця (їй обернулася на свою протилежність) провідна ідея щодо історичного призначення країни — *ідея «українності»* — «розбудови» (у початковому значенні зберігання, а із часів класичної історіософії України-Руси — просування наперед) спершу релігійних, а з XIX ст. — геополітичних і господарських «окраїн» цивілізаційної ойкумени. Її модерні ремінісценції трапляються ще в Степана Рудницького в 1920-х рр. [308, с. 317–319]. Повторюються і теоретичні спекуляції про те, що функція «головного заборолу культури й цивілізації і то не тільки за татарсько-турецьких часів, але перед тим також» ставила Україну на почесне місце у всесвітній історії поруч з іншими відомими виконавцями подібних завдань — імператорським Римом, Вавилоном, Ассирією, Китаєм [337, с. 3, 89–90]. Віднині Україна висувається на передній план, займає «осередню» позицію на відповідному особливостям модерної історіософії рівні метадискурсивності та синтетичності. Ця позиція майже відразу дістала назву «між Сходом і Заходом». Вона є цілком дотичною тому секулярному, геополітичному зрушенню, яку «Велика Історіософська Мета» зазнала в романтичній та особливо класичній історіософії.

Доцільно відразу здійснити її розмежування з позицією актуалізатора цієї чи не найгучнішої сучасної історіософської метафори — російського євразійства, у свою чергу, генетично пов'язаного зі слов'янофільською течією в російській суспільно-політичній думці першої половини XIX ст.

Відмітною ознакою модерної української історіософії стали її прозахідні вподобання, починаючи від запропонованого Д. Донцовим ста-

тусу «аванпоста Європи проти Росії». Загострена проблематизація європейськості («Чи українці — європейці, чи тільки європеїзовані люди, чи Україна тільки орієнтується на Європу, чи самими основами своїми, своїм історичним минулим належить до неї?» [177, с. 155]), відчуття однозначної належності до наявного «центру» всесвітньої історії були властиві їй навіть у ті десятиліття, коли на самому Заході відбувалася духовна революція з ліволіберальною ревізією власних цивілізаційних засад!

Сучасне провідним українським діаспорним історіософським концепціям російське еміграційне євразійство, навпаки, саме у зв'язку із Азією вбачало «одну из сильнейших сторон русской культуры!», тоді як Європа продовжувала впадати в духовно-релігійну кризу, що стала еквівалентною платою за економічне піднесення і наукові досягнення [312, с. 357–358, 361–363].

Проте плекання європейськості в історіософії української діаспори, за відвертим визнанням В. Янова, у тогочасному суспільно-політичному контексті було усвідомлене як «однозначне з доведенням психологічної самотності української нації у відношенні до Росії», назване черговою ланкою в спростуванні ідеологічного міфу про «єдину та неділиму» загальну Батьківщину росіян та українців [433, с. 184–185]. Звісна річ, архетипна «європейськість» України є, радше, наслідком значно давнішої традиції орієнтації на Захід, масштабно розпочатої, як зазначалося в підрозділі 2.2, із вимушеного відновлення культурної пам'яті на підставі фактографії та методології прихильних для «Русі» творів польської історіографії XVI ст. Утім, через некритично-протестну актуалізацію історіософської метафори «європейськості» їй на власне українських інтелектуальних теренах судився суперечливий подальший вплив. З одного боку, помітна послідовність у застосуванні цієї метафори спрощувала та гомогенізувала ідейну ідентифікацію тієї історичної свідомості, в якій вона набула такого поширення. З іншого боку, чим далі, тим більше зростав ступінь механічності її сприйняття як чогось самодостовірного, ширився простір для продукування теоретичних химер, на кшталт тези про особливу — «маргінальну» — європейськість країни, які нині помітно стримують практичні кроки щодо всебічної повноцінної інтеграції українського суспільства в європейську спільноту.

Новий геополітичний статус зобов'язував не посилатися на «провину» географічного становища, як це робив М. Грушевський у вступних нотатках до «Історії України-Руси», навпаки, *активно й свідомо* плекати необхідні засади зовнішньої та внутрішньої політики [95,

с. 140]. Але й тут акцент мало-помалу було переорієнтовано з «силової» риторики постійної «боротьби» на культурне наслідування й подальшу трансляцію на Схід усього «європейського». Наприклад, на думку І. Лисяка-Рудницького, Україну, яка «розташована між світами грецько-візантійської й західної культур і законний член їх обох», має «поєднати ці дві традиції в живу синтезу» [210, с. 9].

Загалом українська історіософія спромоглася на генетичне наступництво з попереднім доробком. З іншого боку, модерна українська історіософія в діаспорі вдало «європеїзувалася», прилаштувалася до тогочасної світової суспільно-політичної кон'юнктури, того інтелектуального середовища, у якому перебувала. В будь-якому разі, вона зробила це краще за радянський марксизм із таким самим рівнем усесвітньо-історичних зазіхань, але відверто неадекватним ставленням до Заходу на принципах суворой «ксенофобії та ізоляціонізму», які поміжшилися тільки в 1960–1980-х рр. [430, с. 351–356].

Отже, синтетичність, циклічність, людиновимірність і всесвітньо-історичний пафос аж до крайнощів україноцентризму теорій українського історичного процесу в ХХ ст. у діаспорі, їх підвищена критичність щодо змісту власних інтелектуальних витоків дають нам підстави підтвердити їх сумірність і суголосність із основними тенденціями розвитку світового історичного знання. Водночас українська історіософія, хоча й розвивалася *за* (щоправда, не *поруч*, але жодним чином не *осторонь*) світовою філософською та історичною думкою, обмежувалася по відношенню до неї спізнілою рецепцією, не змогла позбавитися від надмірного суб'єктивізму й ідеологічної заангажованості своїх конструкцій. Не дивно, що запропоновані нею україноцентричні теорії всесвітньої історії виявилися не «конкурентоспроможними», порівняно з мультикультурним спрямуванням тих самих зразків (О. Шпенглера, А. Тойнбі), які вони намагалися наслідувати. Тим-то навряд чи правильно абсолютизувати поодинокі успішні реакції української історіософії щодо певних наступних оборотів історичної думки, її швидкі «відповіді» на деякі визначальні в майбутньому тенденції. Так буцімто сталося з марксизмом, теоретичною соціологією й похідною «соціальною історією», домінантною для світової історіографії середини ХХ ст., але випереджально застосовуваною вже школою М. Грушевського [50, с. 117], чи «культурною антропологією», котра виникає в «Україні раніше, ніж у Франції» [157, с. 36–37]. Єдине, як засвідчує досліджений німецьким історіографом А. Капелером цикл, узамін «імпорту» теоретико-методологічного інструментарію, український інтелектуальний обшир удало «експортував» конкретно-тематичний матеріал.

Наприклад, зацікавлення українознавством німецької історичної науки зросло в період між двома світовими війнами. Саме тоді на Заході творила блискуча плеяда німецькомовних емігрантів з України, серед них Д. Чижевський і Д. Донцов, серйозно підтримана, вперше після праць Х. Енгеля, власне німецькими істориками. Але це зацікавлення суттєво зменшилося від 1960-х рр., коли значна частина емігрантів переселилася до американського континенту, а старше покоління еміграції припинило науково-філософську діяльність [142, с. 80–81].

Утім, за рівнем новітності використаного теоретичного і методологічного облаштування, як і за ідейною глибиною стосовно самостійності і самотності історії українського народу, його держави, культури і Церкви історіософію української діаспори ми вважаємо «модерною», порівняно із класичною історіософією України-Руси кінця XIX — початку XX ст. На загал це був прояв «наздоганяючої модернізації», яка спостерігалася й в усіх інших сферах життя українського суспільства впродовж останніх півтора сторіч.

3.4. Переродження історіософії в дзеркалі сучасності: здобуті результати й утрачені можливості

Лібералізація відносин між науковою спільнотою та владою в рамках загальної демократичної трансформації українського суспільства 1990–2000-х рр., безсумнівно, відкрила необмежені можливості для оригінальної творчості, спілкування з діаспорою та західним гуманітарним обширом з метою конструювання, зрештою, довгоочікуваної національної схеми української історії на основі найновіших теоретико-методологічних здобутків.

У цьому контексті дозволимо собі поверхово визначити загальне спрямування перетворень у вітчизняному історичному пізнанні як «*пере-родження історіософії*». Цей концепт може бути прокоментовано з двох взаємодоповнюваних позицій.

Перше. Мається на увазі від-родження історіософії як притаманного вітчизняній філософській культурі особливого способу моделювання історії — здебільшого у формі самостійної в політичному, соціально-економічному, духовному аспектах від давнини до сучасності історії українського народу, не тільки рівноправної з історіями інших народів, але й доленосної у всесвітньо-історичному масштабі. Для авторських колективів майже всіх із понад двох десятків найвідоміших синтезів української історії така історіософія втілюється концепцією «України-Руси» М. Грушевського. Зокрема саме на її «міцний фундамент» опи-

рався авторський колектив із фахівців академічних інститутів на чолі з акад. В. Сарбеем при підготовці «Історії України: нове бачення», аби відійти як від «новітніх історичних міфів», так і від «радянської історичної концепції» [140, с. 6]. Подібні теоретико-методологічні засновки демонструють дві інші академічні синтети — підготовлена львівськими вченими «Історія України», яка впродовж 1996–2002 рр. витримала три видання, та підтриманий державою 15 томний цикл «Україна крізь віки». Щоправда, останній вийшов дуже еклектичним. Наприклад, автори різних томів із діаметрально протилежних позицій висвітлювали теорію «давньоруської народності».

Від-родження історіософії так чи інакше необхідне, адже тільки з її допомогою можна вирішити різновекторні, однак нагальні завдання.

1. Найголовніше, що досвід української історіософії, яка від початку свого виникнення функціонувала на принципово різноякісному, синтетичному підмурівку, є суголосним із загальносвітовою ситуацією «кінця філософії історії». Скажімо, Ю. В. Павленко поєднує схеми А. Тойнбі, О. Шпенглера, К. Ясперса, М. Данилевського, К. Леонтєва з поглядами Л. С. Васильєва щодо соціокультурної специфіки Сходу [261]. «Історіософія самоорганізації», як красномовно засвідчує назва, спирається на синергетику. Таким чином, хоча б формально, відновлення історіософії здатне задовольнити прагнення до систематизації, теоретизування, поза якими не уявляється наукова діяльність цілої генерації професіоналів-істориків радянського вишколу, понині найвпливовішої в гуманітаристиці. Водночас воно відкриває можливість розпочати роботу з переосмислення вітчизняного минулого відповідно до реалій сьогоденного незалежного національно-державного буття.

2. Українська історіософія, яка впродовж усього ХХ ст. і в Радянській Україні, і в діаспорі претендувала на метаісторичний масштаб опрацювання матеріалу, виявляється апіорно узгодженою з нині домінуючим хронологічно-географічним принципом організації науково-історичних досліджень і викладання на основі ідеї виокремлення української та всесвітньої історії. Масове перетворення у вузах на межі 1980–1990-х рр. кафедр суспільних наук (насамперед історії КППС) у кафедри історії України, реорганізація академічних інституцій системи НАН у першій половині 1990-х рр. залишила цей принцип майже незмінним.

3. Від-родження історіософії може сприяти творчій самореалізації в умовах ринкової кон'юнктури й політичних свобод усіх, хто більш-менш пристосувався до нового соціального статусу історичного пізнання — переважно «середнього» і «молодшого» поколінь дослідників-професіоналів і зацікавлених аматорів.

4. Нарешті, воно допомагає конвеєрному поширенню в масовій свідомості історичних знань. Адже обсяг цих знань вибухоподібно збільшився — і через зняття ідеологічних забобонів, і через відкриття українських і зарубіжних архівів, так само збільшилася кількість фахових істориків. Л. Зашкільняк підрахував, що впродовж 1993–2003 рр. дисертаційні роботи в галузі історичних наук склали 1/3 усіх захищених дисертацій, а кількість історичних періодичних видань зросла в 9 разів! [358, с. 17]. Проте суспільна зацікавленість історичною тематикою понині залишається остаточно не задоволеною. На Заході ж, навпаки, попри пропорційне розширення царини історичних досліджень «углиб» і «ушир», соціальний статус історії значно погіршився, порівняно з попереднім періодом, через продукування постмодерною культурою все віртуалізованіших форм теперішнього. Недарма на українському книжковому ринку всевладно панує навчальна, популярна чи, насамкінець, довідникова книга, оскільки на неї існує попит у державі, де за роки незалежності питома вага студентської молоді на 10 000 населення подвоїлася. Проте жанр підручника передбачає здебільшого відтворення й переповідання наявного рівня знань у тій чи іншій галузі, замість висунення й розгорнутого обґрунтування нових ідей, теорій і концепцій (у кращому разі, формальну їх «апробацію»).

Друге. Мається на увазі *пере*-родження історіософії у відповідь на своєрідний виклик часу. Звичайно, на початку 2000-х рр. уже не йдеться про оновлення в національній самосвідомості українства, призначеної до класової, інтернаціоналістської ідеології, простого уявлення про власну історичну самобутність — ситуація, між іншим, доволі актуальна для початку 1990-х рр. у зв'язку з імпровізованим проголошенням державної незалежності. «Повзуча українізація», якою вона, на нашу думку, фактично виглядала останні 15 років, усе ж таки дала ознаки й здолала відчуття «малоросійства», навіть більше — спричинила помітний перекис до «націоналізації історії». Відомо, наприклад, що за останнє десятиліття ХХ ст. було надруковано 379 назв навчальних видань з історії для вузів, серед них безпосередньо: 167 — з історії України, 52 — із всесвітньої історії [128, с. 17]. Відтак найнагальнішою стає дещо інша проблема — теоретичного впорядкування національного свідомості, якщо хочете, відповідно до «європейських стандартів» у рамках європейського вибору країни.

Відтак українська історіософія опиняється перед викликом докорінної зміни власного предмета й теоретико-методологічної основи. В усіх попередніх історичних типах історіософій ішлося про *сепарування* української історії від історії сусідніх народів — нехай поширених, однак досить упереджених щодо України, тому що розроблялися політично

або культурно домінуючими націями. Більше того, в класичній українській історіософії належало описувати історію українського народу «незалежно від політичних чи інших зв'язей, які в'язали його з іншими народами чи країнами». Авжеж, «одноцільність території», «спільність прикмет психофізичного типу» разом із соціально-культурними факторами та «пам'яттю кровного споріднення й спільної минувшини» [83, с. 397, 399] вважалися найважливішими й самодостатніми підвалинами його есенціальності та континуїтності. На подібні спекулятивні примари хибував і марксизм, принаймні у тій частині, де йшлося про «східнослов'янську» однорідність українського життєпростору та його властивість асимілювати «іноплеменні групи» [135, с. 25, 325]. На відміну від уявлень про *природну* гомогенність історії українського народу, в модерній історіософії йшлося про форми і способи *штучного* створення скріпленої в єдине ціле внутрішніми ідеалами Української Нації у Соборній Українській Державі. Відтепер необхідно здійснювати *рівнозначну інтеграцію української історії в множину історій народів, держав і культур світової цивілізації як її невід'ємного у своїй внутрішній соціокультурній специфіці елементу, з одного боку, з іншого — представлення української історії через поєднання всіх соціокультурних та етнічних впливів у межах української національної території* [285; 420].

Така позиція була на сучасному рівні вперше сформульована ще чверть століття назад діаспорними фахівцями, і чим ближче до кінця століття, тим частіше застосовувана ними в їх науково-викладацькій діяльності в західних освітніх і наукових центрах. Зробимо посилання на досвід І. Лисяка-Рудницького, який викладав українські студії, виходячи з тези, що «нема потреби вигадувати окрему періодизацію української історії, оскільки загальноєвропейську модель (стародавній світ, середньовіччя, модерні часи) цілком можна застосувати до України, зробивши лише невеличкі поправки» [208, с. 143]. Їх позиція вписувалася до системи «європейських» світоглядних координат, хоча можливо, приховувала агітерне ідїе збільшення інтелектуальної значимості в конкурентному академічному середовищі напрямку їх власного наукового інтересу. У сучасній українській державі вона знаходить обмежену підтримку серед «альтернативних» (щодо офіційної більшості професійної спільноти) українських фахівців, які активно розбудовують власне «паралельне» бачення як перебігу української історії, так і засадничих принципів такого бачення.

На наш погляд, запропонований концептуальний переворот є своєрідним «середнім арифметичним» двох провідних поглядів щодо сутності нації як такої (або на основі «території», або на основі «раси»).

Ці підходи побутували у світових «націологічних» дискусіях від ХІХ ст. і в модерній українській історіософії уособлювалися крайнощами концепцій В. Липинського, який ототожнював поняття нації та «одідичної території», та Ю. Липи, котрий «ядро» нації вбачав в усталеності в окремії групі людей певних духовних і антропологічних ознак, незалежно від їх життєпростору.

«Інтегративна» концепція української історії також стане в нагоді для вирішення проблеми певної конфронтації між «генеральною лінією» історіософії України-Руси та донедавна периферійними щодо неї відгалуженнями української історіософії.

У першу чергу, ми нарахували, щонайменше, три основні «видання» *галицької історіософії*:

- 1) ХІІ–ХІІІ ст. — часів Київської Русі;
- 2) ХVІ — першої половини ХVІІ ст. — періоду історіософських перетворень між двома принциповими полюсами ідентичності — «Руссю» та «Україною»;
- 3) Кінця ХІХ — початку ХХ ст., коли завершилося формування класичної історіософії України-Руси і розпочалися в ній модернізаційні процеси.

У перелічених варіаціях галицька історіософія виборювала *завжди* лише чільність або першість у системі ідейних координат української історіософії — самостійницької схеми історії українського народу, держави, культури й Церкви, *ніколи* — свою повну відрубність.

Через цю послідовну лояльність галицька історіософія в кожному своєму «виданні» тяжіла до копіювання актуальних на той час історіософських метафор: у перших йшлося про «Галич — другий Київ» на згадку про найпоширеніший до середини ХVІІ ст. історіософський конструкт «Київ — другий Єрусалим», в останніх — про успішну галицьку релігійно-культурну західно-східну синтезу на згадку популярної в ХІХ–ХХ ст. і в Росії, і в Україні концепції «між Сходом і Заходом». Але справа у тому, що таким робом відбувалася лише вторинна рецепція (ідей і теоретико-методогічних засновків, раніше вже зрецепійованих українською історіософією з різних центрів інтелектуального впливу), яка тільки збільшувала ступінь галицького епігонства. Зрозуміло, що на цій основі виявлялося неможливим створення історіософських схем, «конкурентоспроможних» хоча б у межах української історіософії.

Більше того, галицька історіософія виявлялася вразливою для критики з передових науково-філософських позицій. Дійсно, «божественні» права галицько-волинських нащадків київської князівської династії, які доводили острозькі інтелектуали і деякі літописці кінця ХVІ — першої половини ХVІІ ст., мали поступитися місцем глорифі-

кації нової соціальної сили — козацтва — у нових політико-правових термінах: права «меча» та «волі» (автономії підкорених земель як винагороди за службу земному суверенові).

У класичній історіософії Галичині, як території притулку української людності від Степу, судилося залишитися на манівцях соціального та національного прогресу, шлях до вершин якого вів через свідому боротьбу, хоча б у формі активної колонізаційної політики.

Не дивно, що галицьку історіософію спіткала парадоксальна доля. *Протягом майже 700 років вона знаходилася поруч, але таки залишилася осторонь «генеральної лінії» історіософії України-Руси.* Відтепер відкривається епістемологічна нагода позбутися давньої контраверсійності між історіософськими формулами «Київ — другий Єрусалим», «Галич — другий Київ», які стануть рівноправними й однаково значущими ланками в просторі в подібний спосіб репрезентованої історії. Такий підхід вважаємо даниною справедливості. Адже, нагадаємо: впродовж багатьох віків безперервність етнокультурної традиції в українській культурі підтримувалася не в інституційній (власна державність), не в писемній (національна історіографія) формі, а засобами культурної пам'яті. Отже, кожен сенсонавантажений «топос», зокрема всі «видання» галицької історіософії, відігравали роль своєрідного ретранслятора цієї традиції.

Начертання української історії через діалогічне *суміщення* народів, культур і релігій виглядає вчасним запобіжним заходом проти двох викликів — виклику «знизу», від автаркічних зазіхань містечково-регіональних історій, та «зверху» — від конфлікту «цивілізацій», до якого в процесі глобалізації Україна буде неодмінно втягнута. Прагматичніший приклад — новітні концепції Білорусько-Литовської держави замість узвичаєного Великого Князівства Литовського чи Литовсько-Руської держави. У новому висвітленні може йтися лише про визначення питомої ваги українського елемента в цій державі, ступеня й характеру впливу набутого в ній політично-правового досвіду в процесі наступного власного державотворення. Натомість, з позиції академічно сприйнятої історіософії України-Руси питання про етнополітичний зміст Київського Русі може бути вирішено лише в один спосіб — «перетягування» на себе, українізації давньоруської державності.

Проблема вбачається нами в тому, що замість такої перспективної діалогічності нині в Україні поступово складається для неї незвична, проте типово постмодерна ситуація простого *інституційного, ідейно-концептуального та теоретико-методологічного паралелізму*. На разі, в єдиному інтелектуальному, інформаційному просторі співіс-

нують різноманітні дослідні установи, періодичні видання й наукові школі принципово по-різному орієнтованих дослідників, причому трапляються випадки, коли до різних напрямків належать батько й син — обидва фахові історики.

Такий незвичний для української гуманітарної царини стан справ не привнесений іззовні. Радше, він є наслідком штучного роздиртя української історіософії та культури в цілому поміж Радянською Україною, де панувала остаточна професіоналізація філософського й історичного знання, та діаспорою, яка відзначилася прискореною рецепцією передових у світовому масштабі науково-філософських ідей. Перспективи подальшого розвитку подій убачаємо в двох аналітичних зрізах, відмінних «глибиною» проникнення науково-дослідного фокуса. У першому наближенні спостерігаємо цілковито очевидні певні закономірності — *«взаємного надолуження»*, одночасної академізації неофіційних видів історіософії та змістовної перебудови традиційно організованого й ідейно налаштованого професійного співтовариства гуманітаріїв.

З одного боку, прямо пропорційно ступеневі «інтегрованості» їхніх авторів до світового історичного пізнання, рівневі співпраці із зарубіжними колегами творяться «інноваційні» за змістом історичні й історіософські праці — аж до спроби переписати наново українську історію в загальносвітовому контексті. З'являються альтернативні офіційній академічній та університетській науці нові навчальні заклади (Києво-Могилянська, Острозька академії), науково-дослідні центри (Інститут історичних досліджень Львівського національного університету ім. Івана Франка), публікуються наукові часописи («Україна модерна», «Український гуманітарний огляд»).

З іншого боку, представники традиційного академічного загалу опікуються збереженням (іноді й самовідтворенням) накопиченого «символічного капіталу». За звичай, вони не намагаються перемогти опонентів у наукових дискусіях парадигмального рівня. Тією мірою, якою люди науки взагалі схильні до творчості, вони зорієнтовані на часткову видозміну усталених історичних концепцій відповідно до декількох найпомітніших досягнень світової інтелектуальної традиції.

У найближчій перспективі зарано, як на нас, сподіватися на теоретичне порозуміння двох таборів. Обидва вони опосередковано збігаються в розумінні необхідності викоренити «етно-» та «державноцентризм» сучасних синтетичних концепцій української історії, зменшити рівень їх «міфологізації». Однак у відомих нам випадках залучення представників «альтернативної історіософії» до написання узагальнюючих «історій України» помітно не вплинуло на традиційно-академіч-

ний характер праць. Між різними ідейними угрупованнями й організаційними структурами продовжують зберігатися принципові розбіжності у визначенні форм і методів оновлення усталеної історіософської традиції.

Представників «інноваційної історіософії» не слід плутати з прихильниками альтернативної, т. зв. посибілістської історії довільної реконструкції можливих варіантів історичного процесу [423]. Вони наголошують, *по-перше*, на повній відмові від, м'яко кажучи, «модернізованого», а насправді «сфальшованого», прочитання історії, коли, наприклад, «середньовічні та ранньомодерні державні організми разом із характерними для них сітками влади/підпорядкування та уявлення про політичну відособність території та обсяг її суверенності автоматично ототожнюються з державами новітньої доби» [430, с. 371]. Натомість праця Н. Яковенко основана на дослідженні «світоглядних мутацій» українського суспільства в період до кінця XVIII ст., щодо якого вона є глибоким знавцем [429]. Я. Грицак вивчав формування модерної української нації в XIX–XX ст. Він відійшов від класичних для української історіософії уявлень про нації як об'єктивно здетерміновані єдністю мови, культури, історії та території організми на користь нових концепцій націоналізму, які вбачають у націях продукт капіталістичного, урбаністичного, світського суспільства, згуртований, передусім, усвідомленням власної ідентичності [69, с. 12–13].

По-друге, інноваційно зорієнтовані українські історики і філософи обстоюють необхідність засвоєння всього суперечливого розмаїття досягнень сучасної філософсько-історичної думки — у проміжку між антрополого-культурологічно зорієнтованою «мікроісторією», особливо з ґендерним ухилом, та новітніми редакціями «глобальної історії». Суттєвою перешкодою на цьому шляху постає те, що співтовариство українських філософів та істориків понині не ознайомлено в повному обсязі із творчим надбанням їхніх західних колег, не має ані всіх перекладів «пам'яток історичної думки XX ст.», ані доступу до відповідної періодики — хоча б англomовного журналу *History and Theory* та знаменитих французьких *Annales: economies, societies, civilisations*. У наявному для опрацювання корпусі текстів часто трапляються не виправдані перекручення, які спотворюють послідовність сприйняття. Скажімо, вміло перекладені, бездоганно з наукової точки видані величезними накладками «Занепад Європи» О. Шпенґлера та компіляції з 12-томного «Дослідження історії» А. Тойнбі ще на початку 1990-х рр. миттю спопуляризували цих філософів як чи не останнє слово «сучасної філософії історії», хоча насправді уже кілька десятиліть до того на Заході вони були напівзабуті. Натомість дві дійсно найвизначніші

філософсько-історичні праці останньої чверті XX ст. — «Метаісторія» Г. Уайта й «Аналітична філософія історії» А. Данто — досі залишаються поза увагою й видавців, і читачів.

По-третє, представники «альтернативної історіософії» намагаються розглядати минуле українського народу через постійний, взаємовигідний культурний полілог східнослов'янського елемента зі східним (тюрксько-татарським), семітським (єврейським) та західноєвропейським (послідовно польським, німецьким, французьким, «англо-саксонським»). На їхню думку, такий підхід збагачуватиме українську історію не тільки новими фактичними відомостями, але й новими вимірами, навіть нанизаними на традиційну «вісь». Наприклад, вони нагадують, що «іншого пояснення набуває, зважаючи на присутність калмиків на Лівобережній Україні, походження іконографічного зображення «козака Мамає» [117, с. 190].

В академічних офіційних синтезах переважає *не стільки змістовний, скільки формальний*, типологічний і періодизаційний, перерозподіл матеріалу з історії українського народу, його держави, культури й Церкви в часі і просторі. Наприклад, порівняно з багатотомною «Історією Української РСР», де «дорадянському» проміжку історії відводилася менша половина обсягу, в 15-томній серії «Україна крізь віки» подіям до XX ст. дісталися майже дві третини, а власне радянському періодові — 20% (3 томи). Запропоновані гіпотези, в яких пошуки витоків давніх русів сягають XX–XV тис. до н.е., а безпосередня спадкоємність «протослов'ян, праслов'ян, давніх слов'ян» із середньодніпровськими русами раннього середньовіччя — III тисячоліття до н.е. [262].

Власне, «подовження» конструктивної репрезентації української історії не є здобутком виключно сучасної історіософії. Воно органічно зумовлене визначенням класичною історіософією хронологічної межі української історичності, яка, звичайно, мала переглядатися залежно як від процесів розвитку світового історичного пізнання, так і від плину політично-ідеологічної кон'юнктури. За нашими спостереженнями, чи не першим, хто свідомо і системно розпочав підкладати, говорячи його словами, «динаміт археології» під «звичайні схеми» української історії був Ю. Липа. Проте спрямованість його міркувань не сягала далі доведення того факту, що первні української історії в «трипільській культурі (розквіт у III тисячолітті до н.е.) є головним чином доказом «цілоковитої прірви між праісторією України й Москви», адже «археологічні розкопи не викрили на Московщині слідів хліборобства раніше IX-го віку по Христі!» [197, с. 53]. Відповідні розвідки сучасної української історіософії не можна не оцінювати позитивно як реалізацію об'єктивної світової тенденції до загального розширення царини

історичних досліджень в останні півстоліття принаймні з IV до X тисячоліття до н.е. Водночас їх необхідно критично сприймати — і як звабу моноетнічності («слов'ян» у ранзі титульного етносу української політичної нації), і як звабу «старовинності». Щодо останньої, неявно вважається, що спадкоємність між багатьма соціально-політичними, економічними та суспільними інститутами минулого й сучасного українського суспільства доводить його вагомий потенціал й оптимістичні геополітичні перспективи.

Значною мірою формальним виглядає і *тематичне переформатування*. Воно торкається не стільки *методу* історичного дослідження, скільки його *предмета* і провадиться в успадкованій ще з радянської доби сітці теоретико-методологічних координат. Наприклад, у сучасній українській історичній науці головна увага приділяється висвітленню долі «українських земель» у знакових світових подіях, найперше, періоду між 1914–1945 рр. Але на сьогодні спроби «деконструювати» саму методологію написання історії обох світових війн залишаються поодинокими винятками [317; 204]. Українським ученим знадобилося більше 10 років для того, щоб прискіплива увага до новітньої української історії набула більш-менш прийнятої концептуалізації. Від тези, що колоніальна залежність України являла собою не що інше, як *найнеефективніший, проте найвірогідніший у наявних історичних умовах* напрям розвитку країни (сформульованої ще 1996 року у виступі президента Л. Кучми з нагоди річниці української незалежності), вони перейшли до розгляду радянського періоду як перехідного. Саме тоді український народ здобув після кількасотлітньої перерви власну державу й набув статус «титульної нації», що, у свою чергу, зробило цілком легітимним актом проголошення справжньої незалежності 1991 року [188, с. 38–39]. Якщо перше твердження особисто в нас викликало згадку про ще сталінську концепцію «возз'єднання» України з Росією як найменше з можливих на той час зол, то друге уявляється більш-менш суголоосним із прозахідною позицією сучасних промоторів української діаспори, згідно з якими більшовики виявилися першими правителями Росії, «які формально визнали, що Україна — нація, рівна російській нації, а не «підрозділ» останньої» [421, с. 62].

У працях українських істориків, присвячених українській історії XX ст., «спостерігається згасання інтересу до вивчення соціальних відносин на макрорівні, а поряд із тим зростає зацікавлення дослідників до перебігу соціальних процесів на мікрорівні» (зокрема досліджуються історія Легіону УСС, проблема біженців і військовополонених, діяльність громадських організацій, «культура війни» тощо) [296, с. 30]. Показово, що ця тенденція претендує на те, щоб вийти за межі

суто кількісного зростання фактографічних розвідок на якісно новий рівень — розбудови історичної регіоналістики. Останні два століття воеа існувала в історичній науці хіба що у формі «обласництва» чи краєзнавства як окремого наукового напрямку на межі різних галузей знання — історії й географії, теорії управління й правознавства, статистики й соціолінгвістики тощо [45]. Утім, не все безпроблемне і в цьому напрямі. Регіоналізм по-українськи виявляється або занадто територіальним [52; 351], або національно-релігійно загостреним [28; 40; 244]. Рішення, як на нас, перебуває в площині «нової культурної історії», яка шукає загальне соціокультурне тло, але до цієї проблематики вітчизняні гуманітарії ще не дійшли.

Узагалі, застосування європейського контексту офіційною академічно-університетською історіософією здійснюється дуже суперечливо. Висловимося парадоксальніше: тотожність поступу вітчизняної «історичної думки» із відповідними тенденціями її розвитку в країнах Західної Європи та США зберігається лише на окремих другорядних напрямках, наприклад, у «квантативній історії». Бібліографія відповідних праць (від тез до монографій) з 1992 по 2000 рр. у країнах СНД налічує 1265 назв приблизно 600 авторів [101, с. 220]. У цій царині не більше 20% праць членів Асоціації «Історія та комп'ютер», за участю вчених з України, застосовують математичне моделювання певних історичних феноменів та статистичну обробку великих баз даних, як правило, із соціально-економічної історії. Решта присвячена суто методичному, програмному й технологічному забезпеченню «кількісних методів» в історичній науці, бібліотечній та архівній справі, середній і вищій освіті [1, с. 13]. Ця ситуація сповна віддзеркалює зниження статусу кількісної історії на Заході з початку 1980-х рр. з тактичними видозмінами середини 1990-х рр.

Академічні дослідники в намаганні європеїзувати свій виклад, безумовно, продовжують тяжіти до «націоцентризму». Наприклад, Українську національну революцію XVII ст. (1648–1676 рр.) вони розглядають нині як чи не найважливіший чинник «корінного перевороту в історії Європи» на шляху переходу до модерної, індустріальної цивілізації [321, с. 342].

Здебільшого, творча рецесія здобутків світової філософсько-історичної думки відбувається *дуже вибірково*. Так, відродження наративного жанру історичного пізнання виглядає простим поверненням до наукового обігу терміна «історіографія». За радянських часів, нагадаємо, ним було прийнято називати «історію історичної науки», лише «інколи» використовуючи в розумінні самої історичної науки [291, с. 274] — і те, зазвичай, для визначення її допозитивістської стадії до середини XIX ст.

Між тим, аналіз «наративності» різноманітних дискурсів української культури може виявити не менше цікавих несподіванок, ніж класичні розвідки М. Фуко й Ф. Ліотара — у західноєвропейській. Перша «ластівка» такого підходу на більш-менш однотипному матеріалі — праця Р. С. Уортмана «Сценарії влади. Міфи та церемонії російської монархії». Вона засвідчує, що маємо тут без перебільшення неораній евристичний переліг, адже авторський висновок про те, що пишна організація придворного ритуалу прив'язувала підданих до престолу не менше матеріальних і соціальних винагород [366, с. 18], потребує суттєвого перегляду усталених в історичній науці уявлень про соціокультурні підвалини російської цивілізації.

Щодо антропологічних орієнтацій історичного пізнання, до якого, наприклад, рішуче закликав Віктор Сарбей — у формі «народознавчої історії» чи «історичного народознавства» [314], то вони, радше, окреслюють усю масштабність проблеми. Уже півтора століття подібними студіями в Україні ніхто спеціально не займався. Народницька історіографія та історіософія XIX — початку XX ст. разом з марксизмом радянських часів спрямовувалися на вивчення соціально-економічної історії та класової боротьби народних мас в історії України, а державницька історіографія та історіософія XX ст. у діаспорі свої численні синтетичні праці (від Д. Дорошенка до О. Субтельного) виконували з надмірною увагою до політично-політологічного аспекту української історії. Тож уся «людинознавчість» вітчизняної історії нині обмежується поодинокими ремарками в книзі О. Субтельного «Україна: історія» (чия звучність багато в чому притишується загальним контекстом) та відповідними рубриками в Українському історичному журналі та «Київській старовині», яка називає себе «історико-філологічним журналом», заснованим 1882 р. тощо.

Серії «Історія України в особах», «Видатні постаті в історії України», видані в 1993–2000-х рр. великим авторським колективом, охопили більшу частину писемної української історії, але домоглися лише розширення «соціальних рамок персонажів», серед яких і можновладці, і козацькі ватажки, і церковно-релігійні діячі, і видатні представники культури, навіть кілька жінок [48; 57]. Ми перебуваємо лише на деконструктивній стадії — розмивання критеріїв віднесення до українського героїчного пантеону. Це дуже добре відстежується на зрізі масової історичної свідомості, де прихильність людей визначається притаманними їм локальними, мовними й ідеологічними ознаками (так, російськомовне населення східних регіонів підкреслює значущість Петра I, західних — І. Мазепи, південних — Катерини II).

Біографічні твори, надруковані буквально останніми роками, не відрізняються новизною викладу; він концентрується на зовнішньому оточенні героя та його діях, а не на його внутрішньому світі й складних духовних пошуках. Непомітно, щоб у сучасних біографіях поменшало націоналістично-історіософських детермінацій особистості та діяльності історичних діячів, їх співвіднесення з потребами національної справи. Дослідження з історії ментальності в *Mediaevala ucraïnica*, поодиноких монографіях і навіть навчальній літературі для середньої школи [282; 364; 430] суголосні із усе-таки вчорашнім днем історичної теорії та методології, уособлюваному 3-ми «Анналами». У них йдеться про «колективне несвідоме» певних соціальних прошарків, тоді як з середини 1990-х рр., щоправда, після тривалих дискусій, перемогла інша, «мікроісторична» точка зору. Тут діє вже не суб'єкт, завжди суспільно детермінований, але актор (*actor* англ., *acteur* фр.) — гнучка, пластична, ситуативна індивідуальність, яка постійно змінюється в процесі взаємодії з іншими елементами сітки соціальних інтеракцій. У такий спосіб демонструється накладання амбівалентних стандартів: і унікальності актора як трансформатора усталених норм, і варіативність соціальних тотальностей, себто специфіка устрою того чи іншого суспільства в той чи інший час, у тому чи іншому місці. Як зауважив Ж. Ле Гофф у вступі до своєї біографії французького короля Людовика IX Святого щодо свого персонажа: «Він розбудовував себе й свою епоху тією ж мірою, якою вона розбудовувала його».

Наприклад, Н. З. Девіс у «Дамах на узбіччі» намалювала «три жіночі портрети XVII ст.» (1995). Вона добрала персонажів за певними спільними ознаками: 1) рисами поведінки — «жіночий варіант торговельно-ремісничого» стилю життя, 2) культурним тлом — поодаль офіційних науково-освітніх центрів, 3) світоглядною близькістю щодо втілення традиційних тогочасних мотивів «смутку, глибшої усвідомленості своєї індивідуальності, есхатологічної надії, роздумів про присутність Бога у світі і Його промисел», зрештою, 4) позиційованими нижчими шаблями суспільної ієрархії в «патріархатному», всевладно чоловічому суспільному ладі. Але вона не вишукувала їх у певній шкалі, від «старого» до «нового», а продемонструвала різнобарвність й «змагальність» європейської культури, своєрідно насиченої у своїх маргінальних областях [110, с. 237–251].

Вочевидь, упровадження у вітчизняні історіософські дослідження «мікроісторичності» слід чекати від гендерних студій, які набувають все більшої популярності на всьому пострадянському просторі, точніше, від їхнього відгалуження, яке вже дістало назву «історичної фено-

менології» і яке виступає за «повернення жінки» до історії (Her story, гендерної історії, на відміну від History, історії, де панує особа чоловічої статі). Щоправда, судячи зі змісту численних семінарів і конференцій, гендерні розвідки, стимульовані відомою працею західної дослідниці М. Богачевської-Хомяк «Білим по білому» (К., 1995), більше цікавляться сучасним становищем української жінки, а не її історичним минулим. За нашими спостереженнями, структуралістсько-антропологічну методологію значною мірою використовують представники філології у своїх монографічних дослідженнях, зокрема дотичних до історичної (історіософської проблематики), особливо класичного та модерного періодів.

Отже, загальна ситуація з переродженням історіософії виглядає вкрай невизначеною. Поверхова модернізація або системні трансформаційні зміни в історіософії української й світової історії? Ми не можемо однозначно відповісти на це питання, адже цей процес тільки-но набуває обертів. Єдине, що ми можемо визначити як тенденцію на найближчі роки, як характерну ознаку сучасного «переродження історіософії» — це те, що рух до тематичного, стильового, теоретико-методологічного, зрештою, інституційного урізноманітнення історичного пізнання в Україні принаймні у першому десятилітті ХХІ ст. помітно переважатиме намагання уніфікувати, синтезувати його.

Застосувавши аналіз сучасного стану української історіософської думки до визначених нами в попередніх розділах наріжних тенденцій її розвитку, доходимо до двох таких висновків.

1. Загальний напрям розвитку української історіософії таки повторив доцентрово-відцентровий ритм буття західноєвропейської філософії історії, хоча з певним запізненням у часі. Адже сучасна українська історіософія підхопила, поглибила синтетичні вподобання модерної історіософії від середини ХХ ст. і, врешті-решт, унаочнила таки зворотний рух від націоцентризму до визнання мультикультурності. За великим рахунком, набув *логічного завершення* повний оберт історіософії в українській філософській культурі. Розпочавшись через сепарацію від «священної історії світу» в киеворуський період, вона повернулася до ідеї пошуку форм, способів і методів своєї «злуки» всесвітньої та української історії.

2. Радикальні претензії модерної української історіософії (В. Липинський, Д. Донцов, Ю. Липа) на метадискурсивність власних концептуальних засад — аж до такої собі «українізації» всесвітньої історії — остаточно повернулися до звичайної для української історіософії в її взаємовідносинах із різними центрами впливу тенденції до *спізнилої рецепції* «пілотних» здобутків світового історичного пізнання.

3.5. Українська історіософія та національно-культурна пам'ять. Зауваження до подальшого дослідження

Протягом тривалого часу концепт і концепція «пам'яті» в гуманітарній царині перебували в тому самому забутті, якому повинні були протистояти. Більше того, саме їх звинувачували... у власній маргінальності. Точніше, малися на увазі такі ознаки пам'яті, як емоційність (здатність до довготривалого запам'ятовування лише надяскравих чуттєвих образів) та просторово-часова обмеженість, що у своїй сукупності залишали цей феномен і його теоретичне осмислення монопольним предметом психології та біології.

Гуманітарним першопроходцем у вивченні цього питання виступив французький соціолог і соціальний психолог Моріс Хальбвак (1877–1945), автор книги «Соціальні умови пам'яті». Він першим наважився вийти за межі психолого-фізіологічного ставлення до цього явища, визначивши відмінності між «автобіографічною пам'яттю», особистою пам'яттю людини, якою, власне, і цікавилися представники природничих дисциплін, та соціально-історичною пам'яттю. Моріс Хальбвак довів, що впродовж свого життя людина зіштовхується з численними подіями, ситуаціями, людьми, здатними вражати людську уяву не стільки своїм виглядом, скільки сконцентрованою в них історичною атмосферою. Для прикладу М. Хальбвак посилається на Стендаля, який зберіг серед усіх своїх провінційних родичів найяскравіші спогади про свого дідуся. Останній був для нього живим утіленням розчиненого в історії вісімнадцятого, просвітницького століття. Запам'ятовуючи ці події разом із пов'язаними з ними «історіями», роблячи їх здобутком власної автобіографічної пам'яті, людина тим самим мнемонічними конструктами підміняла абстрактні ідеї й мертві цінності, долучалася до них як до органічного продовження власного життя. Більше того, за М. Хальбваком, кожна подальша актуалізація певного меморіального епізоду обов'язково відбувається не через його механічне відтворення, а через креативну трансформацію згідно з набутим життєвим досвідом. Із плином часу, природно, втрачатиметься кожна окремо взята запам'ятована деталь, але прямо пропорційно зростатиме ступінь узагальненості спогадів: «Так, провчившись по черзі в декількох школах і щороку переходячи в новий клас, — пише Моріс Хальбвак, — я зберіг загальний спогад про всі ці щорічні початки занять, включно із тим днем, коли я вперше пішов у ліцей. Таким чином, я не можу сказати, що пам'ятаю цей день, але не можу сказати й те, що не пам'ятаю його» [387]. У такий спосіб обрії індивідуальної автобіографічної пам'яті розширюються до пам'яті колективної, проте все-таки відрізнятимуться

від історії. По-перше, своєю спорадичністю, несумісною з поширеним у часи М. Хальбвакса позитивістським класифікаторством фактів, подій, персоналій і закономірних зв'язків між ними. По-друге, колективна пам'ять пов'язана із задоволенням духовних потреб її безпосередніх індивідуальних або колективних носіїв, тоді як історія тяжіє до об'єктивістського апофеозу безособового суспільного (національного) інтересу або ж точки зору людства в цілому. Виявляється: зовні копіюючи деякі притаманні пам'яті механізми фіксації минулого, історія віддаляє його від людей, тоді як колективна пам'ять наближує його як місце пошуків відповідної групової ідентичності, функціонує як пам'ять соціальна.

Безпосередньо історики зацікавилися пам'яттю в 1950-х рр. Спочатку в центрі їх дослідницької уваги перебувала не стільки внутрішня сутність самої пам'яті, а її зовнішні прояви як меморіальної традиції. Переважно об'єктами історико-меморіальних праць ставали генеалогічні родоводи й т. зв. *Libri memoriales* — святки, перелік згадуваних під час богослужіння в даному приході (монастирі) людей — поважних членів громади, її релігійних очільників, місцевих святих, найбільш щедрих дарувальників [7, с. 19].

Згодом студії «історичної пам'яті» поступово набували все більшої значимості. Від кінця 1980-х рр. французькі історики, які репрезентували четвертий етап еволюції школи «Анналів», розпочали активно експериментувати із залученням поняття «пам'яті» до постнекласичного філософсько-історичного дискурсу. Показником і, одночасно, стимулом наукового інтересу до цієї теми стала публікація в 1984–1993 рр. семи томів «Місць пам'яті» (*lieux de memoire*) за редакцією французького вченого та видавця П'єра Нора. Вони були присвячені проблемі «національної пам'яті» у Франції, що підтримували або формували такі книги, як Енциклопедичний словник Ларусса, такі будинки, як Пантеон, і такі практики, як щорічне святкування 14 липня Дня взяття Бастилії та ін. Аналогічні багатотомні колективні праці виходили в Італії, Німеччині й в інших країнах.

Посилення інтересу до історичного виміру пам'яті слід уважати реакцією на прискорення темпів соціальних і культурних змін у другій половині ХХ ст., яке значно випереджало усталені форми і способи трансляції від однієї генерації до іншої набутого внаслідок цих трансформацій соціокультурного досвіду. У свою чергу, така динаміка розвитку світової цивілізації, яку Ж.-Ф. Лютгар визначив як причину ситуації Постмодерну, призводила до втрати системи звичних ідентичностей, гарантованих функціонуванням соціальної пам'яті «за нормальних умов». Отже, «про пам'ять кажуть так багато тільки тому, що її вже нема» [251, с. 17].

Друга причина розквіту пам'яті про історію — суспільно-політична. Вона пов'язана з «демократизацією»: потужний рух звільнення й емансипації народів, етносів, груп і навіть окремих особистостей у сучасному світі. Йдеться про швидке виникнення різноманітних форм пам'яті меншостей, для яких відвоювання власного минулого є необхідною складовою самоствердження [250]. Зрештою, не обійшлося без соціально-економічного підтексту: історична пам'ять, усеїдна у своїх феноменологічних проявах, надає вибагливому споживачеві сучасного презентистського суспільства більшу пропозицію, ніж скута раціональними рамцями історія.

Актуалізація історичної пам'яті виявилася проблемою не стільки практичною, скільки теоретичною; проблемою звільнення її із чіпких тенет «наукових засад» національних історіографій. Насправді в останнє століття через горно нації-держави були виплавлені з пам'яті індивідуальність, емоційність, дисконтинуїтність. Її було сплавлено наново — у колективність, абстрактність, континуїтність офіційних схем історії країни. Уся ця операція була по-езуїтськи витончено освячена авторитетом науковості — найвищим для людей індустріальної епохи. Історія прагнула «витравити із себе все те, що не є історією, представивши себе жертвою пам'яті, що докладає зусиль для свого звільнення» [251, с. 22]. Пам'ять у справжньому сенсі цього слова була витіснена в архіви, в яких безпосередність переживання було заміщено штучно організованим порядком того, *що ми не можемо (фізично) запам'ятати, але маємо пригадати (відповідно до суспільних вимог)*. У термінах П'єра Нора «пам'ять-слід» перетворилася на «пам'ять-протез». Зворотне перетворення — історії в пам'ять має відбутися, на його думку, в «місцях пам'яті» (*lieux de memoire*), де «зберігається достатньо пам'яті, щоби була порушена проблема її перевтілення». Загальна типологія «місць пам'яті» неможлива, адже вони мають одну-єдину загальну властивість — карбувати в собі колективну соціальну сумісність. На відміну від історичних об'єктів (які вивчає історична наука в її традиційному вигляді), вони не мають підґрунтя в реальності, вони самореференційні, вони посилаються лише на самих себе (тим самим відсилаючи до увічненої в них історичної традиції) [251, с. 48]. Звичайно, вони мають певне матеріальне втілення, конкретне функціональне призначення, але на додачу — символічний зміст, тим ширший, чим давніша історична традиція з ними пов'язана; одним словом, «максимум сенсу в мінімумі знаків».

З точок зору філізації ідей, відбувся перехід від *соціологічного трактування пам'яті* (як, з одного боку, зумовленої системою соціальних трансакцій, а з іншого — детермінативної щодо індивідуальної і колек-

тивної суспільної ідентифікації) до *історичного* (не як другорядного джерела інформації, а як автентичного, «живого» суб'єкта і транслятора історичної традиції). Відповідно, головним завданням історичного пізнання окреслювалося своєрідне «підглядання в шпаринку», в той проміжок, де пам'ять ставала історією, а історія — пам'яттю. Історики уявляли собі цей проміжок у формі перевернутого конуса, його основа — безпосередні образи минулого, вершина — ті репрезентації, які від них залишилися в історії, стінки — механізми взаємодії, серед найпринциповіших із них: «протидія пам'яті, маніпуляція з пам'яттю, насилля над пам'яттю» [302, с. 28 та ін.].

Теоретична плідність концепту пам'яті полягає у двох основних моментах. По-перше, він здатен наповнити новим змістом той «антропологічний переворот», зміщення центру дослідницької уваги від історії подій до історії людей, який, власне, народив в особі М. Блока та Л. Февра рух «Анналів», а перехід до «нової культурної історії» тільки підсилив. Значущість «місць пам'яті» втілена не в їх грошовій вартості чи прагматичній корисливості, а в інтенсивності їх сприйняття людьми.

По-друге, бачилася евристична перспектива облаштування своєрідних ландшафтів пам'яті на основі довільних асоціативних сполучень між різними пам'ятними «місцями». Постійно запитуючи в самих себе про спресовану в них «історію», «місця пам'яті» віддзеркалюються, наче в кривому дзеркалі, утворюючи все нові й нові кастеляції в просторі та часі. Отже, виникає можливість історіотворення, альтернативного штучному лінійному побудуванню традиційних — наративних, оповідних «історій». Меморіальний простір є відкритим для всіх. У ньому історик втрачає монополію на істину.

Утім, соціокультурна й інтелектуальна ситуація «кінця історії» створює своєрідний «борг пам'яті». «Ми не знаємо, що потрібно буде знати про нас нашим нащадкам, щоб розібратися в самих собі, — пише з цього приводу П. Нора. — І ця неможливість передбачати майбутнє, у свою чергу, накладає на нас зобов'язання благоговійно й нерозбірливо збирати будь-які видимі знаки й матеріальні сліди, які мають бути (можуть стати) свідченнями того, ким ми є або ким ми були» [250]. Тож, висловлюючись метафорично, завдяки історичній пам'яті ми здатні віддавати цей борг не фальшивою, а справжньою монетою, та ще й із великими знижками — завдяки більшим комерційним можливостям меморіальних продуктів, порівняно зі звичайними інтелектуально-текстуальними.

Від середини 1990-х рр. у все більших масштабах розпочалося методологічне застосування концепту «пам'яті» для потреб прогресуючого

й перспективного напрямку «нової культурної та інтелектуальної історії». У такому разі головним предметом історії постає не подія минулого, а *пам'ять про неї*, той образ, який закарбувався в її учасників і сучасників, передався безпосереднім нащадкам, реставрувався або реконструювався в наступних поколіннях, а нині підлягає критичній деконструкції у зворотному напрямі [301, с. 41].

Теоретичні засновки нової, культурологічної, назвемо її так, парадигми пам'яті складають узагальнення німецького дослідника давніх культур Яна Ассмана. Зокрема, розглядаючи суспільну пам'ять як засіб колективної, насамперед етнічної, ідентифікації, він класифікує її по декількох категоріальних осях. Пам'ять суспільства може бути «комунікативною», коли вона функціонує в процесах безпосереднього спілкування людей у досить нетривалий проміжок часу. Поряд з нею існує власне «культурна пам'ять», яка представляє собою запас інформації, збережений на «жорсткому диску» для принагідного використання. Це найвагомніше з досвіду минулого, яке виражається в меморіальних знаках особливого роду й передається з покоління в покоління в специфічних формах. Найчастіше культурна пам'ять (і створювана нею «когерентність» суспільства) формалізується в ритуальних діях, зосереджених навколо меморіальних знаків, або ж у текстах, які самі відіграють роль «місць пам'яті». Вплив культурної пам'яті на суспільство по-різному відбувається в різних культурах. Він є «гарячим» стосовно культур, котрі постійно апелюють до свого минулого, або «холодним» (стосовно культур, менш залежних від нього). «Холодні» культури, як уважає Я. Ассман, «живуть не в забутті чогось, що пам'ятають «гарячі» культури, а в іншій пам'яті. Ця інша пам'ять заважає вторгненню історії» [9, с. 72].

Між історичними та культурологічними узглядненнями щодо пам'яті не існує принципової різниці, хоча б тому, що культурна пам'ять сучасної епохи, тобто характерна саме для сучасної епохи форма передачі й актуалізації історії, історичного сенсопокладання, багато в чому визначена «історизмом» [424, с. 181], прагненням усе мислити в історичних категоріях (прогресу, розвитку, еволюції, контексту тощо). Водночас, на відміну від історичного, культурологічний підхід до пам'яті зорієнтований на пошуки не того, що роз'єднує, а навпаки, зближує історію й пам'ять. Приміром, як уважає відомий німецький історик Йорн Рюзен, довівши свою валідність у фундаментальній і універсальній функції засобу утворення ідентичності й орієнтації практичного життя, пам'ять «маємо зрозуміти як спробу відкрити нове джерело для утворення історичного сенсу» [310, с. 22]. Тому не буде перебільшенням зазначити, що культурна пам'ять — пам'ять істори-

зована. Їй більше пасує не знерухомене, зматеріалізоване «місце», а діахронічний духовний «топос», основне призначення якого — не репрезентувати, а передавати, не означати, а акумулювати в собі масові уявлення. Ілюструємо сказане таким прикладом. У творах давньоруської літератури часто трапляється епітет «стаарий» щодо правителів Давньоруської держави. Митрополит Іларіон (сер. XI ст.) застосовує його, вслід за іншими літературними пам'ятками, до князя Ігоря (912–945) — діда князя Володимира I Святого, якому він присвячує своє знамените «Слово». Сам князь Володимир I (980–1015) виявиться «стаарим» для анонімного автора «Слова о полку Ігоревім» кінця XII ст. Якщо в першому випадку ми маємо справу з актуальною пам'яттю двох-трьох пов'язаних між собою «живими» комунікативними відносинами генерацій, то в іншому — з традицією культурної пам'яті. У її межах меморіалізувалася не видатна історична особистість, а подія, яку вона символізувала (хрещення Русі) і яка могла відставати від часів її діяльності не на десятиліття, а на століття.

Якщо в давніх суспільствах «місця пам'яті» були місцями сакралізації, а в Європі Нового часу — засобом національного державотворення, то нині експлуатація культурної пам'яті відкриває шлях до консолідації суспільства через загальний спадок. Він є прийнятним для України з її надмірно заідеологізованою ідентичністю. Утім, такий підхід не позбавлений проблематичності, що довела недавня (2004–2006) дискусія між П'єром Нора і британським істориком-марксистом Перрі Андерсоном. Останній звинуватив «батька» концепції історичної пам'яті в інтелектуальній деградації французької культури, особливо інтелектуальної. За його словами, Франція розгубила серед численних меморіальних відзнак своєї спільності ті радикальні класові антагонізми, які з часів Великої Французької революції й до студентських заворушень 1960-х рр. утримували її на передових позиціях політичного прогресу людства. У відповідь П. Нора заявив, що криза виникає тоді, коли люди не вміють нюансовано бачити дійсність та штучно «підігрівають» біполярні пристрасті.

Поняттям історичної та культурної пам'яті не пощастило отримати в українському гуманітарному обширі таку ж постійну прописку і знайти таку ж широку сферу застосування, як концепту «історіософія». Від моменту початкової термінологічної й частково змістовної усталеності історіософії в класичний період кінця XIX — початку XX ст. притаманна їй теоретико-методологічному підложжю «позитивність» не залишала місця окремому існуванню «ненаукового знання». Особливо наочно це простежується в суспільно-політичній і філософській есеїстиці М. Драгоманова. На сучасному етапі розвитку української історіософії

повноцінним рефлексіям з історико-культурної пам'яті, на наш погляд, заважають надмірна вибірковість і непослідовність вітчизняного духовного універсуму в сприйнятті оригінальних гуманітарних ідей з Європи та Америки, спізнільість його рецесійних реакцій.

У вітчизняній «історії ідей» поняття «історичної пам'яті» використовувалося лише в модерній діаспорній історіософії (Є. Маланюк), котра знаходилася осторонь обох ідейних крайнощів. Для митця найважливішим виявлялося екзистенціальне бачення цього феномену, напевно, поліфонічне сповідуваній ним поміркованій версії «інтегрального націоналізму»: «Історична пам'ять — то не лише «знання історії», як думає, на жаль, більшість земляків. То є живе відчуття самого струму історії. То відчуття історії, як живого організму, як феномену, що — при всій мінливості своїх епохальних облич — захоче незмінною своєю внутрішню істоту... Формальний, академічний історик може «розбудити» інтерес до знання історії, але, коли історичний інстинкт спаралізований, жадні тяжкі томи (хоч би й такої міри вченого, як М. Грушевський) історичної пам'яті не збудять і не урухомлять. Як арифметика чи елементарна алгебра не можуть заступити математики, так само курс історії без історіософічного кругозору, без живого імпульсу історичної дійсності не може діткнути історичного інстинкту, а, тим самим, не може розбудити історичної пам'яті» [226, с. 472–473].

Відродження історичної пам'яті Є. Маланюк розглядав як засіб запобігання затьмаренню, ослабленню і загрози її зникнення в процесах формування пересічної імперської людини засобами, перш за все, централізованого шкільництва, пропагування комплексу меншовартості, стимуляції насмішкуватого ставлення до національних святощів [227, с. 235–236].

На інтелектуальних теренах пострадянської Української держави концепт «пам'яті» розумівся або занадто широко (започаткування «мнемонічної герменевтики» світової культури в докторській дисертації Л. В. Стародубцевої [329]), або занадто вузько (кандидатська дисертація, присвячена дослідженню «процесу актуалізації національної пам'яті засобами історичного краєзнавства» [354]). Натомість у сусідній Росії тематика пам'яті в її основних — соціальних, історичних, культурних — проявах вивчається значно інституціоналізованіше (з 2001 року в цільових програмах Центру інтелектуальної історії Інституту загальної історії РАН) та значно сучасніше, на рівні актуальної від 1990-х рр. «історичної культури». Основна увага російських дослідників зосереджувалася на компаративному аналізі західноєвропейського та російського інваріантів історичної культури, результатом якого стала констатація їх «глибинної стадіальної подібності» [299, с. 11].

Деякою мірою млявість теоретизування з цього приводу компенсується розмахом практичної діяльності в т. зв. «Інститутах пам'яті» та в підготовці різних компендіумів, на кшталт багатотомного «Зводу пам'яток історії та культури України». Утім, функціонування створених в останньому десятилітті меморіальних установ у країнах Східної Європи виявило, на наш погляд, дещо неочікувані для західних дослідників певні особливості побутування «пам'яті» в слов'янському культурному ґешталті. У першу чергу, йдеться про її виразнішу етнонаціональну навантаженість. У досить традиційно діючому (за зразком психічних процесів у головному мозку людини) механізмі запам'ятовування абсолютний пріоритет належить тим «місцям пам'яті», «топосам», які певним чином символізують національно-культурну ідентичність та етнополітичну відрубність.

Ще одну особливість ми пов'язуємо з переважанням у «пам'яті» усної трансляції над писемним каноном. Тож «силою» пам'яті слід було не просто доповнювати, як у країнах Західної Європи, але компенсувати нестачу літописних нарацій, відіграти не тільки етноконсолідуючу, але й етнозахисну роль у становленні народів і держав на цивілізаційних околицях європейського континенту.

З огляду на сказане, вважаємо за необхідне утворити похідне, логічно обмежене, поняття — «національно-культурна пам'ять» — для дослідження специфіки «пам'яті» в українській культурі. У семантиці цього термінологічного новоутворення зберігаємо визначальну здатність — «пам'ятати» про найбільш значущі в межах даної культури явлення [431, с. 71]. Предикат «культурності» розширює можливості пошуку місць такої пам'яті серед будь-яких проявів матеріальної й духовної культури. «Національна усвідомленість» культурної пам'яті, звичайно ж, далека за ступенем відрефлектованості від ідеологічних прокламацій української національної ідеї XIX–XX ст. Але, на нашу думку, вона імпліцитно все ж таки наявна. З одного боку, через те, що зберігає на базисному рівні наріжне етнічне розрізнення між «своїми» та «чужими». З іншого боку, меморіальне вшанування одних і тих же «топосів» поза етнічними та соціально-класовими розбіжностями розбудовувало ширшу та глибиннішу — «культурну» спільність, на основі якої вже можна було говорити про вищі (національно-державні форми) життя народів на українській етнічній території.

Порівняно з національно-культурною пам'яттю, історична пам'ять є завжди значно об'ємнішою — хоча б уже тому, що містить погляди й на минуле інших етносів. Але не можна плутати «національно-культурну пам'ять» з «історичною пам'яттю» у вузькому сенсі слова. Ним

останніми роками найчастіше послуговуються історики, які вивчають особливості «повсякденно-побутового» відтворення історичних подій минулого в «живій пам'яті» безпосередніх її носіїв і ретрансляторів — у меморіальному обрії до початку Другої світової війни включно.

Начерк української національно-культурної пам'яті очікує, скажемо так, сприятлива меморіальна термодинаміка. Адже попри внутрішньоконфесійний розбрат, українська культура є культурою християнською. Відповідно, у ній сформувалося врівноважене ставлення до пам'яті — без полюсів виопуклення самої пам'яті (як, наприклад, в іудаїзмі, вибудовуваному на пам'яті про сакральне минуле) або повного відкидання (як у радикальному постмодернізмі з апофеозом забуття минулого в ім'я увічнення теперішнього моменту буття). Україні пасує визначення культури «преображення пам'яті», одночасно — її шанування, повернення до пережитого, але обов'язково з метою подальшого перетворення, розсування обрії пам'яті до Царства Божого майбутнього віку [328].

Першим завданням наукового дослідження національно-культурної пам'яті України вважаємо створення її *банальної феноменологічної топографії*. Іншими словами, необхідно скласти перелік найпоширеніших культурних символів країни, аналогічно відбору пам'яток для зображень на українських банкнотах. Підкреслена простота такої роботи, основана на визнанні неможливості будь-якої критеріальної типології топосів національно-культурної пам'яті, приховує, однак, серйозну проблему. Майже гарантовано поза національно-культурною топографією опиняться багато феноменів з «України, якої ми не знаємо» — від меморіальних місць кримськотатарського етносу до національно-культурних святинь закарпатських бойків і лемків. Ми назвали тільки один — етнотериторіальний — аспект. Існує й півдесятка інших (економічний, соціальний, політичний, релігійний тощо). Накреслення спільного національно-культурного ландшафту, згідно з сучасною «мікрометодологією», необхідно проводити, опираючись не на певному «генеральному плані», а на суміщенні локальних зон.

Другим завданням наукового дослідження національно-культурної пам'яті України називаємо студіювання «національно-культурної пам'яті» в динамічних аспектах її самозбереження, позаяк понині найфундаментальніші праці із соціальної/ історичної/ культурної пам'яті були присвячені її соціальній статистиці. Плідність діахронічного підходу, на наш погляд, полягає в можливості перехресної інтерпретації. Загальнокультурні тенденції можемо побачити через зміни національно-культурної топографії України крізь століття і навпаки — просте-

жити за трансляцією культурної пам'яті крізь призму загальних трансформацій української матеріальної і духовної культури. Наведемо два приклади. До кінця XIX ст. місця пам'яті часто асоціювалися з «горністю»: сакральні «Київські гори» (відсилання до «другого Єрусалима») — Аскольдова могила (нагадування про самодержавний корінь) — козацькі могили на пагорбах (пам'ятання про боротьбу за «вольності») — могила Тараса Шевченка (увічнення тягlosti вітчизняної духовної традиції). У XX ст. — на початку XXI ст. національно-культурними топосами України стали Хрещатик і Майдан-І, іншими словами, пласкі за геометричною конфігурацією меморіальні зони. Очевидно, що тут виявилася тенденція до секуляризації. У до- і ранньомодерні періоди культурної історії України за ще архаїчними релігійними уявленнями «святим» уважалося все узвищене, все, що ближче до неба, надприродного світу. Аналогічно, в сакральній формі набували правочинності явища зовсім не релігійні. Сучасні «пласкі» меморіали є втіленням спізнілої модернізації, яка в Україні не перетнула пізньоіндустріальної межі, із притаманним їй суто урбаністичним способом життя.

Протилежний приклад. Існує недвозначна філіація між мотивом (козацьких) «вольностей» як обстоювання, у першу чергу, *соціальних привілеїв* (у другу — «вольностей віри») для окремої суспільної групи та пропагованим від часів романтизму «волелюбством» як виявом *політичних* ментальних уподобань цілого народу. Незважаючи на очевидні змістовні розбіжності, в обох випадках «воля», символізована певними артефактами (від козацького вбрання, страв і зброї до «Заповіту» Тараса Шевченка), є простором співпричетності до окремої спільноти. Різниця ж за відповідним критерієм відображала лише загальну історико-культурну еволюцію способів суспільної самоідентифікації.

Очевидно, що історичний аспект вивчення «національно-культурної пам'яті» неодмінно порушить проблему *сумірності* з українською історіософією. Уважаємо, що між обома поняттями існують відношення *логічного перехрещення*. Спільність їхнього змісту, з нашої точки зору, складають форми ототожнення всього «українського», а простір розбіжностей становлять різні способи його фіксації та трансляції. Цю різницю легко зрозуміти, якщо взяти до уваги, що обидва ці феномени перебувають на різних рівнях науковості: історіософія уособлює, нехай доволі невиразно, *наукове* пізнання, *теоретичний* рівень історичної свідомості, пам'ять в усіх її різновидах — завжди масовий, повсякденний.

У цьому контексті конкретизуємо **третє завдання** наукового дослідження національно-культурної пам'яті України — з'ясування співвідношення між історіософією і національно-культурною пам'яттю в душі

запропонованої знаменитим французьким філософом Ж. Дерріда концепції «доповнення» — додатку, що не просто заповнює пусте місце в теорії, а одночасно заміщує якусь усталену її частину, започатковуючи ланцюгову реакцію з перетворення теорії від початку.

Показані в нашій роботі такі системоутворючі ознаки української історіософії як теоретико-методологічна й ідейна еклектичність, логічна недовершеність, нелінійна послідовність становлення, маргінальність щодо зразкових («європейських») форм історичного пізнання, непослідовність і різновекторність зовнішніх рецепцій означали одне — у ній завжди знаходилося незаповнене місце для національно-культурної пам'яті. У той же час мінливість форм державності України, невизначеність етно-, соціо-, політико, культурно-релігійної самоідентифікації української спільноти, спізнілість і невиразність багатьох загальноцивілізаційних тенденцій в українській культурі, її залежність від нав'язуваних іззовні проєктів — усе свідчить про те, що національно-культурний меморіальний ландшафт України також має рясніти величезною кількістю прогалин.

Залишається акцентувати увагу на тому, яким чином і якою мірою національно-культурна пам'ять поставала коригувальним чинником української історіософії; яким чином і якою мірою українська історіософія вплинула на (пере)конфігурування топосів національно-культурної пам'яті.

На останок, можемо лише екстрактно занотувати кілька моментів щодо першої половини поставленого дослідницького завдання. Перша зустріч між національно-культурною пам'яттю та історіософією відбулася в часи Київської Русі, яка щодо нашої проблеми може бути екстрапольована як діалог між язичницькою етногенетичною пам'яттю і християнською сакральною пам'яттю.

Поширення згенерованою новозаповітною догматикою зі старозаповітного «історизму» християнської теології історії привносило в історичну свідомість Русі домінування «священної історії світу». А візантійське посередництво в передачі цих ідей додавало загальній світоглядній картині ієрархічності та «константинополіцентричності». В умовах релігійно-культурної ситуації двовірства — співіснування язичництва і християнства на всій території країни в усіх верствах населення впродовж IX–XIII ст. — знаменно й закономірно, що «національно-культурна пам'ять» *переінакшила* ключові настанови християнської теології історії. Тому в основу української історіософії було закладено принцип переваги «дідичної» історії над усесвітньою історією людства.

Але ж та сама національно-культурна пам'ять накладала найсуворіші обмеження на можливості вирішення «основного питання киеворуської історіософії». Залучені до літописних оповідань її «сліди» у формі встановлення самодержавного «роду» і «столу», а також автономності Руської «землі» на рівні комунікативної пам'яті не сягали далі двох-трьох поколінь. Крайнім обрієм етногенетичної культурної пам'яті поставав князь Кий, очевидно, не через сталість історичної традиції про нього (інакше б автор «Повісті» не згадував би: «Инии же, не въдуше, ркоша, якои Кий есть перевозникъ бысть»), а через наочну символічність меморіальному знаку — міста Києва. Утім, спадковість декількох представників князівського роду була, напевно, не відповідною універсальному територіальному сприйняттю «Русі» як єдиного народу в єдиному державному організмі в єдиному християнському універсумі та недостатньою для виконання функції зовнішньополітичної легітимізації Давньої Русі.

Можемо лише припустити, що поширені в майбутньому інші версії князівської генеалогії, радше за все, є пізнішими інвективами XVI — першої половини XVII ст.: від Рюрика — вигадкою московського «царського» літописання, від Кия — ранньомодерної польсько-литовської історіографії. Адже в автентичних давньоруських пам'ятках тільки в анонімному «Житті Ольги» розповідалось, як «від князя отожд Рюрика почалося велике князівство Руське, той усілякі порядки пристойні й ліпші звичаї встановив» [3, с. 412–413]. Володимирові залишалася скромна роль онука Рюрика, який провів масове хрещення, розпочате його бабкою — великою княгинею Ольгою.

Якщо спочатку тільки через перверсію національно-культурною пам'яттю ставав можливим історіософський канон, то надалі настала черга історіософської фіксації національно-культурної пам'яті, яка й закріпилася в концепції «Закону і Благодаті» митрополита Іларіона та топосах «Яфетичної генеалогії», «Андріївської легенди».

Замість княжого роду носієм традиції, вже не кривно-територіальної, а релігійно-місійної, постав новонавернений у християнство народ, що зрозуміло в контексті євангельського універсалізму. Але постав доволі незвично — через пригадування (пам'ятовування) не тільки про новозаповітні, але й старозаповітні події, зокрема про стертий із політичної мапи вже тисячу років Єрусалим (топос «Горного Града» — Києва як другого Єрусалима), адже в ще не викорінений, *не забутий* язичницький етноцентризм пріоритет столиці сусідньої держави не вкладався.

Як нещодавно підтвердили російські дослідники «історичної культури», в західноєвропейській середньовічній історіографії національна

ідентичність сповіщає про себе вже з того моменту, коли на руїнах імперії Каролінгів починається утворення національних держав, і підсилюється від XII ст. в орієнтованих на династичну історію хроніках, які відкрили новий етап у розвитку цього жанру історіографії. Так само, як і на Русі, автори одночасно заповняли інформаційний вакуум X — початку XI ст., що виник через нестачу актуальної пам'яті, та самостверджувалися в сучасному їм світі через співвіднесення зі світовими імперіями минулого і через ставлення до сусідніх народів. Проте, якщо в історичній ретроспективі це привело до поступової заміни «священної історії» всесвітньою історією, складеною з історії народів і держав, то в Україні теоретико-методологічний консерватизм разом із відсутністю достатніх викликів від власних політичних інститутів помітно гальмували цей процес, фокусуючи його у вузьких рамках пошуку переважним чином внутрішньої ідентичності, а не зовнішньої історичної й політичної легітимності.

Очевидно, що новий цикл своєрідного пожвавлення «національно-культурної пам'яті» був спричинений тим духовним забуттям, яке стало наслідком військово-політичних буревіїв XIII–XV ст. Період XVI — початку XVII ст., хоча і відзначився урізноманітненням ліній відмежування «України» від «Руси», не менш знаменний в історіософському сенсі постійним пам'ятанням «старовини».

Проте насправді категорія «старовини» поставала, радше, *уявленою історичною паралеллю, ніж уявленням про реальну історичну тяглість «руської» історії*. За старовину *реальну*, либонь, правила події, віддаленні хіба що життям кількох поколінь, роль яких могли відігравати, наприклад, дарування козакам вольностей польськими королями чи організація козацтва гетьманами зі шляхетних родів. Спостереження П. Саса над творчістю С. Оріховського-Роксолана дають нам підставу провести верхню хронологічну межу такої реальної старовини королюванням Сигізмунда I (1506–1548) [316]. Цей підхід узгоджувався з ренесансним історизмом, згідно з яким необхідно було відмежувати недавню старовинність «Темних віків» від справжньої героїчної старовини Античності.

Основні топоси такої уявної старовини — «княжий Дім» і «Град Київ» — у тогочасній дійсності виглядали вкрай змаргіналізованими: як аристократичний рід, що не може через православність претендувати на трон Речі Посполитої, і напівзруйноване прикордонне містечко. Проте пам'ять про самовладну й могутню в минулому Русь, яку вони символізували, народила цілу історіософську традицію. Наприклад, князівсько-династійний підхід намагався відтворити ідею етнополі-

тичної автономності України через її успадкування князівським родом Острозьких. Для цього, як доводив М. Максимович, його панегеристи вдалися до фальсифікації дійсної генеалогії, вигадавши її до перших галицьких князів, які, втім, були реальними персонажами, згадуваними в надрах Галицько-Волинського літопису. Уявлену старовину можна було легко формалізувати в писемності, яка ще дуже вибірково використовувала поточні історичні документи, як-от щоденники-діаріуші, листування, договори, навіть більше, відчувала помітний брак старовинних «літописів» і «кройнік». Події ж справжньої реальної старовини навіть такої доказової бази не потребували й уводились як достеменно, всім відома констатація — саме своєю ще не забутою в пам'яті наступних генерацій *реальністю*. Навіть за історіософської підтримки, переїм зорієнтований на інтелектуальні здобутки Заходу козацько-старшинський підхід. Але поєднання мотивів козацьких «вольностей» і «оборони віри», «Яфетичної генеалогії» та міфічної «сарматської географії» в наступному типі історіософії (козацько-старшинському) означали, що *історіософія попередньої історико-культурної доби (києворуська) сама поповнила зміст національно-культурної пам'яті*.

У своєму позиціонуванні до національно-культурної пам'яті епоха козацько-старшинського літописання відзначилася амбівалентністю. З одного боку, вона починає ставитися до неї критично на основі вдосконалення нормативних правил історіописання. З іншого — саме на пам'яті про славне минуле України, вона вибудовувала свій дискурс — історіософську концепцію політичної самостійності «козако-руського народу».

Від першого й другого десятиліть ХІХ ст. у цілій плеяді наукових праць — «Грамматика української мови» Павловського, українські думи Церетелева, словник української мови Войцеховича, особливо, «Малоросійські пісні» М. Максимовича — відбулася формалізація національно-культурної пам'яті. Вплив цих пісень на формування свого світогляду визнають і М. Костомаров, і П. Куліш. Для останнього, взагалі, ця книжка, на яку він випадково натрапив, стала «первою над усіма іншими» [181, с. 242–243]. Критичний аналіз «малоросійських пісень» дозволив М. Драгоманову дійти висновку, що більшу частку усної народної творчості склали історичні пісні, створені на реальному подієвому ґрунті. Цей процес суттєво прискорився в другій половині ХІХ ст. Адже всі речники класичної української історіософії дістали професійний вишкіл на рівні університетської освіти. Етнографічний

доробок було повністю введено при укладанні відповідних збірників у канони тодішньої історичної критики джерел.

Навіть, з точки зору речників релігійної історіософії, здатність Християнської Церкви відігравати роль провідного суб'єкта української історії та культури поміж іншим зумовлювалася *пам'яттю* про історичні заслуги цієї віри й Церкви, як віри батьків, що творила у віках культурні цінності в різних галузях духовної культури українського народу [51, т.1., с. 230].

Отже, уточнимо: ми маємо справу з архівацією і позитивізацією національно-культурної пам'яті. На перший погляд, ці інтелектуальні операції відповідні у часі та напрямі як первинній стадії становлення національної ідеї в «малих націях» Європи, так і історіографічній діяльності з перетворення пам'яті в історію в «націях великих». Проте в українській культурі питома вага й ступінь інтенсивності цих процесів були помітно вищими. Як наслідок — відбулося не просте підтримання чи відновлення штучно перерваної духовної традиції, але її прискорена акумуляція та інтенсифікація. Це, зрештою, зробило національно-культурну пам'ять сумірною, за *особистісною значущістю*, із сукупною освіченістю на європейський манер. У такий спосіб ми трактуємо широковідому наукову самоідентифікацію М. Грушевського, який називав себе «заочним учнем» як романтика М. Костомарова, так і позитивіста В. Антоновича [85, с. 120]. Порівняно із зовнішніми концептуальними рецепціями, за топосами національно-культурної пам'яті завжди лишалася першість у визначенні пріоритетних ідей, для реалізації яких необхідно було лише добрати адекватні концептуальні інструменти. Таким чином, можемо дійти висновку, що саме через інфільтрацію національно-культурної пам'яті українська історіософія ставала здатною до коригувальної рецепції західноєвропейської філософії історії. Припустимо також, що епістемологічна еkleктичність української історіософії, так само як її постійна коливальність навколо наукового рівня, є наслідком парадоксального взаємного нівелювання двох полюсів. Виявляється, що *історіософія не просто використовувала національно-культурну пам'ять, а національно-культурна пам'ять сама творила українську історіософію* в її етноцентричній суб'єктивності, спекулятивності, синтетичності.

Наприкінці ХІХ — напочатку ХХ ст., на перший погляд, тривав процес «перетравлення» топосів національно-культурної пам'яті. Гальванізувавши історіософські пошуки на етнографічній стадії (М. Грох) становлення української ідеї, вони зазнали теоретичної рефлексії та системної концептуалізації в інтелектуально респектабельних схе-

мах історіософії України-Руси. Але прямо пропорційно до зростання ступеня їх академічної довершеності звужувалося коло їх «споживачів». Утім, навіть за таких «елітарних» орієнтацій класичних історіософії та історіографії напередодні національно-визвольної революції стало можливим повсюдне згадування «козацької доби», а через рік-два — застосування державницьких атрибутів і більш ранніх історико-культурних епох (тризуб київських князів). Однак цього було явно недостатньо, щоб задовольнити державотворчі потреби УНР і етноконсолідуючі вимоги українського народу. Тим-то період 1917–1919 рр. позначився цілеспрямованою культурно-просвітницькою діяльністю зі штучного продукування історіософією нових меморіальних знаків. У ній узяв активну участь і М. Грушевський. Його дореволюційне негативне ставлення до популяризаторства в історичній царині не завадило виданню численних науково-популярних праць з історії України, її народу, держави, культури й Церкви, один перелік яких зайняв би не менше аркуша.

Таким чином, завдяки підпорядкуванню пам'яті історіософії відбулося помітне розсування обріїв національно-культурної пам'яті за природні, «живі» обмеження, поліпшилися її послідовність і упорядкованість. Натомість через повернення історіософії до національно-культурної пам'яті розширювалася соціальна база українського національно-визвольного руху, кількість тих, хто переконувався: національно-територіальна самостійність України — то не прості ідеологічні спекуляції політиків, а данина тисячолітній відрубній історико-культурній традиції.

Процес меморіалізації не припинився й у 1920–1930 рр., більше того, набув інфраструктурних форм у системі загальнообов'язкової освіти, поширення загальнодержавної інформаційно-комунікативної мережі з навчально-науковими інституціями включно. Цікавим є припущення О. Удода про функціонування як альтернативи офіційній радянській історичній науці усної, значною мірою, фольклорно-анекдотичної історії, в якій протестність щодо суспільно-політичного режиму спиралася на розвинуту національну свідомість [355, с. 28]. Вона засвідчує системність спротиву насильницькій рецепції марксизму. Виходить, не тільки класична історіософія України-Руси складала ідейно-теоретичну альтернативу марксизму й оснований на ньому синтезам «радянської історії». І на повсякденному рівні історичної свідомості заідеологізований марксизм, який до революції саме тут знаходив якнайширшу підтримку, виявився профанованим. Підпорядкованій

йому «культурній пам'яті» була протиставлена контраверсійна версія актуальної, комунікативної пам'яті.

Ще одну особливість взаємодії між історіософією та національно-культурною пам'яттю демонструють нам концептуальні штампи «галицької історіософії» («Галич — другий Київ», «Княжий Дім Острозьких», «передова релігійно-культурна зона тощо»). Прикметно, що їх задіявали саме *в той час*, коли це було необхідно, але коли бракувало можливості працювати безпосередньо *в місцях*, засадничих для національної спадщини.

Так, ідея «Галича — другого Києва» виникла саме тоді, коли слід було замістити випадіння з єдиного ланцюга всесвітньої історії розореного на початку XIII ст. «Богоспасаемого» Града Києва. Друге виопуклення Галицько-Волинської державності припало на період, коли, з одного боку, необхідно було ідеологічно протистояти претензіям Москви як центру новоявленого царства на киеворуську спадщину («Степенна книга», «Казанська історія»), а з іншого — уявленням польської політичної та інтелектуальної еліти про повну втрату Україною своєї державності та самобутності. Проте Українська Церква якраз була вкрай ослабленою, свої згадки про «Київ — другий Єрусалим» у поодиноких випадках змогла поновити лише після 1620-х рр., а зрештою, вимушена була розчинити свою історіософію в козацько-старшинській ідеології. Нарешті, останні видання галицької історіософії збіглися з піднесенням національно-визвольного руху, наддніпрянські провідники якого так і не позбавилися остаточно своєї «малоросійської свідомості» і тому часто виявлялися нездатними діяти за радикальними сценаріями, сумірними нагальній висоті національних змагань.

Звертання до національної історичної пам'яті нині приділяють велику увагу на пострадянському просторі — у Росії та державах Балтії, тому що розуміють їх значення в консолідації національної спільноти [234, с. 376]. Проте, як на нас, роблять це з діаметрально протилежною метою. У балтійських країнах історична пам'ять, напевно, розглядається як основа для повного *відкидання* радянської історичної традиції та заміни її своєю власною. Навпаки, в Росії відбувається процес *підпорядкування* історичної пам'яті історичній науці, яка багато в чому продовжує імперські амбіції радянської доби. Цікаво зазначити основні напрями маніпуляції з національною історико-культурною пам'яттю, про які багато розмірковують тамтешні опозиційні інтелектуали в публіцистично-есеїстичній формі. Замовниками й продуцентами цих стратегій є представники правлячої еліти. Власне, вони в усі епохи, в усіх країнах відповідали та продовжують відповідати за формування

соціальної й державної ідентичності. Інша справа, що в нашій дійсності вони зловживають «перегріванням пам'яті» про минуле з метою підпорядкування загальнонаціональних інтересів вузьким кланово-груповим.

Найочевиднішою є тенденція до збереження й, навіть, відновлення «твердої пам'яті» (О. Еткінд) про попередню епоху (наприклад, пам'ятників Леніну), щоб скомпенсувати текстуальний Нюрнберг російському комунізму, який наприкінці 1980 — першій половині 1990-х рр. здійснили ліберальні ЗМІ та література. Крім того, слід відзначити переформатування навчальних і науково-популярних текстів, згідно з ідейними переконаннями «нової російської історіософії». Як засвідчує аналіз Г. Звереву використуваних дискурсивних практик, вони спрямовані на «формування семантичного простору колективної пам'яті, вибудовуваної навколо концепту влади. Маркери такої пам'яті покликані репродукувати ідеї народно-державного єднання на базі культурно-історичної самобутності» [121]. Нарешті, має місце знищення «неофіційних» пам'ятних топосів у простій операції *підміни імені назвою* [432]. Наприклад, такі ЗМІ, як «Ехо Москви» та «Коммерсант», котрі 1990 року виступали символами демократизації суспільства, нині залишають за собою лише комерційний бренд.

В Україні, де не досягнуто суспільного консенсусу ані в зовнішніх геополітичних стратегічних завданнях, ані в суті програми внутрішніх суспільно-політичних і соціально-економічних трансформацій, де поглиблюється інтелектуальний анархізм, процес відродження національно-культурної пам'яті відбувається стихійно. Більше того, він супроводжується її подрібненням поміж колективними ідентичностями різних угруповувань. Це об'єктивно спричинює подальшу аморфізацію українського суспільства, оскільки накладається на вже наявну соціальну стратифікацію. Таким чином, приміром, серед людей похилого віку виділяються агресивно налаштовані один до одного прошарки «ветеранів ВВВ» і «бійців УПА». Прискорена концептуалізація української історіософії якраз має підказати форми й способи налагодження полілогічних відносин між конкуруючими топосами національно-культурної пам'яті.

У свою чергу, ренесанс національно-культурної пам'яті, наприклад, через повернення історичних назв, той факт, що, за даними соціологічних досліджень, «національно-історичній пам'яті належить помітне місце у свідомості та ціннісних орієнтаціях сучасної учнівської молоді» [354, с. 4], доводять — саме вона є найгнучкішим і найдинамічнішим компонентом створюваного нині консенсусного вмісту суспільної свідомості українства.

Таким чином, формулюємо **четверте завдання** наукового дослідження національно-культурної пам'яті, різновекторне за своїм спрямуванням: визначення засобів активізації національно-культурної пам'яті й одночасно — протистояння все досконалішим стратегіям її привласнення.

У загальному підсумку відзначимо таке. Національно-культурна пам'ять скомпенсувала нестачу в українській культурі писемної історичної традиції не тільки безпосередньо у своїх надчисленних топосах і місцях пам'яті. Вона стала тією вирішальною силою, яка вплинула на конфігурацію історичного пізнання в Україні, згенерувавши історіософський «україноцентризм», суб'єктивізм і еkleктизм. У свою чергу, еволюція української історіософії забезпечувала акумуляцію, формалізацію й модернізацію вмісту національно-культурної пам'яті разом із розширенням її просторово-часових об'єктів.

ВИСНОВКИ

1. Здійснене нами дослідження було присвячено концептуалізації теоретико-методологічних основ самосвідомості української культури. Для позначення наукової і соціокультурної специфіки історико-пізнавальної діяльності й масових уявлень про вітчизняне минуле були використані авторські експлікації понять «історіософія» і «національно-культурна пам'ять».

Українська історіософія визначена нами як особлива форма теоретичного рівня історичного пізнання — «*навколофілософія історії*». Епістемологічні особливості історіософії полягають у пластичному поєднанні раціональних засад історієтворення із суб'єктивними, спекулятивними й часто риторичними принципами їх застосування, що робить прикінцеві історіософські схеми лише правдоподібними, а не реальними схемами історії.

Українська історіософія перебуває у відношеннях логічного перехрещення з українською історіографією та філософією національної ідеї. Вона становить їх своєрідне «теоретичне ядрище», однак не вичерпує ані повноти їх об'єкта і способів його дослідження, ані можливих феноменологічних проявів.

Провідна роль української історіософії в саморефлексії української культури не виключає тієї обставини, що разом із нею могла, наприклад, існувати філософія історії в Україні, яка на автентичному теоретичному базисі здійснювала студювання всесвітньої історії, у разі необхідності використовуючи східнослов'янський матеріал.

2. Українська історіософська думка у своєму розвитку й своїх трансформаціях була стимульована складною взаємодією між запозиченими іззовні ідеями та впливами національної духовної традиції, які робили це запозичення не *механічним* копіюванням, таким собі «мавпуванням» (М. Хвильовий), а творчою рецепцією.

Розпочавшись з канонізації християнської теології історії, рецепційованої з «Півдня», українська історіософія після своєї поступової переорієнтації на «Захід» у XVI–XIX ст. постійно використовувала запозичені звідти здобутки для коригування свого первинного консервативного (на той момент) базиса, внаслідок чого в класичний період свого

розвитку з кінця XIX ст. вона набула достатньої (хоча остаточно так і недовершеної) системної досконалості, щоб розпочати коригувати західні філософсько-історичні концепції, відповідно до завдання створити самостійну та самобутню українську історію.

3. Упродовж усього періоду існування української філософської культури здійснюється *повне ідейне обернення української історіософії*. Вона розпочинається із вивищення історії рідної «землі» в сакральній історії в давньоруській літературі XI ст., досягає ідейного завершення в «україноцентричних» мотивах радикально налаштованих речників модерної української історіософії в діаспорі, а на межі XX–XXI ст. порушує питання про рівнозначну інтеграцію в такий спосіб скомпонованої української національної історії до світової цивілізації.

Таким чином, *ідейна еволюція* української історіософії збігається в напрямі з *логікою* становлення філософії історії: від античної емпіричної історіографії до класичної системи Г. Гегеля на основі повної тотожності логічного й історичного з подальшою її структурно-епістемологічною диференціацією до конгломерату культурно-, антропологічно-, інтелектуально-, соціально- зорієнтованих «мікроісторій».

4. Функціонування історіософії в українській культурі здійснювалося в стані перманентного коливання *на відносно тому ж* самому науковому рівні: *вже не міфології, ще не філософії історії*. Позаяк мала таки місце тенденція до зростання сайєнтифікаційного рівня української історіософії: *від зовнішньої теології* (в киеворуський період) *до внутрішньої телеології* в романтичній історіософії I половини XIX ст., вона знівельовувалася постійною протестністю щодо зовнішніх рецесій, а не рефлексивністю щодо власних засновків.

5. Як субстанційна ознака української історіософії, своєрідний «модус вієнді», спосіб буття, в українській культурі була названа її *поліморфність*. Українська історіософія одночасно виявляла себе в ряді історичних типів (від давньоруської до сучасної), загальних форм (світська/релігійна, академічна/художня), а також особистісних варіантів. Співвідношення між різними типами, формами й видами української історіософії ми вважаємо незмінно відносинами органічної компліментарності.

6. Своєрідною «вісью» авторської концепції української історіософії постав її ідейний вимір. Кожен із етапів її розвитку означав набуття історіософією нової змістовної якості щодо української самостійності й самобутності завдяки поліпшенню теоретико-методологічного інструментарію. Християнська історіософія Київської Русі порушила питання про самобутність історії Руської землі у священній історії людства,

запропонувавши кілька надалі впливових історіософських конструкцій для його вирішення: «Київ — другий Єрусалим», «Яфетична генеалогія», «Андріївська легенда». Вона виявилася самобутньою в уявленнях про те, саме Київ має здійснити величну місіонерську функцію *покласти край* евангелізації світу.

Історіософія доби Відродження та раннього бароко продовжувала замислюватися над етнополітичною і культурно-конфесійною самобутністю «Русі». Через свою зорієнтованість на декілька політичних центрів тяжіння (Річ Посполита, Московське царство) вона функціонувала одночасно в трьох альтернативних підходах: князівсько-династійному, релігійно-православному й козацько-старшинському. Перший обстоював принцип династійної спадкоємності від давньоруських князів влади над «руськими землями» для певних аристократичних Домів. Другий наполягав на необхідності відродження їх духовної ексклюзивності, а заразом і політичної самовладності як «другого Єрусалима» з особливою релігійною місією. Усе більшої значимості почав набувати козацько-старшинський підхід обґрунтування в обмін на військову службу короні Речі Посполитої військово-політичного й земельного імунітету для частини української етнічної території, а також соціальних привілеїв для її населення.

В історіософії другої половини XVII — початку XIX ст. були відпрацьовані основні етапи самостійності політичної історії. Проте зберігався суттєвий розрив між двома лініями, які визначаємо як «україномалоросійську» (від «Літопису» С. Величка до «Історії русів» і компілятивної «Історії Малоросії» М. Маркевича) та «великоросійську» (від Літопису Самовидця до «Історії Малої Росії» Д. Бантиша-Каменського). Цей розрив утворювала різниця в поглядах щодо ступеня відрубності української історії — від ідеї «повернення» Росії її «єдиновірної» частини до твердження про «українське самодержавство», добровільність возз'єднання з Московією та рівноправність партнерства з нею.

Романтична історіософія першої половини XIX ст. наголошувала на духовній спадкоємності минулого й теперішнього українського народу, уособлений у специфіці його «духу» й укоріненій в антеїстичних властивостях української землі. Класична українська історіософія 1880–1920-х рр. лише підмурувала самостійність цієї історії соціально-економічною тяглістю в «сучасному» на той момент позитивістському, дещо згодом — історико-соціологічному дусі, вийшла за соціальні обмеження попередніх історіософій щодо суб'єктів історичного поступу, нарешті, інтегрувала два полюси «тяжіння» — «руський» та «український» — як послідовні ланки єдиної історії України-Руси.

«Модерна» історіософія здійснила спробу метадискурсивного піднесення української історіософії до рівня філософії всесвітньої історії. Вона характеризувалася намаганнями обґрунтувати закономірність

колообігової моделі історії, а отже — можливість повернення до самостійного політичного життя через звернення до духовних та елітарних традицій предків. Сучасній історіософії 1990–2000-х рр. залишається переосмислення наявних історіософських концепцій відповідно до новітніх теоретико-методологічних орієнтацій, зокрема позбавлення «націоцентризму», надмірної соціально-класової зорієнтованості, зайвої модернізації багатьох прояснень.

7. Незважаючи на наявність загальної ідейної перспективи та граничних меж системного становлення, слід констатувати *полілінійність шляхів еволюції української історіософії*. Наприклад, класична історіософія України-Руси об'єднала «україномалоросійський» та «великоросійський» підходи до форм, виявів і тривалості самостійництва всього українського, які ідейно протистояли один одному в XVII — середині XIX ст. На початку XX ст. як альтернатива світським версіям української історії постала окрема релігійна історіософія Національної Церкви Українського народу (В. Липківський, І. Огієнко, І. Власовський, А. Шептицький).

8. Безперечно плідним є доповнення історіософського підходу до української культури концепцією «національно-культурної пам'яті». Саме поняття є певним новоутворенням для позначення більшої навантаженості загальнокультурних топосів значенням національної ідентичності. На наш погляд, національно-культурна пам'ять скомпенсувала нестачу в українській культурі писемної історичної традиції не тільки безпосередньо у своїх надчислених топосах і місцях пам'яті. Вона стала тією силою, яка вплинула на конфігурацію історичного пізнання в Україні, покликавши до життя історіософський «україоцентризм», суб'єктивізм і еkleктизм. Зі свого боку, еволюція української історіософії забезпечувала акумуляцію, формалізацію й модернізацію вмісту національно-культурної пам'яті разом із розширенням її просторово-часових об'єктів.

Необхідність у встановленні ландшафту національно-культурної пам'яті, засобів її актуалізації й одночасно — способів протистояння стратегіям її привласнення; загалом розроблення моделі взаємодатковості між українською історіософією та національно-культурною пам'яттю визначаємо як головне завдання для подальшого дослідження.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Аникеев, И. А. Историческая информатика в России и за рубежом [Текст] / И. А. Аникеев, В. Ф. Покозов // Новая и новейшая история. — 2002. — № 1. — С. 6–17.
2. Анкерсмит, Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры [Текст]: пер. с англ. / Ф. Анкерсмит. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 496 с.
3. Анонім. Житіє Ольги [Текст] // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. 14 кн. — К.: Дніпро, 2001. — Т. 1 : X–XV ст. — С. 412–420.
4. Антология педагогической мысли Украинской ССР [Текст] / сост. Н. П. Калениченко. — М.: Педагогика, 1988. — 640 с.
5. Антонович, В. Автобіографічні записки. Уривки [Текст] / В. Антонович // Київська старовина. — 1994. — № 4. — С. 100–106.
6. Арнаутова, Ю. Е. Образ истории и историческое сознание в латинской историографии X–XIII ст. [Текст] / Ю. Е. Арнаутова // История и память. Историческая культура Европы до начала Нового времени / под ред. Л. П. Репиной. — М.: Кругъ, 2006. — С. 277–307.
7. Арнаутова, Ю. Е. Мемогія: «тотальний соціальний феномен» и объект исследования [Текст] / Ю. Е. Арнаутова // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / под ред. Л. П. Репиной. — М.: Кругъ, 2003. — С. 19–37.
8. Арон, Р. Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності [Текст] : пер. з фр. / Р. Арон. — К.: Український центр духовної культури, 2005. — 580 с.
9. Ассман, Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности [Текст] : пер. с нем. / Я. Ассман. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 363 с.

10. Астаф'єв, А. Художня історіософія: від Миколи Костомарова до Євгена Маланюка [Текст] / А. Астаф'єв // Слово і час. — 1997. — № 2. — С. 6–13.
11. Атаманенко, А. Наративні джерела та історична література в творчості Д. М. Бантиша-Каменського [Текст] / А. Атаманенко // Осягнення історії: зб. наук. пр. на пошану проф. М. П. Ковальського з нагоди 70-річчя. — Острог; Нью-Йорк, 1999. — С. 119–136.
12. Багалей, Д. И. Русская история [Текст] / Д. И. Багалей. — Т. 1. : Княжеская Русь (до Иоанна III). — М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1914. — 513 с.
13. Багалій, Д. Перша спроба начерку історії України [Текст] / Д. І. Багалій // Червоний шлях. — 1923. — № 9. — С. 145–161.
14. Багалій, Д. І. Автобіографія. 50 літ на стороні української культури [Текст] / Д. І. Багалій. — Х.: Прапор, 2002. — 192 с.
15. Багалій, Д. І. Історіографічний вступ [до «Нарису історії України на соціально-економічному ґрунті»] [Текст] / Д. І. Багалій // Вибрані праці. У 6 т. — Х.: Золоті сторінки, 2001. — Т. 2 : Джерелознавство та історіографія історії України. — С. 203–335.
16. Багалій, Д. І. Нарис української історіографії. Літописи. Джерелознавство [Текст] / Д. І. Багалій // Вибрані праці. У 6 т. — Х.: Золоті сторінки, 2001. — Т. 2.: Джерелознавство та історіографія історії України. — С. 29–202.
17. Багалій, Д. І. Нариси української історіографії за доби феудалізму й доби капіталізму [Текст] / Д. І. Багалій // Вибрані праці. У 6 т. — Х.: Золоті сторінки, 2001. — Т. 2 : Джерелознавство та історіографія історії України. — С. 336–574.
18. Бантиш-Каменский, Д. Н. История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетьманства [Текст] / Д. Н. Бантиш-Каменский. — К.: Час, 1993. — 656 с.
19. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма [Текст] / Н. А. Бердяев. — М.: Наука, 1990. — 222 с.
20. Бердяев, Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы [Текст] / Н. А. Бердяев. — М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. — 83 с.
21. Бердяев, Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация [Текст] / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Царство Духа и Царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 164–287.
22. Бердяев, Н. А. Русская идея [Текст] / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Русская идея. — М.: АСТ-Х.: Фолио, 2002. — С. 11–248.

23. Бердяев, Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности [Текст] / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Судьба России — М.: Эксмо; Х.: Фолио, 2000. — С. 265–476.
24. Березинець, В. В. Історіософія Михайла Грушевського : автореф. дис.... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. В. Березинець. — К.: Київ. нац. ун-т м. Тараса Шевченка, 1996. — 20 с.
25. Бессмертный, Ю. Л. Это странное, странное прошлое ... [Текст] / Ю. Л. Бессмертный // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / под ред. Л. П. Репиной, В. И. Уколовой. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — Вып. 3. — С. 34–46.
26. Бибииков, М. В. XX Международный конгресс исторических наук [Текст] / М. В. Бибииков, В. А. Тишков, В. К. Волков // Новая и новейшая история. — 2006. — № 1. — С. 3–11.
27. Білас, Л. В'ячеслав Липинський — історик [Текст] / Л. Білас // Липинський В. Твори. Архів. Студії / за заг. ред. Я. Пеленського. — Студії. Том. 1. В'ячеслав Липинський. Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна. — К.—Філадельфія, 1994. — С. 30–41.
28. Богомолов, О. Ісламська ідентичність в Україні [Текст] / О. Богомолов, С. Данилов, І. Семиволос, Г. Яворська. — К.: AMES, 2005. — 130 с.
29. Бойко, Ю. Вибране [Текст] / Ю. Бойко. — Мюнхен: Наклад. авт., 1981. — Т.1. — 312 с.
30. Бойцов, М. Выживет ли Клио при глобализации [Текст] / М. Бойцов // Общественные науки и современность. — 2006. — № 1. — С. 91–108.
31. Бойченко, І. В. Філософія історії [Текст] : підруч. / І. В. Бойченко. — К.: Т-во «Знання»; КОО, 2000. — 723 с.
32. Боплан, Г. Лавассер де. Опис України... [Текст] : пер. з фр / Г. Лавассер де Боплан. — К.: Наук. думка ; Кембридж: Укр. наук. ін-т., 1990. — 252 с.
33. Брайчевський, М. Ю. Автор «Слова о полку Ігоревім» та культура Київської Русі [Текст] / М. Ю. Брайчевський / упоряд. Ю. В. Павленко. — К.: Фенікс, 2000. — 552 с.
34. Брайчевський, М. Ю. Історична думка в Київській Русі [Текст] / М. Ю. Брайчевський // Твори. У 2 т. — К.: Вид-во імені Олени Теліги, 2004. — Т. 1 : Суспільно-політичні рухи в Київській Русі. Історична думка в Київській Русі. — 720 с.

35. Бродель, Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст. У 3 т. [Текст] : пер. з фр. / Ф. Бродель— К.: Основи, 1997. — Т. 2 : Ігри обміну. — 585 с.
36. Будз, В. П. Філософія історії Михайла Грушевського : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. П. Будз. — Л.: Львів. ун-т ім. Івана Франка, 2001. — 20 с.
37. Бурдьє, П. Люди с историями, люди без историй [Электронный ресурс] / Пьер Бурдьє, Роже Шартьє // Новое литературное обозрение. — 2003. — № 60 // <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2003/60/shart.html>.
38. Вагилевич, І. [Лист] до М. Максимовича; Головацький, Я. [Лист] до М. Максимовича [Текст] / І. Вагилевич; Я. Головацький // Шашкевич М. С. Твори / М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я. Головацький. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 202–205, 309.
39. Вайнштейн, О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX–XX вв. [Текст] / О. Л. Вайнштейн. — М.: Наука, 1979. — 270 с.
40. Васильчук, В. Німці в Україні. Історія і сучасність (друга половина XVIII — початок XIX ст.) [Текст] / В. Васильчук. — К.: Київ. нац. лінгв. ун-т, 2004. — 340 с.
41. Вейнберг, И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. [Текст] / И. П. Вейнберг. — М.: Наука, 1993. — 289 с.
42. Велика історія України [Текст] / І. Криг'якевич, М. Голубенко, Я. Пастернак, Д. Дорошенко. — Львів ; Вінніпег: Вид-во Івана Тиктора, 1948. — 967 с.
43. Величко, С. Літопис [Текст] : пер. з книжної укр. мови, вступ. стаття, комент. В. О. Шевчука / С. Величко. — Т. 1 : Сказання про війну козаків з поляками... — К.: Дніпро, 1991. — 371 с.
44. Величко, С. Літопис [Текст] : пер. з книжної укр. мови, вступ. стаття, комент. В. О. Шевчука / С. Величко. — Т. 2 : Повість літописна про малоросійські та частково інші події, зібрані і тут описані. — К.: Дніпро, 1991. — 642 с.
45. Верменич, Я. Теоретико-методологічні проблеми історичної регіоналістики в Україні [Текст] / Я. Верменич. — К.: Інститут історії України НАНУ, 2003. — 516 с.

46. Вернадский, В. И. Украинский вопрос и русское общество [Текст] / В. И. Вернадский // Дружба народов. — 1990. — №3. — С. 248–253.
47. Вернадский, Г. В. Русская историография [Текст] / Г. В. Вернадский. — М.: Аграф, 1998. — 447 с.
48. Видатні постаті в історії України (IX–XIX ст.): короткі біографічні нариси. Історичні та художні портрети [Текст] : довід. вид. / В. І. Гусев (кер. кол. авт.). — К.: Вища шк., 2002. — 359 с.
49. Вико, Дж. Основания новой науки обобщей природенаций [Текст] : пер. с ит. / Дж. Вико. пер. с ит. — Л.: Худлит, 1940. — 456с.
50. Винар, Л. Силуети епох. Дмитро Вишневецький, Михайло Грушевський. Історичні розвідки [Текст] / Л. Винар. — Дрогобич: Відродження, 1992. — 181 с.
51. Власовський, І. Нарис історії Української Православної Церкви. У 4 т. 5 кн. [Текст] / І. Власовський. — К.: Либідь, 1996.
52. Водотика, С. Історія Херсонщини [Текст] : навч. посібник / С. Водотика, Є. Сінкевич. — Херсон: Айлант, 2003. — 202 с.
53. Вольтер. История Карла XII, короля Швеции, и Петра Великого, императора России [Текст] : пер. с фр. / Ж. Ф. М. Аруэ Вольтер. — СПб: Лимбус-Пресс, 1999. — 298 с.
54. Галицько-Волинський літопис. Дослідження. Текст. Коментар [Текст] / за ред. Чл.-кор. НАНУ України М. Ф. Котляра. — К.: Наук. думка, 2002. — 400 с.
55. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории [Текст] : пер с нем. / Г. В. Ф. Гегель. — СПб: Наука, 2000. — 480 с.
56. Гердер, И. Идеи к философии истории человечества [Текст] : пер. с нем. / И. Гердер. — М.: Наука, 1977. — 703 с.
57. Герої та знаменитості в українській культурі [Текст] / ред.-упоряд. О. Гриценко. — К.: УІЦД, 1999. — 352 с.
58. Гоголь Н. В. Собр. соч. В 9 т. [Текст] / Н. В. Гоголь. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 9 : Письма. — 781 с.
59. Гоголь, Н. В. [Материалы по истории Украины]. [1.] Объявление об издании истории Малороссии [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 7 : Юношеские опыты. — С. 149.

60. Гоголь, Н. В. Взгляд на составление Малороссии [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 7 : Юношеские опыты. — С. 152–160.
61. Гоголь, Н. В. О малороссийских песнях [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 7 : Юношеские опыты. — С. 161–167.
62. Гоголь, Н. В. О преподавании всеобщей истории [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 6 : Духовная проза. Критика. Публицистика. — С. 258–270.
63. Гоголь, Н. В. Списки книг [Список книг по всеобщей истории] [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 8 : Исторические наброски. Заметки о русском быте. Словари, записные книжки. Выписки из творений святых отцов. — С. 328–329.
64. Гоголь, Н. В. Шлецер, Миллер, Гердер [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 7 : Юношеские опыты. — С. 303–307.
65. Горський, В. С. Про співвідношення історико-філософського та історіософського українознавства (Бесіда на філософській кухні) [Текст] / В. С. Горський, К. В. Кислюк // Мандрівець. — 2006. — №2 (61). — С. 9–13.
66. Горський, В. С. Історія української філософії [Текст] : підруч. / В. С. Горський, К. В. Кислюк. — К.: Либідь, 2004. — 488 с.
67. Грабович, Г. До історії української літератури. Дослідження. Ессе. Полеміка [Текст] / Г. Грабович. — К.: Основи, 1997. — 604 с.
68. Грабович, Г. Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета [Текст] / Г. Грабович. — К.: Рад. письменник, 1991. — 210 с.
69. Грицак, Я. Й. Нарис історії України: Формування модерної української нації XIX–XX ст. [Текст] : навч. посібник / Я. Й. Грицак. — К.: Генеза, 1996. — 360 с.
70. Гриценко, О. А. «Своя мудрість»: Національні міфології та «громадянська релігія» в Україні [Текст] / О. А. Гриценко. — К.: УЦКД, 1998. — 184 с.
71. Грушевський М. С. [Рецензії на праці представників «соціологічної школи»] // Україна. — 1924. — Кн. 1–2; № 4. — С. 146–153.
72. Грушевський, М. С. «Малі діла» [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У50т. — Л., 2005. — Т. 2 : сер. «Суспільно-політичні твори (1894—1907)». — С. 287–294.

73. Грушевський, М. «Малоросійські пісні» Михайла Максимовича і їх роль в розвитку українознавства [Текст] / М. С. Грушевський // Народна творчість та етнографія. — 1996. — № 5–6. — С. 27–39.
74. Грушевський, М. С. Всесвітня історія в короткім оглядію. В 6 ч [Текст] / М. С. Грушевський. — К.: Українознавство, 1996. — Ч. 1. — 288 с.
75. Грушевський, М. С. Вступний виклад з давньої історії Русі, виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р. [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У 50 т. — Л.: Світ, 2002. — Т. 1 : сер. «Суспільно-політичні твори (1894—1907)». — С. 65–74.
76. Грушевський, М. С. До рецензії д. Липинського [Текст] // Твори. У 50 т. / М. С. Грушевський. — Л.: Світ, 2005. — Т. 2 : сер. «Суспільно-політичні твори (1894—1907)». — С. 370–374.
77. Грушевський, М. С. Замість новорічної [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У 50 т. — Л.: Світ, 2005. — Т. 2 : сер. «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». — С. 168–175.
78. Грушевський, М. С. Звичайна схема «руської історії» й справа раціонального укладу історії східного слов'янства [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У 50 т. — Л.: Світ, 2002. — Т. 1 : сер. «Суспільно-політичні твори (1894—1907)». — С. 75–82.
79. Грушевський, М. С. Історія й її соціально-виховуюче значення [Текст] / М. С. Грушевський // Грушевський М. С. На порозі Нової України. Гадки і мрії. — К.: Наук. думка, 1991. — С. 55–70.
80. Грушевський, М. С. Історія України-Руси. Вступні замітки [Текст] / М. С. Грушевський // Грушевський, М. С. Історія України-Руси. В 11 т. 12 кн. — К.: Наук. думка, 1991. — Т. 1. — С. 1–20.
81. Грушевський, М. С. На Новий рік [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У 50 т. — Л.: Світ, 2005. — Т. 2 : сер. «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». — С. 95–105.
82. Грушевський, М. С. Очерк истории украинского народа [Текст] / М. С. Грушевський. — К.: Лыбидь, 1990. — 400 с.
83. Грушевський, М. С. Українська історіографія і Микола Костомаров [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У 50 т. — Л.: Світ, 2005. — Т. 2 : сер. «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». — С. 397–411.
84. Грушевський, М. С. Хмельницький і хмельниччина. Історичний ескіз [Текст] / М. С. Грушевський // Твори. У 50 т. — Л.: Світ, 2004. — Т. 6 : сер. «Історичні студії та розвідки (1895—1900)». — С. 466–489.

85. Грушевський, М. Спомини [Текст] / М. С. Грушевський // Київ. — 1988— № 12. — С. 116–139 ; 1992 — № 3 — С. 130–142.
86. Гунчак, Т. Вступне слово наукового редактора [Текст] / Т. Гунчак // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. 14 кн. — К.: Дніпро, 2001. — Т. 1 : X–XV ст. — С. 7–11.
87. Густинський літопис [Текст] / [М. П. Лосицький] // Збірник козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки. — К.: Дніпро, 2006. — С. 5–191.
88. Данилевский, И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) [Текст] : курс лекцій / И. Н. Данилевский. — М.: Аспект-пресс, 1999. — 399 с.
89. Данто, А. Аналитическая философия истории [Текст] : пер. с англ. / А. Данто. — М.: Идея-Пресс, 2002. — 289 с.
90. Дашкевич Я. Дорогами української Кліо [Текст] / Я. Дашкевич // Пам'ять століть.— 1996. — № 3. — С. 2–9.
91. Дашкевич, Я. Р. Україна вчора і нині: Нариси, виступи, есе. До II Міжнародного конгресу українців. Львів, серпень 1993 р. — К.: Ін-т української археографії, 1993. — 192 с.
92. Диакон, Лев. История [Текст] : пер. с греч. / Лев Диакон. — М.: Наука, 1988. — 239 с.
93. Донцов, Д. Дух нашої давнини [Текст] / Д. Донцов. — 2-ге вид. — Дрогобич: Відродження, 1991. — 341 с.
94. Донцов, Д. Націоналізм [Текст] / Д. Донцов // Твори. — Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці. — Л.: Кальварія, 2001. — С. 243–425.
95. Донцов, Д. Підстави нашої політики [Текст] / Д. Донцов // Твори. — Т. 1: Геополітичні та ідеологічні праці. — Л.: Кальварія, 2001. — С. 91–242.
96. Дорошенко Д. Розвиток науки українознавства у XIX — на початку XX ст. та її дослідження [Текст] / Д. Дорошенко // Українознавство : хрестоматія-посібник. У 2 кн. / упоряд. В. С. Крисаченко. — К.: Либідь, 1997. — Кн. 2. — С. 288–313.
97. Дорошенко, Д. І. Гетьман Петро Дорошенко. Огляд його життя і політичної діяльності [Текст] / Д. І. Дорошенко. — Нью-Йорк: Видання УВАН у США, 1985. — 712 с.
98. Дорошенко, Д. І. Мої спомини про давнє минуле (1901–1914) [Текст] / Д. І. Дорошенко. — Вінніпег ; Манітоба: Видав. спілка «Тризуб», 1949. — 167 с.

99. Дорошенко, Д. І. Огляд української історіографії. Державна школа: Історія. Політологія. Право [Текст] / Д. І. Дорошенко. — К.: Вид-во «Українознавство», 1996. — 255 с.
100. Дорошенко, Д. І. Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу [Текст] / Д. І. Дорошенко. — Берлін: Б/В, 1940. — 69 с.
101. Доценко, О. Інформаційні технології в дослідженнях соціально-економічної історії в сучасній російській історіографії [Текст] / О. Доценко // Історія та історіографія в Європі. — К., 2003. — Вип. 1–2. — С. 220–226.
102. Драгоманов, М. П. «Передне слово» [До «Громади» 1878 р.] [Текст] / М. П. Драгоманов // Вибране. «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». — К.: Либідь, 1991. — С. 276–326.
103. Драгоманов, М. П. Автобиографическая заметка [Текст] / М. П. Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці. У 2 т. / М. П. Драгоманов. — К.: Наук. думка, 1970. — Т. 1. — С. 39–68.
104. Драгоманов, М. П. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова [Текст] / М. П. Драгоманов // Вибране. «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». — К.: Либідь, 1991. — С. 46–59.
105. Драгоманов, М. П. Листи на Наддніпрянську Україну [Текст] / М. П. Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці. У 2 т. — К.: Наук. думка, 1970. — Т. 1. — С. 428–482.
106. Драгоманов, М. П. Література російська, великоруська, українська і галицька [Текст] / М. П. Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці. У 2 т. / М. П. Драгоманов. — К.: Наук. думка, 1970. — Т. 1. — С. 80–121.
107. Драгоманов, М. П. Чудацькі думки про українську національну справу [Текст] / М. П. Драгоманов // Вибране. «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». — К.: Либідь, 1991. — С. 461–555.
108. Драгоманов, М. П. Шевченко, українофіли й соціалізм [Текст] / М. П. Драгоманов // Вибране. «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». — К.: Либідь, 1991. — С. 327–429.
109. Древняя Русь в свете зарубежных источников [Текст] : учеб. пособие для студентов вузов / под ред. Е. А. Мельниковой. — М.: Изд. корпорация «Логос», 2000. — 608 с.
110. Дэвис, Н. З. Дамы на обочине. Три женских портрета XVII ст. [Текст] : пер. с англ. / Н. З. Дэвис. — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 391 с.

111. Енгель Й.-Х. Історія України та українських козаків [Текст] / Й.-Х. Енгель // Схід–Захід. Історико-культурологічний збірник / упоряд. В. В. Кравченко. — Х.: Майдан, 1993. — Вип. 1. — С. 241–262.
112. Енциклопедія українознавства: словникова частина. В 11 т. [Текст] / гол. ред. В. Кубійович. — К.: Глобус, 1996. — Т. 3. — 1200 с.
113. Ефименко А. И. История украинского народа [Текст] / А. Ефименко. — К.: Лыбидь, 1990. — 512 с.
114. Житие Александра Невского [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 5: XIII в. — СПб: Наука, 2000. — С. 358–369.
115. Забужко, О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу [Текст] / О. Забужко. — К.: Абрис, 1997. — 144 с.
116. Забужко, О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період [Текст] / О. Забужко. — К.: Наук. думка, 1992. — 117 с.
117. Завгородній, Ю. Київ, Україна і буддизм: до історії контактів (XVII —початок XX століття) [Текст] / Ю. Завгородній // Всесвіт. — 2001. — № 9–10. — С. 185–195.
118. Завіщання Блаженнішого Патріярха Йосифа [Текст] / Йосиф, патріарх. — Вінніпег, 1984. — 24 с.
119. Зайцева, Н. В. Историсофия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Н. В. Зайцева. — Самара: Самарский гос. ун-т, 2005. — 21 с.
120. Зашкільняк, Л. Методологія історії. Від давнини до сучасності [Текст] / Л. Зашкільняк. — Л.: Вид-во Львів. нац. ун-та, 1999. — 133 с.
121. Зверева, Г. «Наше прошлое»: конструирование культурной памяти в учебниках российской истории [Электронный ресурс] / Г. Зверева // Новое литературное обозрение. — 2005. — № 74 (4) // <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2005/74/shart.html>.
122. Зверева, Г. И. Цивилизационная специфика России: дискурсный анализ новой «историсофии» [Текст] / Г. И. Зверева // Общественные науки и современность. — 2003. — № 4. — С. 98–112.
123. Зеньковский, В. В. История русской философии [Текст] / В. В. Зеньковский. — М.: Эксмо ; Х.: Фолио, 2001. — 896 с.
124. Зіньківський, Т. Молода Україна, її становище і шлях [Текст] / Т. Зіньківський // Писання Трохима Зіньківського. — Л.: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1896. — Кн. 2. — С. 81–120.

125. Зіньківський, Т. Національне питання в Росії [Текст] / Т. Зіньківський // Писання Трохима Зіньківського. — Л.: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1896. — Кн. 2. — С. 1–38.
126. Зіньківський, Т. Тарас Шевченко в світлі європейської критики [Текст] / Т. Зіньківський // Писання Трохима Зіньківського. — Л.: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1896. — Кн. 2. — С. 39–80.
127. Зіньківський, Т. Фихте старший. Дрібні дописи [Текст] / Т. Зіньківський // Писання Трохима Зіньківського. — Л.: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1896. — Кн. 2. — С. 289–309.
128. Зякун, А. І. Навчальна література з історії кінця 80–90-х рр. XX ст.: історіографічний аналіз : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / А. І. Зякун. — К.: Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2002. — 20 с.
129. Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати [Текст] / Иларион, митрополит // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 1 : XI–XII вв. — СПб: Наука, 2000. — С. 26–61.
130. Ильин, И. А. О России [Текст] / И. А. Ильин // Русская идея: сб. пр-ний русских мыслителей / сост. Е. А. Васильев. — М.: Айрис-пресс, 2002. — С. 415–448.
131. История Востока [Текст]. — Т. 1 : Восток в древности. — М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — 688 с.
132. История и социальные науки: поворотный момент? [Текст] // Анналы на рубеже веков : антология. — М.: XXI век : Согласие, 2002. — С. 11–14.
133. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. — М.: ИВИ РАН, 1996. — 255 с.
134. История Украинской ССР [Текст]. В 10 т. — К.: Наук. думка, 1982. — Т. 2: Развитие феодализма. Нарастание антифеодальной и освободительной борьбы (вторая половина XVII — первая половина XVIII ст.). — 591 с.
135. Из статті М. Максимовича «О стихотворениях червонорусских» [Текст] / М. Максимович // «Русалка Дністрова» : документи і матеріали. — К., 1989. — С. 193–196.
136. Ісаєвич Я. Сторінки історії Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ [Текст] / Я. Ісаєвич // Український історичний журнал. — 2002. — № 4. — С. 3–26.
137. Историософия [Текст] // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. — Москва ; Бишкек ; Екатеринбург, 1996. — С. 240–246.

138. Исторична міфологія в сучасній українській культурі. Матеріали досліджень [Текст]. Ч. 1–2. — К.: Стило, 1998. — 114 с.
139. Історія русів [Текст] : укр. пер. І. Драча. — 2-ге вид. — К.: Веселка, 2003. — 366 с.
140. Історія України: нове бачення: навч. посібник [Текст] / під ред. В. А. Смоля. — 2-ге вид., доп. і перероб. — К.: Альтернативи, 2000. — 464 с.
141. Казанская история [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 10 : XVI ст. — СПб: Наука, 2000. — С. 252–509.
142. Капелер, А. Україна в німецькомовній історіографії [Текст] / А. Капелер // Сучасність. — 1996. — № 12. — С. 78–85.
143. Карамзин, Н. М. История государства Российского. В 12 т. [Текст] / Н. М. Кармазин. — Кн. 1. Т. 1–2. — М.: Моск. рабочий, Слог, 1993. — 366 с.
144. Кареев, Н. А. О духе русской науки [Текст] / Н. А. Кареев // Русская идея; сост. и авт. вступ. статьи М. А. Маслин. — М.: Республика, 1992. — С. 172–185.
145. Кареев, Н. И. Основные вопросы философии истории. Ч. 1. Сущность и задача философии истории [Текст] / Н. И. Кареев. — 2-е перераб. изд. — СПб: Изд-ние Л. Ф. Пантелеева, 1887. — 346 с.
146. Карсавин, Л. П. Россия и евреи [Текст] / Л. П. Карсавин // Малые сочинения. — СПб: Алетейя, 1994. — С. 447–469.
147. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура [Текст] : пер. с англ. / М. Кастельс. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.
148. Киево-Печерский патерик [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 4 : XII в. — СПб: Наука, 2000. — С. 296–489.
149. [Київський літопис] [Текст] // Літопис руський. — К.: Дніпро, 1989. — С. 178–367.
150. Киннам, Иоанн. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) [Текст] / Иоанн Киннам. — СПб: Тип. Григория Трусова, 1859. — 363 с.
151. Кистяковский, Б. А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права [Текст] / Б. А. Кистяковский // Кистяковский Б. А. Философия и социология права. — СПб: РХГИ, 1999. — С. 7–416.

152. Кінан, Е. Російські історичні міфи [Електронний ресурс] : пер. з англ. / Е. Кінан. — К., 2001 // <http://www.litopys.org.ua/keenan/keen.htm>.
153. Кістяківський, Б. О. Українці і російське суспільство [Текст] / Б. О. Кістяківський // Філософ. і соціол. думка. — 1992. — №1. — С. 132–135.
154. Кіян, О. Історіософія Володимира Антоновича [Текст] / О. Кіян // Філософська думка. — 2006. — № 3. — С. 108–133.
155. Когут, З. Зустріч з Росією. Культурні тенденції та політичні погляди в ранньоновітній Україні [Текст] / З. Когут // Сучасність. — 1996. — № 9. — С. 67–76.
156. Колесник, І. І. Українська історіографія (XVIII — початок XX ст.) [Текст] / І. І. Колесник. — К.: Генеза, 2000. — 356 с.
157. Колесник, І. Українська культура та історіографія: історія ментальностей [Текст] / І. Колесник // Український історичний журнал. — 2002. — № 1. — С. 26–37.
158. Колесников, К. М. Українська історична думка та історіософія на рубежі XIX–XX ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / К. М. Колесников. — Дніпропетр. держ. ун-т. — Дніпропетровськ, 1999. — 18 с.
159. Колодний, А. М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан [Текст] / А. М. Колодний, Л. О. Филипович. — Л.: Логос, 1996. — 183 с.
160. Комнина, Анна. Алексиада [Текст] : пер. с греч. / Анна Комнина. — СПб: Алетейя, 1996. — 704 с.
161. Костомаров Н. И. Воспоминание о двух малярах [Текст] / Н. И. Костомаров // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. — К.: Либідь, 1994. — С. 298–313.
162. Костомаров, М. Про відношення історії до географії та етнографії [Текст] / М. Костомаров // Народна творчість та етнографія. — 1996. — № 4. — 33–42.
163. Костомаров, Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии [Текст] / Н. И. Костомаров // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. — К.: Либідь, 1994. — С. 44–200.
164. Костомаров, Н. И. Письмо к издателю «Колокола» [Текст] / Н. И. Костомаров // Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. з увагами М. Драгоманова. — Женева: Печатня «Громади», 1883. — Ч. 1. Розд. 1. — 13 с.

165. Коцур, В. П. Історіографія історії України [Текст] : курс лекцій / В. П. Коцур, А. П. Коцур. — Чернівці: Золоті литаври, 1999. — 520 с.
166. Кравченко, В. В. Д. И. Багалей: научная и общественно-политическая деятельность [Текст] / В. В. Кравченко. — Х.: Изд-во «Основа» при ХГУ, 1990. — 176 с.
167. Кравченко, В. В. Нариси з української історіографії епохи національного Відродження (др. пол. XVIII — сер. XIX ст.) [Текст] / В. В. Кравченко. — Х.: Основа, 1996. — 296 с.
168. Кралуок, П. М. Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській суспільній думці XVI — першої половини XVII ст.: автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 09.00.11 / П. М. Кралуок. — К.: Ін-т філософії НАНУ, 1998. — 28 с.
169. Красова, А. А. Очерки ассирийского историописания XIV–VII вв. до н.э. [Электронный ресурс] / А. А. Красова // <http://www.worldhist.ru/science/project/H&T.Material/2006/Krasova.text.rtf>.
170. Краткая Киевская летопись. От начала земли Русской до 1516 года (Уривки) [Текст] // Українська література XIV–XVI ст. — К.: Наук. думка, 1988. — С. 85–87.
171. Кремень, В. Г. Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду) [Текст] / В. Г. Кремень, Д. В. Табачник, В. М. Ткаченко. — К.: «ARC-UKRAINE», 1996. — 793 с.
172. Крман, Д. Подорожній щоденник (Itinerarium 1708–1709) [Електронний ресурс] / Д. Крман. — К., 1999 // <http://www.litopys.org.ua/krm/krm.htm>.
173. Кроненберг, И. Минерва. Ч. 1. [Текст] / И. Кроненберг // Кроненберг И. Отрывки. — Х., 1835. — С. 231–285.
174. Кроче, Б. Теория и история историографии [Текст] : пер. с ит. / Б. Кроче. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 192 с.
175. Крупницький, Б. Гетьман Пилип Орлик [Текст] / Б. Крупницький. — Мюнхен: Дніпрова хвиля, 1956. — 78 с.
176. Крупницький, Б. Гетьман Данило Апостол і його доба [Текст] / Б. Крупницький. — Авгсбург: Тов-во прихильників УВАН, 1948. — 192 с.
177. Крупницький, Б. Основні проблеми історії України [Текст] / Б. Крупницький. — Мюнхен: Український Вільний Університет, 1955. — 217 с.

178. Крупницький, Б. Українська історична наука під Советами (1920–1950) [Текст] / Б. Крупницький. — Мюнхен: Інститут для вивчення ССРСР, 1957. — 121 с.
179. Крупницький, Б. Теорія III Риму і шляхи російської історіографії [Текст] / Б. Крупницький. — Мюнхен, 1952. — 29 с.
180. Кулиш, П. А. История воссоединения Руси: В 3 т. [Текст] / П. А. Кулиш. — СПб.: Издание тов-ва «Общественная польза», 1874. — Т. 2 : От начала столетней казацко-шляхетской войны до восстановления в Киеве Православной иерархии в 1620 г. — 456 с.
181. Куліш, П. О. Життя Куліша [Текст] / П. О. Куліш // Твори. В 2 т. — 2-ге вид. — К.: Наук. думка, 1998. — Т. 1 : Прозові твори. Переспіви та переклади. — С. 234–264.
182. Куліш, П. О. Історичне оповідання [Текст] / П. О. Куліш // Твори. В 2 т. — 2-ге вид. — К.: Наук. думка, 1998. — Т. 1 : Прозові твори. Переспіви та переклади. — С. 359–381.
183. Куліш, П. Лист до І. Пулюя [10 березня 1879 року] [Текст] / П. Куліш // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані / ред. Ю. Луцького. — Нью-Йорк–Торонто, 1984. — С. 230–232.
184. Куліш, П. Лист до І. Пулюя [3 серпня 1878 року] [Текст] / П. Куліш // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані / ред. Ю. Луцького. — Нью-Йорк–Торонто, 1984. — С. 228–230.
185. Куліш, П. Лист до М. Карачевської-Вовківни [Текст] / П. Куліш // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані / ред. Ю. Луцького. — Нью-Йорк–Торонто, 1984. — С. 266–268.
186. Культурне будівництво в Українській РСР. 1917–1927 [Текст] : зб. документів і матеріалів. — К.: Наукова думка, 1979. — 667 с.
187. Культурне життя в Україні. Західні землі: документи і матеріали [Текст]. — К.: Наук. думка, 1995. — Т. 1 (1939–1953). — 748 с.
188. Кульчицький, С. В. Історичне місце української радянської державності [Текст] / С. В. Кульчицький — К.: Ін-т історії НАНУ, 2002. — 63 с.
189. Кульчицький, О. Риси характерології українського народу [Текст] / О. Кульчицький // Енциклопедія Українознавства. У 2 т. / під ред. В. Кубійовича, З. Кузелі. — Мюнхен ; Нью-Йорк: Вид. «Молоде життя», 1949. — Т. 1. С. 708–718.

190. Лавров, Н. Формула прогресса Н. К. Михайловского. Противники истории. Научные основы истории цивилизации [Текст] / Н. Лавров. — 2-е изд. — СПб: Тип. Н. Н. Клобукова, 1906. — 143 с.
191. Ланглуа, Ш.-В. Введение в изучение истории [Текст] : пер. с фр. / Ш.-В. Ланглуа, Ш.Сеньобос. — СПб: Тип. И. Н. Скороходова, 1898. — 275 с.
192. Ле Гофф, Ж. «Анналь» и новая историческая наука [Текст] / Ж. Ле Гофф // Споры о главном: Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». — М.: ИВИ РАН, 1993. — С. 90–94.
193. Леви, Дж. К вопросу о микроистории [Текст] / Дж. Леви // Современные методы преподавания новейшей истории: Материалы из цикла семинаров при поддержке TACIS. — М.: ИВИ РАН, 1996. — С. 167–190.
194. Легеза, С. В. Романтизм і українська історіографія: методологічний аспект: автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / С. В. Легеза. — Дніпропетровськ: Дніпропетр. держ. ун-т, 1998. — 16 с.
195. Летописные повести о походе князя Игоря. Из Ипатьевской летописи [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 4 : XII вв. — СПб: Наука, 2000. — С. 230–267.
196. Летописные повести о татаро-монгольском нашествии (из Тверской летописи) [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 5 : XIII в. — СПб: Наука, 2000. — С. 92–131.
197. Липа, Ю. Призначення України [Текст] / Ю. Липа. — 2-ге вид. — Нью-Йорк: Говерля, 1953. — 305 с.
198. Липа, Ю. Розподіл Росії [Текст] / Ю. Липа. — 2-ге справл. вид. — Нью-Йорк: Говерля, 1954. — 116 с.
199. Липинський, В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму [Текст] / В. Липинський // Липинський В. Твори. Архів. Студії / за заг. ред. Я. Пеленського. — Твори. Т. 6. Кн. 1. — К.–Філадельфія, 1995. — 470 с.
200. Липинський, В. Релігія і Церква в історії України (Передрук статей з «Америки») [Текст] / В. Липинський. — Нью-Йорк: Вид-во корпорації «Булава», 1956. — 111 с.
201. Липинський, В. Україна на переламі 1657–1659. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті [Текст] / В. Липинський. — Відень: Б/в, 1920. — 304 с.

202. Липківський, В. Відродження Церкви в Україні. 1917–1930 / В. Липківський. — Торонто: Добра книжка, 1959. — 335 с.
203. Липківський, В. Листи 1933–1937 / В. Липківський. — Лос-Анжелес: Укр. православне братство, 1980. — 149 с.
204. Лисенко, О. Друга світова війна як предмет наукових досліджень та феномен історичної пам'яті [Текст] / О. Лисенко // Український історичний журнал. — 2004. — № 5. — С. 3–16.
205. Лисяк-Рудницький, І. В обороні інтелекту [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. В 2 т. — К.: Основи, 1994. — Т. 2. — С. 381–407.
206. Лисяк-Рудницький, І. Зауваги до проблеми «історичних» та «неісторичних» націй [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. В 2 т. — К.: Основи, 1994. — Т. 1. — С. 29–40.
207. Лисяк-Рудницький, І. Напрями української політичної думки [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. В 2 т. — К.: Основи, 1994. — Т. 2. — С. 64–93.
208. Лисяк-Рудницький, І. Проблеми термінології та періодизації в українській історії [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. В 2 т. — К.: Основи, 1994. — Т. 1. — С. 41–46.
209. Лисяк-Рудницький, І. Проти Росії чи проти радянської системи? [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. В 2 т. — К.: Основи, 1994. — Т. 2. — С. 305–318.
210. Лисяк-Рудницький, І. Україна між Сходом та Заходом [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. В 2 т. — К.: Основи, 1994. — Т. 1. — С. 1–10.
211. Литвинов, В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні (ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV — початку XVII ст.) : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / В. Д. Литвинов. — К.: Ін-т філософії НАН України, 2003. — 29 с.
212. Лихачев, Д. С. Величие древнерусской литературы [Текст] / Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 1 : XI—XII вв. — СПб: Наука, 2000. — С. 7–24.
213. Лихачев, Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение [Текст] / Д. С. Лихачев. — М.: Изд-во АН СССР, 1947. — 499 с.
214. Літопис гадацького полковника Григорія Грабянки [Текст] : пер. із староукр. / Григорій Грабянка. — К.: Тов-во «Знання» України, 1992. — 192 с.

215. Літопис Самовидця [Текст]. — 2-ге випр. вид. — К.: Наук. думка, 1971. — 295 с.
216. Лосский, Н. О. История русской философии [Текст] / Н. О. Лосский. — М.: Высш. шк., 1991. — 559 с.
217. Лукиан. Как следует писать историю [Текст] : пер. с древнегреч. / Лукиан // Избранное. — М., 1962. — С. 402–424.
218. Лукомский, С. В. Собрание историческое [Текст] / С. В. Лукомский // Летопись Самовидца: По новооткрытым спискам с приложением трех малороссийских хроник / Киевская временная комиссия по разбору древних актов. — К.: Тип. К. Н. Милевского, 1878. — С. 321–372.
219. Луцький, Ю. З двох світів. Публіцистика. Естетика. Історіософія [Текст] / Ю. Луцький. — К.: Гелікон, 2002. — 393 с.
220. Максимович, М. Автобіографія [Текст] / М. Максимович // Максимович М. Київ є явився градомь великимь....: Вибрані українознавчі твори. — К.: Либідь, 1994. — С. 388–404.
221. Максимович, М. К истории малорусского языка (филологические письма к М. П. Погодину) [Текст] // Максимович М. О. Київ є явився градомь великимь ... Вибрані українознавчі твори. — К.: Либідь, 1994. — С. 345–389.
222. Максимович, М. О мнимом запустении Украины в нашествие Батыево и населении ее новопришлым народом (Письмо М.П. Погодину) [Текст] / М. Максимович // Максимович М. Ю. Київ є явився градомь великимь....: Вибрані українознавчі твори. — К.: Либідь, 1994. — С. 179–190.
223. Максимович, М. Об участии и значении Киева в общей жизни России [Текст] / М. Максимович // Вибрані твори. — К.: Либідь, 2004. — С. 28–47.
224. Максимович, М. Письма о Богдане Хмельницком [Текст] / М. Ю. Максимович // Вибрані твори. — К.: Либідь, 2004. — С. 190–257.
225. Максимович, М. Письма о князьях Острожских [Текст] / М. Максимович // Вибрані твори. — К.: Либідь, 2004. — С. 86–113.
226. Маланюк, Є. Дещо про історію [Текст] / Є. Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. — Торонто: «Гомін України», 1966. — Кн. 2. — С. 471–475.
227. Маланюк, Є. Малоросійство [Текст] / Є. Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. — Торонто: «Гомін України», 1966. — Кн. 2. — С. 229–246.

228. Маланюк, Є. Нариси з історії нашої культури [Текст] / Є. Маланюк. — К.: АТ «Обереги», 1992. — 80 с.
229. Маланюк, Є. Начерк культурного процесу [Текст] / Є. Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. — Торонто: Гомін, 1962. — Кн. 1. — С. 465–484.
230. Маркевич, М. Історія Малоросії [Текст] / М. Маркевич. — К.: Концерн «Видавничий Дім «ІнЮре», 2003. — 664 с.
231. Маркевич, Н. История Малороссии [Текст] / Н. Маркевич. — М.: Изд-ние книгопродавца О. И. Хрусталева, 1843. — Т. 5. — 166 с.
232. Марченко, І. Українська історіографія (з давніх часів до середини ХІХ ст.) [Текст] / І. Марченко. — К.: Вид-во Київ. університету, 1959. — 258 с.
233. Масненко, В. В. Історична думка в процесі розвитку національної свідомості українців (кінець ХІХ — перша третина ХХ ст.) : автореф. дис.д-ра іст. наук : 07.00.06 / В. В. Масненко. — К.: Ін-т історії України НАНУ, 2002. — 42 с.
234. Масненко, В. В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець ХІХ — перша третина ХХ ст.) [Текст] / В. В. Масненко. — К.—Черкаси: Відлуння Плюс, 2001. — 439 с.
235. Масненко, В. В. Історичні концепції М. С. Грушевського та В. К. Липинського. Методологічний і суспільно-політичний виміри української історичної думки 1920-х років [Текст] / В. В. Масненко. — К.—Черкаси: Брама ІСУЕП, 2000. — 284 с.
236. Мейер, Э. Теоретические и методологические вопросы истории: Философско-исторические исследования [Текст] : пер. с нем. / Э. Мейер. — М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1904. — 66 с.
237. Мемуары, относящиеся к истории южной Руси [Текст] : пер. с лат. / под науч. ред. В. Антоновича. — К.: Тип. Т. Г. Корчак-Новицкого, 1890. — Вып. 1. : (ХІ ст.). — 190 с.
238. Митрополит Иларион. Слово о законе и Благодати [Текст] / Иларион, митрополит // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 1 : ХІ–ХІІ вв. — СПб, 2000. — С. 26–61.
239. Мицьк Ю. А. Украинские летописи ХVІІ ст. [Текст] : учеб. пособие / Ю. А. Мицьк — Днепропетровск: Ред.-изд. отдел ДГУ, 1978. — 86 с.
240. Мірчук, І. Етнопсихологія і культура українського народу [Текст] / І. Мірчук // Народна творчість та етнографія. — 2001. — № 1–2. — С. 37–46.

241. Мірчук, П. Євген Коновалець [Текст] / П. Мірчук. — Торонто: Гомін України, 1956. — 108 с.
242. Міхновський, М. І. Самостійна Україна [Текст] / М. І. Міхновський. — К.: Діокор, 2003. — 80 с.
243. Мюллер, Й. Й. Исторична дисертація про козаків... [Текст] / Й. Й. Мюллер // Всесвіт. — 1988. — №2. — С. 131–137.
244. Найман, О. Історія євреїв в Україні [Текст] / О. Найман. — К.: Академія історії та культури євреїв України, 2003. — 496 с.
245. Наливайко, Д. С. Козацька християнська республіка. Запорозька Січ у західноєвропейських літературних пам'ятках [Текст] / Д. С. Наливайко. — К.: Дніпро, 1992. — 495 с.
246. Наливайко, Д. С. Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі XI–XVII ст. [Електронний ресурс] / Д. С. Наливайко. — К., 1998 // [http:// www. litopys.org.ua/ochyma/ochrus.htm](http://www.litopys.org.ua/ochyma/ochrus.htm).
247. Нахлік, Є. Християнський субстрат історіософії Пантелеймона Куліша [Текст] / Є. Нахлік // Філософська думка. — 1999. — № 5. — С. 102–117.
248. Націоналізм. Теорія нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — 2-ге вид. — К.: Смолоскип, 2006. — 684 с.
249. Недзельський, К. І. Історіософія релігії Івана Огієнка (митрополита Іларіона) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 — релігієзнавство / К. І. Недзельський. — К.: Ін-т філософії НАНУ, 2003. — 20 с.
250. Нора, П. Всемирное торжество памяти [Электронный ресурс] / П. Нора // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 40–41 (2–3) // [http:// www. magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html](http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html).
251. Нора, П. Между памятью и историей (Проблематика мест памяти) [Текст] : пер. с фр. / П. Нора // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. — СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. — С. 17–50.
252. Огієнко, І. Богдан Хмельницький [Текст] / І. Огієнко / упоряд., авт. передмови і коментарів М. С. Тимошик. — К.: Наша культура і наука, 2004. — 448 с.
253. Огієнко, І. Історія української літературної мови [Текст] / І. Огієнко ; упоряд., авт. передмови і коментарів М.С. Тимошик. — 2-ге вид., випр. — К.: Наша культура і наука, 2004. — 436 с.

254. Огієнко, І. Слово про Ігорів похід [Текст] / І. Огієнко / упоряд., авт. передмови і коментарів М.С. Тимошик. — К.: Наша культура і наука, 2005. — 316 с.
255. Огієнко, І. Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу [Текст] / І. Огієнко. — К.: Довіра, 1992. — 141 с.
256. Огієнко, І. Українська Церква: нариси з історії Української Православної Церкви. В 2 т. [Текст] / І. Огієнко. — К.: Україна, 1993. — Т. 1–2. — 284 с.
257. Оглоблин, О. Гетьман Іван Мазепа та його доба. Праці історико-філософської секції [Текст] / О. Оглоблин. — Нью-Йорк ; Париж ; Торонто: Видання Організації оборони чотирьох свобод України Ліги Визволення України, 1960. — 406 с.
258. Олексюк, В. До проблем доби обману мудрости [Текст] : зб. філософських студій. — Чикаго: Укр. кат. акад. об'єднання «Обнова». — 184 с.
259. Орлик, П. Вивід прав України [Текст] / П. Орлик // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. 14 кн. — К.: Дніпро, 2001. — Т. IV. Кн. 1 : Перша третина XVIII ст. — С. 241–245.
260. Орлик, П. Угода і Конституція [Текст] / П. Орлик // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. 14 кн. — К.: Дніпро, 2001. — Т. IV. Кн. 1 : Перша третина XVIII ст. — С. 201–211.
261. Павленко, Ю. В. Методологічні засади теорії цивілізаційного процесу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Ю. В. Павленко. — К.: Ін-т філософії НАНУ, 1996. — 32 с.
262. Павленко, Ю. В. Передісторія давніх русів у світовому контексті [Текст] / Ю. В. Павленко. — К.: Феникс, 1994. — 398 с.
263. Память и похвала князю русскому Владимиру [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — СПб: Наука, 2000. — Т. 1 : XI–XII вв. — С. 316–351.
264. Петров, М. Н. Лекции по всемирной истории. Пропедевтика [Текст] / М. Н. Петров. — Х.: Изд-е книжного магазина Д. Н. Полуехтова, 1888. — Т. 1 : История древнего мира. — 312 с.
265. Петров, М. Н. Новейшая национальная историография в Германии, Англии и Франции. Сравнительный историко-библиографический обзор [Текст] / М. Н. Петров. — Х.: Университетская типография, 1861. — 309 с.
266. Петров, М. Н. Отчет о занятиях адъюнкта Императорского Харьковского университета в Германии, Франции, Италии, Бельгии и Англии

- с 1 июля 1858-го — по 1 июля 1860 года [Текст] / М. Н. Петров. — Х.: Университетская типография, 1861. — 76 с.
267. Пивовар, Е. В. Теоретические проблемы изучения и преподавания истории на XX Международном конгрессе исторических наук [Текст] / Е. В. Пивовар // Новая и новейшая история. — 2006. — № 3. — С. 8–14.
268. Плохій, С. Від князя до гетьмана. Образ «протектора» в українському православному письменстві (друга половина XVI — перші десятиліття XVII ст.) [Текст] / С. Плохій // Осягнення історії: зб. наук. праць на пошану проф. М. П. Ковальського з нагоди 70-річчя. — Острогов ; Нью-Йорк, 1999. — С. 425–441.
269. Плеханова, М. Б. Сюжеты и символы Московского царства [Текст] / М. Б. Плеханова. — СПб: Акрополь, 1995 — 335 с.
270. Повесть временных лет [Текст] // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 1 : XI–XII вв. — СПб: Наука, 2000. — С. 62–315.
271. Повесть о честном житии царя и великаго князя Федора Ивановича всея Руссии [Текст] // Полное собрание русских летописей. — М.: Наука, 1965. — Т. 14. — 286 с.
272. Покровский, М. Всесоюзная конференция историков-марксистов [Текст] / М. Покровский // Историк-марксист. — 1929. — Т. 11. — С. 3–12.
273. Полетаев, А. В. История и время. В поисках утраченного [Текст] / А. В. Полетаев, И. М. Савельева. — М.: Языки русской культуры, 1987. — 800 с.
274. Полетика, Г. [Історична звістка] про те, на яких умовах Малоросія була під державою Польською [Текст] / Г. Полетика // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. 14 кн. — К.: Дніпро, 2001. — Т. 4. Кн. 2. — С. 276–289.
275. Полибий. Всеобщая история. В 3 т. [Текст] : пер. с древнегреч. / Полибий. — СПб: Ювента, 1994. — Т. 1. — 495 с.
276. Поппер, К. Відкрите суспільство та його вороги. У 2 т. [Текст] : пер. з англ. / К. Поппер. — К.: Основи, 1994. — Т. 2. — 494 с.
277. Поппер, К. Злиденність історизму [Текст] : пер. з англ. / К. Поппер. — К.: АБРИС, 1994. — 192 с.
278. Послания старца Филофея [Текст] / Филофей // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — I половина XVI ст. / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. — М.: Худ. литература, 1984. — С. 436–456.

279. Потульницький, В. А. Україна і всесвітня історія: історіософія світової та української історії XVII–XX ст. [Текст] / В. А. Потульницький. — К.: Либідь, 2002. — 480 с.
280. Поучение Владимира Мономаха [Текст] / Владимир Мономах // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 1 : XI–XII вв. — СПб: Наука, 2000. — С. 456–471.
281. Предисловие [Текст] // История Украинской ССР. В 10 т. — К.: Наукова думка, 1981. — Т. 1 : Первобытно-общинный строй и зарождение классового общества. Киевская Русь (До второй половины XIII в.). — С. 5–46.
282. Присяжнюк, Ю. П. Ментальність і ремесло історика: Методологічна парадигма селянськознавчих студій в Україні на зламі XX–XXI ст. [Текст] / Ю. П. Присяжнюк. — Черкаси: Вертикаль, 2006. — 120 с.
283. Прицак, О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського [Текст] / О. Прицак. — Київ ; Кембридж: Ін-т археографії НАНУ, 1991. — 136 с.
284. Прицак, О. Історіософія Михайла Грушевського [Текст] / О. Прицак // Грушевський М. С. Історія України-Руси. В 11 т. 12 кн. — К.: Наук. думка, 1991. — Т.1. — С. XI–LXXII.
285. Прицак, О. Що таке історія України? [Текст] / О. Прицак // Слово і час. — 1991. — № 1. — С. 53–60.
286. Прокопий, Кессарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история [Текст] : пер. с греч. / Прокопий Кессарийский. — М.: Мысль, 1993. — 571 с.
287. Прокопович, Т. Правда волі монаршої в призначенні спадкоємця своєї держави [Текст] / Т. Прокопович // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. 14 кн. — К.: Дніпро, 2001. — Т. IV. Кн. 3. — С. 81–124.
288. Прокопович, Ф. Про риторичне мистецтво [Текст] / Ф. Прокопович // Філософські твори. У 3 т. — К.: Наук. думка, 1979. — Т. 1. — С. 103–434.
289. Пселл, М. Хронографія [Текст] / М. Пселл / пер., ст. и прим. Я. Н. Любарского. — М.: Наука, 1978. — 319 с.
290. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Украину в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алепским [Текст] / Павел Алепский. — К.: Основы, 1997. — 166 с.
291. Радянська енциклопедія історії України [Текст]. — К.: Гол. ред. Укр. рад. енциклопедії, 1970. — Т. 2. — 582 с.

292. Ракилов, А. И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход [Текст] / А. И. Ракилов. — М.: Политиздат, 1882. — 303 с.
293. Ревель, Ж. История и социальные науки во Франции. На примере эволюции школы «Анналов» [Текст] / Ж. Ревель // Новая и новейшая история. — 1998. — № 5. — С. 77–101; №6. — С. 64–87.
294. Ревель, Ж. Микроанализ и конструирование социального [Текст] / Ж. Ревель // Современные методы преподавания новейшей истории: Материалы из цикла семинаров при поддержке ТАСИС. — М.: ИВИ РАН, 1996. — С. 236–261.
295. Реент, О. Деякі проблеми історії України XIX — початку XX ст.: стан і перспективи наукової розробки [Текст] / О. Реент // Український історичний журнал. — 2002. — № 2. — С. 3–26.
296. Реент, О. Україна в період Першої світової війни: історіографічний аналіз [Текст] / О. П. Реент, Б. М. Янишин // Український історичний журнал. — 2004. — № 4. — С. 3–37.
297. Реент, О. Сучасна історична наука в Україні: шляхи поступу [Текст] / О. Реент // Український історичний журнал. — 1999. — № 3. — С. 3–22; № 4. — С. 3–27.
298. Резолюция Всесоюзной конференции историков-марксистов [Текст] // Историк-марксист. — 1929. — Т. 11. — С. 230–231.
299. Репина, Л. П. Социальная память и историческая культура средневековой Европы (к итогам работы над проектом) [Текст] / Л. П. Репина // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — М.: Эдиториал УРСС, 2004. — Вып. 12. — С. 8–24.
300. Репина, Л. П. Интеллектуальная история на рубеже XX–XXI веков [Текст] / Л. П. Репина // Новая и новейшая история. — 2006. — № 1. — С. 12–22.
301. Репина, Л. П. Историческая память и современная историография [Текст] / Л. П. Репина // Новая и новейшая история. — 2004. — № 5. — С. 39–51.
302. Рикер, П. Историописание и репрезентация прошлого [Текст] / П. Рикер // Анналы на рубеже веков: антология. — М., 2002. — С. 23–41.
303. Ричка, В. «Галич — другой Київ»: середньовічна формула чи історіографічна метафора? [Текст] / В. М. Ричка // Український історичний журнал. — 2006. — № 1. — С. 4–13.
304. Ричка, В. Идея Киева — другого Єрусалима в політико-ідеологічних кон-

- цепцях середньовічної Русі [Текст] / В. Ричка // Археологія. — 1998. — №2. — С. 72–81.
305. Ричка, В. Київська Русь: проблеми, пошуки, інтерпретації // Український історичний журнал. — 2001. — № 2. — С. 23–33.
306. Рігельман, О. І. Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і козаків узагалі [Текст] / О. І. Рігельман. — К.: Либідь, 1994. — 768 с.
307. Робинсон, А. Н. Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский. Вопросы литературно-исторической типологии [Текст] / А. Н. Робинсон. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — 143 с.
308. Рудницький, С. Чому ми хочемо самостійної України? [Текст] / С. Рудницький / упоряд., передмова О. І. Шаблія. — Л.: Світ, 1994. — 413 с.
309. Русакова, О. Ф. Историософия: структура предмета и дискурса [Текст] / О. Ф. Русакова // Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С. 48–59.
310. Рюзен, Й. «Утрачивая последовательность истории» (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) [Текст] / Й. Рюзен // «Диалог со временем». Альманах интеллектуальной истории. — М.: Эдиториал УРСС, 2001. — Вып. 7. — С. 8–25.
311. Рюзен, Й. Может ли вчера стать лучше? О метаморфозах прошлого в истории [Текст] / Й. Рюзен // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — М.: Эдиториал УРСС, 2003. — Вып. 10. — С. 48–65.
312. Савицкий, П. Н. Евразийство [Текст] / П. Н. Савицкий // Русская идея: сб. пр-ний русских мыслителей / сост. Е. А. Васильев. — М.: Айрис-пресс, 2002. — С. 352–371.
313. Савицкий, П. Н. Континент Евразия [Текст] / П. Н. Савицкий. — М.: Аграф, 1997. — 464 с.
314. Сарбей, В. Роздуми з приводу фундаментальної «Історії України» [Текст] / В. Сарбей // Київська старовина. — 1995. — № 2. — С. 2–10.
315. Сас, П. М. Політична культура запорозького козацтва (кінець XVI — початок XVII ст.): автореф. дис. ... д-ра іст. наук : 07.00.01 / П. М. Сас. — К.: Ін-т історії України НАНУ, 1998. — 34 с.
316. Сас, П. М. Українсько-польський мислитель доби Відродження Ст. Оріховський: на шляху до історизму Нового часу [Текст] / П. М. Сас // Український історичний журнал. — 1991. — № 1. — С. 87–98.

317. Сербин, Р. «Велика вітчизняна війна»: советський міт в українських шатах [Текст] / Р. Сербин // Сучасність. — 2001. — № 6. — С. 3–33.
318. Симокатта, Феофилакт. История [Текст] : пер. с греч. / Феофилакт Симокатта. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — 223 с.
319. Синописис, или краткое описание о начале славенского народа [Текст] / [И. Гізель]. — К.: Друкарня Лаври, 1680.
320. Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — Т. 1: XI–XII вв. — СПб: Наука, 2000. — С. 328–351.
321. Смолій, В. А. Українська національна революція XVII ст. (1648–1676 рр.) [Текст] / В. А. Смолій, В. С. Степанков. — К.: Альтернативи, 1999. — 352 с.
322. Собеский, Я. История Хотинского похода [Текст] : пер. с лат. / Я. Собеский // Мемуары, относящиеся к истории южной Руси / под науч. ред. В. Антоновича. — К.: Тип. Т. Г. Корчак-Новицкого, 1896. — Вып. 2. (первая половина XVII ст.). — С. 40–126.
323. Соловьев, В. С. Русская идея [Текст] / В. С. Соловьев // Русская идея / сост. и авт. вступ. статьи М. А. Мослин. — М.: Республика, 1992. — С. 186–204.
324. Сондерс, Д. Микола Костомаров і творення української етнічної ідентичності [Текст] / Д. Сондерс // Київська старовина. — 2001. — № 5. — С. 21–38.
325. Сохань, П. С. Михайло Сергійович Грушевський і АCADEMIA. Ідея, змагання, діяльність [Текст] / П. С. Сохань, В. І. Ульяновський, С. М. Кіржаєв. — К.: Інститут археографії НАН України, 1993. — 317 с.
326. Ставинський, В. Київ і київське літописання в XIII ст. [Текст] / В. Ставинський. — К.: Вид. дім «КМА», 2005. — 107 с.
327. Сталін, І. В. [Відкритий лист] тов. Кагановичу та іншим членам Політбюро ЦК КП(б) У [Текст] / І. В. Сталін // Твори // Твори. — К.: Держполітвидав, 1953. — Т. 8. — С. 151–159.
328. Стародубцева, Л. В. Мнемозина и Лета: память и забвение в истории культуры [Текст] : моногр. / Л. В. Стародубцева. — Х.: ХГАК, 2003. — 696 с.
329. Стародубцева, Л. В. Пам'ять і забуття в історії ідей: мнемонічна герменевтика культури : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04 / Л. В. Стародубцева. — Х.: Харьків. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна, 2004. — 36 с.
330. Стельмах, С. Історична думка в Україні XIX — початку XX ст. [Текст] / С. Стельмах. — К.: Вид. центр «Академія», 1997. — 175 с.

331. Стрийковський, Матвій. Хроніка Польська, Литовська, Жмудська і всієї Русі (Фрагменти) [Текст] / М. Стрийковський // Дзвін. — 1990. — № 1. — С. 101–113.
332. Сціборський, М. Націократія [Текст] / М. Сціборський. — Вінниця: ДП «Державна картографічна фабрика», 2007. — 112 с.
333. Таран, Л. В. Провідні тенденції світової історіографії у ХХ ст. та проблеми кризи сучасної української історичної науки // Український історичний журнал. — 1998. — № 5; 1999. — № 1. — С. 86–97.
334. Татищев, В. Н. История Российская. В 7 т. [Текст] / В. Н. Татищев. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1979. — Т. 1. — 500 с.
335. Тахо-Годи, А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним [Текст] / А. А. Тахо-Годи // Вопросы классической филологии: сб. ст. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. — Вып. 2. — С. 107–126.
336. Тельвак, В. Історіософія та методологія історії [Текст]: конспект лекцій. / В. Тельвак. — Дрогобич: Відродження, 1999. — Ч. 1: Історіософія. — 179 с.
337. Терлецький, О. Україна заборолом культури й цивілізації перед степовиками [Текст] / О. Терлецький. — Л.: Просвіта, 1930. — 91 с.
338. Тишков, В. Статус профессии историка в США [Текст] / В. Тишков // Вопросы истории. — 1983. — № 1. — С. 40–57.
339. Токар, Л. Українознавство в системі наук і навчальних дисциплін [Електронний ресурс] / Л. Токар // <http://www.ualogos.kiev.ua>.
340. Толочко, О. «Русь» очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету [Текст] / О. Толочко // Сучасність. — 1994. — № 1. — С. 111–117.
341. Толочко, П. Назва «Україна» в південно-руських літописах і актових документах [Текст] / П. Толочко // Київська старовина. — 1994. — № 3. — С. 8.
342. Толочко, П. Україна і Русь у літописі Самовидця [Текст] / П. Толочко // Київська старовина. — 1992. — № 3. — С. 7–10.
343. Томашівський, С. Історія України: старинні і середні віки [Текст] / С. Томашівський. — Мюнхен: Укр. Вільний Університет, 1948. — 134 с.
344. Томашівський, С. Під колесами історії [Текст] / С. Томашівський. — 2-ге вид.— Нью-Йорк: Булава, 1962. — 111 с.
345. Трубецкой, Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм [Текст] / Е. Н. Трубецкой // Русская идея / сост. и авт. вступ. статьи М. А. Маслин. — М.: Республика, 1992. — С. 242–257.

346. Трубецкой, Н. С. К украинской проблеме [Текст] / Н. С. Трубецкой // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. — С. 362–380.
347. Трубецкой, Н. С. Наследие Чингиз-хана [Текст] / Н. С. Трубецкой. — М.: Аграф, 2000. — С. 103–117.
348. Трубецкой, Н. С. Общевразийский национализм [Текст] / Н. С. Трубецкой // Русская идея: сб. пр-ний русских мыслителей / сост. Е. А. Васильев. — М.: Айрис-пресс, 2002. — С. 372–401.
349. Трубецкой, Н. С. Ответ Д. И. Дорошенко [Текст] / Н. С. Трубецкой // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. — С. 393–405.
350. Туренко, Ф. Микола Міхновський: Життя і слово [Текст] / Ф. Туренко. — К.: Генеза, 2006. — 320с.
351. Турченко, Ф. Південна Україна: модернізація, світова війна, революція (кінець ХІХ ст. — 1921 р.): іст. нариси [Текст] / Ф. Турченко, Г. Турченко — К.: Генеза, 2003. — 302 с.
352. Уайт, Х. По поводу «нового историзма» [Электронный ресурс] / Х Уайт // Новое литературное обозрение. — 2000. — № 42 // <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2000/42/>
353. Уайт, Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе ХІХ века [Текст]: пер. с англ. / Х. Уайт. — Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского ун-та, 2002. — 194 с.
354. Удод, Л. І. Роль історичного краєзнавства у відродженні історичної пам'яті українського народу (1980-і–1990-і рр.): автореф. ... канд. іст. наук: 07.00.06 / Л. І. Удод. — Дніпропетровськ: Дніпропетр. нац. ун-т, 2001. — 16 с.
355. Удод, О. А. Роль історичної науки та освіти у формуванні духовних цінностей українського народу: 1920–1930-і рр. : автореф. дис. ... д-ра іст. наук : 07.00.06 / О. А. Удод. — Дніпропетровськ: Дніпропетровський нац. ун-т, 2000. — 35 с.
356. Україна і Росія в історичній ретроспективі. У 3 т. [Текст] / відпов. ред. В. А. Смолій. — К.: Наук. думка, 2004. — Т. 1. — 504 с.
357. Українознавство: хрестоматія-посібник. У 2 кн. / авт.-упоряд. В. С. Крисаченко. — К.: Либідь, 1996. — Кн. 1. — С. 13–26.
358. Українська історіографія на зламі ХХ і ХХІ ст.: здобутки і проблеми [Текст] / під ред. Л. Зашкільняка. — Л.: Вид-во Львів. нац. ун-та, 2004. — 406 с.

359. Українська література XIV–XVI ст.: Апокрифи, агіографія, паломницькі твори, історіографічні твори, полемічні твори, перекладні повісті, поетичні твори [Текст] / Авт. вступ. ст. і ред. В. Л. Микитась. — К.: Наук. думка, 1988. — 598 с.
360. Українська література XVII ст: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика [Текст] / упоряд., приміт. В. І. Кречотня. — К.: Наук. думка, 1987. — 696 с.
361. Українська поезія (перша половина XVII ст.) [Текст] : антологія / упоряд., вступ. ст. та прим. В. В. Яременка. — К.: Рад. письменник, 1988. — 352 с.
362. Українська поезія: кінець XVI — початок XVII ст. [Текст] / упоряд. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. — К.: Наук. думка, 1978. — 430 с.
363. Українська поезія XVI ст. [Текст] : зб. / упоряд., вступ. ст. та прим. В. В. Яременка. — К.: Рад. письменник, 1987. — 283 с.
364. Українське суспільство на зламі середньовіччя і Нового часу. Нариси з історії ментальності та національної свідомості [Текст]. — К.: Ін-т історії України НАНУ, 2000. — 317 с.
365. Українські гуманісти епохи Відродження. У 2 ч. [Текст] / за ред. В. М. Нічик. — К.: Наук. думка, Основи, 1995. — Ч. 1. — 432 с.; Ч. 2. — 432 с.
366. Уортман, Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии российской монархии [Текст] : пер. с англ. / Р. С. Уортман ; — М.: ОГИ, 2002. — Т. 1. От Петра Великого до смерти Николая I. — 607 с.
367. УСЕ. Універсальний словник-енциклопедія [Текст]. — К.: Ірина, 1999. — С. 575.
368. Фатюшина, Н. Ю. Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов'янського населення давньої України : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Н. Ю. Фатюшина. — К.: І-т філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, 1999. — 18 с.
369. Февр, Л. Суд совести истории и историка [Текст] : пер. с фр. / Л. Февр // Февр Л. Бои за историю. — М.: Наука, 1991. — С. 10–23.
370. Февр, Л. История современной России [Текст] : пер. с фр. / Л. Февр // Февр Л. Бои за историю. — М.: Наука, 1991. — С. 62–66.
371. Федорів, Ю. Історія Церкви в Україні [Текст] / Ю. Федорів. — 2-ге вид. — Торонто: Б/в, 1990. — 362 с.
372. Ферро, М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира [Текст] : пер. с фр. / М. Ферро. — М.: Вісш. шк., 1992. — 350 с.

373. Филатов, В. П. Два типа философии истории (Спекулятивная и критическая философия истории) [Электронный ресурс] / В. П. Филатов // <http://www.rsuh.ru>.
374. Филипович, Л. О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Л. О. Филипович. — К.: Ін-т філософії НАНУ, 2000. — 36 с.
375. Философия истории [Текст] : учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина. — М.: Гардарики, 1999. — 432 с.
376. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. — М.: Наука, 2000. — 376 с.
377. Франко, І. Дещо про себе самого [Текст] / І. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К.: Наук. думка, 1981. — Т. 31 : Літературно-критичні праці (1897–1899). — С. 28–32.
378. Франко, І. Я. Поза межами можливого [Текст] / І. Я. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К., 1986. — Т. 45 : Філософські праці. — С. 276–285.
379. Франко, І. Наука і її взаємини з працюючими класами [Текст] / І. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45 : Філософські праці. — С. 24–40.
380. Франко, І. Одвертий лист до Гал[ицької] молодезі [Текст] / І. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45. Філософські праці. — С. 401–409.
381. Франко, І. Розмова вночі перед Новим роком 1901 [Текст] / І. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45 : Філософські праці. — С. 286–299.
382. Франко, І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова [Текст] / І. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45 : Філософські праці. — С. 423–438.
383. Франко, І. Я. Що таке поступ? [Текст] / І. Я. Франко // Збір. творів. У 50 т. — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45 : Філософські праці. — С. 300–348.
384. Фукидид. История (в 8 кн.) [Текст] : пер. с древнегреч. / Фукидид. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1981. — 543 с.
385. Фуко, М. Археология знания [Текст] : пер. с фр. / М. Фуко — К.: Ника-центр, 1996. — 208 с.

386. Фуко, М. Жизнь: опыт и наука [Текст] / М. Фуко // Вопросы философии.— 1993. — №5. — С. 43–53.
387. Хальбвакс, М. Коллективная историческая память [Электронный ресурс] / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2–3 (40–41) // <http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.
388. Харьковщенко, Є. А. Софійність київського християнства як релігійно-філософський і етнонаціональний феномен : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Є. А. Харьковщенко. — К.: Ін-т філософії НАНУ, 2004. — 35 с.
389. Хвильовий, М. Україна чи Малоросія?: памфлети [Текст] / М. Хвильовий. — К.: Смолоскип, 1993. — 290 с.
390. Хвостова, К. В. Количественные методы в истории [Текст] / К. В. Хвостова // Вопросы философии. — 2002. — № 6. — С. 60–68.
391. Хвостова, К. В. Постмодернизм, синергетика и современная историческая наука [Текст] / К. В. Хвостова // Новая и новейшая история. — 2006. — № 2. — С. 22–33.
392. Хлуднева, С. В. Обзор журнала «История и теория» [Текст] / С. В. Хлуднева // Вопр. философии. — 2003. — № 7. — С. 182–184.
393. Хмылев, Л. Н. Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии конца XIX — начала XX ст. [Текст] / Л. Н. Хмылев. — Томск: Изд-во Томского ун-та, 1978. — 171 с.
394. Хониат, Никита. История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина (1118–1185) [Текст] / Никита Хониат. — М.: Тип. Григория Трусова, 1860. — Т. 1.— 446 с.
395. Хониат, Никита История со времен царствования Алексея Комнина (1186–1206) [Текст] / Никита Хониат. — СПб: Тип. Деп-та уделов, 1862. — Т. 2. — 540 с.
396. Хроника Литовская и Жмойтская. Приложение [Текст] // Полное собрание русских летописей. — М.: Наука, 1975. — Т. 32 : Белорусско-литовские летописи. — 233 с.
397. Хроніка з літописців стародавніх [Текст] / [Феодосій Сафонович] / підготовка тексту до друку, передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. — К.: Наук. думка, 1992.— 336 с.
398. Цыганков, А. П. Несостоявшийся диалог с Фукуямой о западных идеях, многокультурном мире и ответственности интеллектуалов [Текст] / А. П. Цыганков // Вопросы философии. — 2002. — № 1. — С. 16–26.

399. Чагин, Б. А. Борьба за исторический материализм в СССР в 20-е гг. [Текст] / Б. А. Чагин, В. И. Клушин. — Л.: Изд-во «Наука», 1975. — 411 с.
400. Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов [Текст] : сб. науч. трудов. — К.: Наукова думка, 1987. — 158 с.
401. Чижевський, Д. Вячеслав Липинський як філософ історії [Текст] / Д. Чижевський // Філософські твори. У 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 2. — С. 227–237.
402. Чижевський, Д. Гегель у Росії [Текст] / Д. Чижевський // Філософські твори. У 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 4. — С. 1–305.
403. Чижевський, Д. І. Історія української літератури [Текст] / Д. І. Чижевський. — К.: Academia, 2003. — 158 с.
404. Чижевський, Д. На теми філософії історії [Текст] / Д. Чижевський // Філософські твори. У 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 2. — С. 7–13.
405. Чижевський, Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст] / Д. Чижевський // Філософські твори. У 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 1. — С. 5–162.
406. Чичуров, И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора (Тексты, перевод, комментарии) [Текст] / И. С. Чичуров. — М.: Наука, 1980. — 215 с.
407. Чичуров, И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь) [Текст] / И. С. Чичуров. — М.: Наука, 1991. — 176 с.
408. Шартъе, Р. Post scriptum, или Двадцать лет спустя (ответы на вопросы редакции «НЛО») [Электронный ресурс] / Р. Шартъе // Новое литературное обозрение. — 2004. — № 66(2) // <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2004/66/shart.html>.
409. Шевал'є, П. Історія війни козаків проти Польщі [Текст] : пер. з фр. / П. Шевал'є. — К.: Вид-во АН УРСР, 1960. — 197 с.
410. Шевців, І. Чи можливим є з'єднання Українських Церков [Текст] / І. Шевців // Збірник : ст., доповіді, промови. — Л.: Вид. відділ «СВІЧАДО»; Сідней: Монастир монахів студійського уставу, 1996. — С. 83–90.

411. Шевчук, В. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII ст. У 2 кн. [Текст] / В. Шевчук. — К.: Либідь, 2004. — Кн. 1: Ренесанс. Раннє бароко. — 396 с.
412. Шевчук, В. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII ст. У 2 кн. [Текст] / В. Шевчук. — К.: Либідь, 2005. — Кн. 2 : Розвинене бароко. Пізнє бароко. — 726 с.
413. Шелухін, С. Назва України. Назва України у стародавніх географів [Текст] / С. Шелухін // Хроніка–2000. — К. : Довіра, 1992. — Вип. 2. — С. 50–63.
414. Шептицький, А. Божа Мудрість [Текст] / А. Шептицький // Твори (аскетично-моральні). — Рим: Esse-gi-esse, 1978. — С. 1–128.
415. Шерер, Ж.-Б. Літопис Малоросії, або Історія козаків-запорозжців та козаків України, або Малоросії [Текст] : пер. з фр. / Ж.-Б. Шерер. — К.: Укр. письменник, 1994. — 311 с.
416. Шледер, Й.-Г. Театр Європи. Фрагмент [Текст] / Й.-Г. Шледер // Жовтень. — 1985. — № 7. — С. 83–91.
417. Шлемкевич, М. Галичанство [Текст] / М. Шлемкевич. — Нью-Йорк-Торонто: Друкарня Р. Крупка–М. Пирський, 1956. — 120 с.
418. Шлемкевич, М. Загублена українська людина [Текст] / М. Шлемкевич. — Нью-Йорк: Друкарня Р. Крупка–М. Пирський, 1954. — 159 с.
419. Шлемкевич, М. Українська синтеза чи українська громадянська війна [Текст] / М. Шлемкевич. — 2-ге вид. — Б/м: «Sahrawa», 1949. — 63 с.
420. Шпорлюк Р. Імперія та нації [Текст] : пер. з англ. / Р. Шпорлюк. — К.: Дух і Літера, 2000. — 354 с.
421. Шпорлюк, Р. Україна від імперської периферії до суверенної держави [Текст] / Р. Шпорлюк // Сучасність. — 1996. — № 11. — С. 53–65 ; №12.— С. 74–87.
422. Шуба, О. Релігія в етнонаціональному розвитку України [Текст] / О. Шуба. — К.: Криниця, 1999. — 323 с.
423. Шурхало, Д. Українська «якбитологія»: нариси альтернативної історії [Текст] / Д. Шурхало. — Л.: Свенас, 2004. — 666 с.
424. Эксле, О. Г. Культурная память под воздействием историзма [Текст] / О. Г. Эксле // Одиссей. — 2001. — М., 2001. — С. 176–198.
425. Экшут, С. А. Манифест историософского маньеризма [Текст] / С. А. Экшут // Вопросы философии. — 1998. — № 1. — С. 180–181.

426. Эткинд, А. Новый историзм, русская версия [Электронный ресурс] / А. Эткинд // Новое литературное обозрение. — 2001. — № 47(1) // <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2001/47/shart.html>.
427. Яворський, М. Дещо про «критичну» критику, про «об'єктивну» історію та ще й про бабусину спідницю [Текст] / М. Яворський // Червоний шлях. — 1924. — № 3. — С. 167–182.
428. Яворський, М. Сучасні течії серед української історіографії [Текст] / М. Яворський // Криза сучасної буржуазної науки та марксизм : зб. — Х.: Держвидав. України, 1929. — С. 18–38.
429. Яковенко, Н. М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. — 2-ге вид., перероб. і розшир. [Текст] / Н. М. Яковенко. — К.: Критика, 2005. — 584 с.
430. Яковенко, Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVIII ст. [Текст] / Н. М. Яковенко. — К.: Критика, 2002. — 415 с.
431. Яковлева, Е. С. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова [Текст] / Е. С. Яковлева // Вопросы языкознания. — 1998. — № 3. — С. 43–73.
432. Ямпольский, М. Настоящее как разрыв [Электронный ресурс] / М. Ямпольский // Новое литературное обозрение. — 2007. — № 83 (1) // <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2007/83/shart.html>.
433. Янів, В. Нариси до історії української етнопсихології [Текст] / В. Янів / упоряд. М. Шаповал. — 3-є вид., стереотип. — К.: Знання, 2006. — 341 с.
434. Ярмусь, С., протоієрей. Голод в Україні (1932–1933). Чому? Спроба богословського наświetлення цієї трагедії [Текст] / С. Ярмусь. — Вінніпег: Вид. Консисторії УГКЦ, 1983. — 37 с.
435. Ясків, Б. І. Релігія в контексті генези української національної ідеї: / автореф. дис. канд. філос. наук : 09.00.11 / Б. І. Ясків. — К.: Ін-т філософії НАНУ, 1996. — 24 с.
436. Ящук, Т. І. Філософія історії [Текст] : курс лекцій : навч. посібник / Т. І. Ящук. — К.: Либідь, 2004. — 565 с.
437. Ankersmit F.R. Historicism: An Attempt at Synthesis // History and Theory. — 1995. — Vol. 34. — №3 (October). — P. 168–173.

438. Fukuyama F. The End of History, Five Year Later // History and Theory. — 1995. — Vol. 34. — №2 (May). — P. 27–43.
439. The World Book Encyclopedia. — Chicago, London, Sidney, Toronto, 1994. — Vol. 15. — 922 p.
440. Proceedings acts: Reports, abstracts and round table introductions: XIX International [Электронный ресурс] // <http://www.wesleyan.edu/histjrn/archives/dec01.html> .
441. Recognition by History in the Twenty-first Century. Abstrait [Электронный ресурс] // History and Theory. — 2004. — Vol. 43. — №4 (December). — P. 118–129 // <http://www.wesleyan.edu/histjrn/archives/dec04.html>.
442. Toews J. E. A New Philosophy of History? Reflections on Postmodern Historicizing // History and Theory. — 1997. — Vol. 36. — №2 (May). — P. 235–248.

Кислюк Костянтин Володимирович — народився у 1972 році в м. Харкові. Закінчив Харківський державний університет. Одночасно зі вступом до аспірантури кафедри філософії ХНУ в 1995 році розпочав викладацьку діяльність. У 2000–2003 роках працював ученим секретарем однієї з докторських спецрад у Харківському національному університеті ім. В. Н. Каразіна. З 2006 року навчається в докторантурі кафедри культурології Харківської державної академії культури.

Автор понад 100 наукових і навчально-методичних праць. У співавторстві ним написані монографія «Освіта. Суспільство. Культура», два підручники, затверджені МОН України («Історія української філософії», «Релігієзнавство»), два навчальні посібники, зроблено декілька перекладів з французької мови.

Співробітничав з харківським видавництвом «Торсинг плюс» як куратор видання навчальної літератури. Є науковим редактором серії «Переходимо до Болонської системи».

Останні 15 років працює також штатним співробітником спільної українсько-німецької археологічної експедиції «Більськ».

Наукове видання

Кислюк Костянтин Володимирович

**ІСТОРИОСОФІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ:
ВІД КОНЦЕПТУ ДО КОНЦЕПЦІЇ**

Монографія

Редактор

Мариняк Р. С.

Комп'ютерне макетування

Каширіна О. Ю.

Підписано до друку 30.01.2008. Формат 60х84/16.

Гарнітура Шкільна.

Папір для мн. ап. Друк ризограф.

Ум. друк. арк. 17,75. Обл.-вид. арк.20,41.

Тираж 300. Зам. №__

Надруковано: ФОП Амелянчик Д.О.

м. Харків, вул. Ком. Корка, 18