

УДК 947.7:008:27:323.1

Демчук Р. В.

МІФОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ТА КОНФЕСІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КУЛЬТУРІ РУСИ-УКРАЇНИ

Статтю присвячено аналізу проблеми формування протонаціональної ідентичності під впливом конфесійного чинника та корпусу відповідних міфологем.

Ключові слова: нація, ідентичність, конфесія, міфологема.

А ргіогі концепція ідентичності – складна, багаторівнева та суперечлива система, де такі характеристики, як «етнічність» і «конфесійність», у різноманітних народів можуть перебувати на різних пріоритетних рівнях. Також варто зазначити, що смислове наповнення цих концептів могло в давніх культурах не збігатися з нашим сучасним їх розумінням.

Під «етно-національною ідентичністю» ми передусім розуміємо культурну специфіку, ментальне самовизначення, автопортрет певного народу як колективного прояву людства, що зазвичай поєднано з відповідним міфологічним дискурсом. Переконавання в тім, що етноси – першофеномени, які еволюціонують, може бути поставлене під сумнів свідченням про моделювання (а отже, дискурсивність) не тільки модерних, а й середньовічних протонаціональних та етнічних угруповань. У цьому аспекті необхідно насамперед зазначити можливість конструювання етнічності релігією тієї ж мірою, що і мовою. Корені такого явища варто шукати в особливостях візантійського богословського мислення, де беззаперечним є факт розчинення дискурсу ідентичності у християнській релігії.

Візантія була політичним і поліетнічним утворенням, куди входили території, де-факто в той чи інший історичний момент контрольовані візантійським імператором; де кількісно переважали етнічні греки, що називали свою державу «Романією», а себе – «ромеями» (*populus romanus*) і, відповідно, мали «римське» громадянство. У міфологічному контексті Візантія позиціонувала себе, згідно з доктриною Євсевія Кесарійського, як універсальна держава, що потенційно охоплює Ойкумену – Царство Боже на Землі [1]. Таким чином, у свідомості жителів ім-

перії ідентифікат *Sacrum Imperium Romanum* (Священна Римська імперія) домінував над *Patria Constantinopolitana* (Константинопольська вітчизна). Претензію на кривне споріднення з римлянами було здійснювано в річищі ідеї *translatio imperii*, природної трансформації І Риму в ІІ «Новий Рим». Легітимність такої міфологеми не заперечували навіть опоненти імперії, навпаки – вони робили невдалі спроби привласнити її (як, наприклад, у випадку з імперією Карла Великого у 800 р.). Відмежування Візантії від генетичної ідентичності із греками відбувалося переважно без знання латинської мови. Про примус до вивчення «грубої латини» свідчать, відповідно до джерел, нарікання місцевих греків, задіяних у державному апараті після того, як Константинополь було оголошено столицею імперії у 330 р. [2]. Таким чином, належність до лінгвістичної спорідненості аж ніяк не асоціювали з належністю до спільності етнічної, адже візантійці комфортно усвідомлювали себе «ромеями». Поняття «ромей» набуло політико-конфесійного змісту, у той час як «елінів» асоціювали з язичниками. У візантійців при позначенні інших народів конфесіоніми превалюють над етнонімами: приміром, жителі Західної Європи – переважно «латини», а не «франки», «алемани» або «інгліни»; жителі мусульманського Сходу – турки, араби та інші – фігурують як «агаряни»; «вірмени» вжиті у значенні «монофізити». Візантійська диглосія утверджувала римську мову як державну (принаймні, на першому етапі візантійської державності), грецьку – як мову культури («високої» літератури і церкви). Крім цього, розвивалися тубільні етнокультурні традиції місцевими мовами: сирійською, коптською, грузинською, слов'янською, – навіть з адміністративним

допуском наведених мов до діловодства у віддалених провінціях. Однак мовна розмаїтість аж ніяк не позбавляла жителів імперії статусу «істинних» візантійців зі специфічною конфесійно-політичною ідентичністю (особливо на рівні стереотипів) за домінування конфесійної. Адже, згідно з едиктом імператора Феодосія (380 р.), сповідання православ'я стало обов'язковим для всіх підлеглих імперії відповідно до давньоримської установки, що була гаслом імператора Юстиніана: «одна держава – один закон – одна релігія». Хоча насправді така офіційна нетерпимість до інших видів віросповідання не скасовувала підспудний розвиток світської пізньоантично-язичницької традиції (наприклад, трактат «Закони», де викладено язичницьку неорелігійну концепцію, Геміст Плифон написав у середині XV ст.). Іподром не втрачав свого значення протягом усього періоду існування імперії, а успішно конкурував із Храмом. Боротьбу з іудаїзмом проводили кампаніями, мала місце поблажливість до монофізитів (Вірмено-григоріанської церкви) й толерантне ставлення до ісламу, якого офіційно на території імперії нібито не існувало, але фактично ісламські громади просто не піддавали гонінням [3]. Таким чином, для базового концепту «візантійське» була характерна полісемантичність та ієрархічність із двома рівнями реальності – офіційною регламентацією та цивілізаційним досвідом.

Деякі особливості формування давньоруської ідентичності пов'язані саме з візантійською спадщиною. На Русі протонаціональний дискурс також формується на конфесійному ґрунті, причому його штучно моделюють монастирські інтелектуали й церковні діячі. Митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать», Нестор Печерський у «Повісті минулих літ» стимулюють розвиток давньоруської самосвідомості, використовуючи старозавітні архетипи «святої землі» й «обраного народу». Старозавітні алюзії знайшли своє відображення в описі ворогів Русі біблійними термінами: «агаряни», «содомітяни», «маовитяни». Хоча, мабуть, природна ідентифікація слов'ян дохристиянського періоду проходила за первинним мовним критерієм, що засвідчують текстові лексеми. Так, для позначення етнічної спільності замість терміна «народ» вживали термін «язик»; візантійців позначали як «греків», західноєвропейців – як «німців» у значенні мовних антагоністів слов'ян, а не як «латинян». Судячи з літопису Нестора з його вираженням «полянським патріотизмом», існувала етно-територіальна специфіка населення Київської Русі, підкріплена характерними традиціями й обрядовістю [4]. Але вже той же Нестор, як і Іларіон, піднімає рівень загальної ідентифікації

до семантики «богоспасенної землі» й «обраного народу», опікуваного святими апостолами [5]. Перший випадок у слов'ян, коли займенник «ми» вжито для позначення спільності, пов'язаний ще в недатованій частині «Повісті минулих літ» із релігійним обґрунтуванням ідентичності: «Мы же хрестиане, елико земель, иже вѣруют въ стую Трцю и въ едино крщньє въ едину вѣру законъ имамъ единь...» [6]. Слов'янську спільність постульовано саме як релігійну групу, а вітчизняну історію Нестор вводить у старозавітний контекст. Таким чином, давньоруські тексти не тільки відображають сформовані реалії, а й продукують змісти шляхом використання авторами інтелектуальних прийомів і екзегетики, що була властива іудео-християнській традиції. Християнські конструкти давньоруських мислителів мають мало спільного з етнічними, а скоріше актуалізують політичні реалії Русі. Середньовічне духівництво (чернецтво) створює нову номенклатуру понять, обґрунтовує тезу про прилучення Русі до християнства винятково завдяки заслугам київської правлячої династії, із представників якої формують національний пантеон святих (а першими вітчизняними великомучениками стають скандинави Федір та Іоанн). Освячення і месіанське призначення Києва постульовано в літописній «Андрієвій легенді». Якщо Іларіон у «Слові про Закон і Благодать» ще включає Константинополь до комунікації «святості», яка надходить із Єрусалима [7], то Іаков Мніх у «Пам'яті та похвалі князю Володимирові» постулює міфологему «Київ – II Єрусалим», відкидаючи візантійське посередництво: «Оле чудо! Яко 2-и Иерусалим на земли явися Киев и 2-и Мойсей Володимир явися» [8]. Русичі вже безпосередньо наслідують євреїв, проте не як один народ – інший народ, а як одна конфесійна спільнота – іншу. Отже, формується традиція розуміння «руського народу» не як етнічної спільності, а як народу Старого Завіту, трансформованого по пришестві Ісуса Христа в народ християнський, а вітчизняна історія сприймається не як продовження, а як частина Священної історії.

Ігумен Даниїл у своєму «Ходінні до Святої землі», декларуючи власне паломництво як духовний шлях до Бога, позначає комунікацію «Свята земля Палестина» – «Свята земля Русь», запалюючи біля Святого Гробу лампадку від усієї Руської землі [9]. У такі способи формувалися протонаціональні дискурси, якщо їх розуміти і як мови культури, і як знакові системи, поєднані з відповідними формами діяльності (практиками). Ми можемо припустити, що політико-конфесійна ідентичність цілком склалася в річищі відповідних міфів ще за доби Київської Русі, будучи гомогенною, без розколу по соціальній вертикалі.

Проте активне стимулювання розвитку загальнооруської самосвідомості у XI ст., наприкінці XII ст. переживає глибоку кризу, незважаючи на сусідство з іншоетнічним Кочовим Світом. Так, у 1171 р. князь Володимиро-Суздальської Русі Андрій Боголюбський відрядив на загарбання Києва свого сина із союзниками, у тому числі половецькими (які і підпалили Успенський собор Києво-Печерського монастиря). Переможці віддали Київ на триденне пограбування (під час Великого посту). Середньовічна практика свідчить, що так чинять лише з ворожим іноземним містом. Літописець яскраво описує трагедію Києва, руйнування й пограбування храмів, у тому числі Софії, Богородиці Десятинної, убивство та полонення «християн» [10].

Проте модульоване поняття батьківщини як «святої землі» поступово проникає на рівень народної самоідентифікації. Донині у літературі поширена хибна думка, що дискурс «Святої Русі» – прерогативний концепт обґрунтування цивілізаційної унікальності Росії, у тому числі й у протиставленні «святої» Русі «профанній» Європі. Християнський дискурс «батьківщини як святої землі» якраз характерний для Європи, хоча корені західноєвропейського патріотизму варто шукати в ідеології хрестових походів. Саме як «святу землю» сприймала Францію Жанна д'Арк: «Ті, хто йдуть війною на святе французьке королівство, йдуть війною на короля Христа» [11]. Ідентифікат «Свята Русь», який князь Андрій Курбський, перебуваючи в еміграції на території «Литовської Русі», вперше вжив в одному з листів до царя Івана Грозного [12], був, як відзначають дослідники, проявом протиставлення «народу» – «царю» (у сенсі держави у значенні царського двору як еманції особистості царя) як опозиції «праведне» – «неправедне». Адже Російська держава допетровської доби в її абстрактному сприйнятті існувала тільки як продовження або інструмент політики двору, а не як її джерело [13]. Проте А. Курбський не винайшов цього терміна, а застосував загальноприйнятий концепт «Свята Русь», що був одним із топосів давньоруського фольклору, виразно позначений у київських епічних циклах, наприклад – билині про Добриню Нікитича: «Не бывать то нам на Святой Руси, не видать то нам света белого» [14]. Більш того, в колективній народній свідомості, що аргументував А. Соловйов [15], термін «святий» співвідноситься з терміном «світлий» не тільки фонетично, а й етимологічно («святोरусская земля» – «светорусская земля»), завдяки специфіці інтерпретації «божественного світла» у східнослов'янській релігійній системі як відгомони ісихастських практик.

Дискурс «Святої Русі» надалі зазнав різних модифікацій. В українському фольклорі про за-

порізьких козаків він також наявний у значенні батьківщини як «святої землі»: «Визволь, Боже, бідного невільника, на святоруський берег, на край веселий, між народ хрещений» [16].

У Московському царстві наведений ідентифікат усе більше позначає політико-релігійний націоналізм, бо кожна православна земля за визначенням виявляється «руською», тобто термін «руський» – це вже предмет домагань, а не реальність [17]. На нашу думку, якщо в Московській Русі категорія «Святої Русі» мала політико-релігійний (месіансько-есхатологічний аналогічно до «Священної Римської імперії») підтекст, що підготувало сприйняття дискурсу «Москва – III Рим», то в «Литовській Русі» – етнорелігійний, що надалі, в умовах відсутності державності, стало складовою мотиву здобуття батьківщини (етнокультурної автентичності, а потім і державності) як міфологеми «винайдення Землі Обітованої», що хоча б засвідчують провідні мотиви української поезії XIX ст. У Росії XIX ст. дискурс «Святої Русі» набув, завдяки розробкам слов'янофілів, специфічного «синдрому цивілізаційної унікальності». На нашу думку, артикульована ідея «позаземності» російського царства не узгоджується з прагматичними реаліями Московської Русі, а саме – пріоритетною установкою на експансію та зміцнення держави. Ніколи не змогла б поглинути безодню атеїзму «позаземне православне царство»; так само як і після повалення тоталітарного богоборницького режиму, в Росії досі не помітно катарсису та покаєння (не в окремих випадках, а як загальнодержавної суспільно-політичної події на кшталт такої, як у Німеччині, котра рішуче відмежувалася від колишньої ідеології фашизму).

В Україні до Брестської унії 1596 р. можна говорити про цілісність етноконфесійної свідомості пересічного населення, яке ототожнювало себе з народом, котрий належить до єдиної православної церкви, що цілком контамінується ще з первинною давньоруською установкою. Інше розуміння народу – станово-політичне – було сформоване західноєвропейською традицією. Польські гуманісти висунули теорію «сарматизму» про походження елітарної частини суспільства від сарматів з античних джерел. «Отож ти, король Сарматії з діда-прадіда...» – йдеться у звертанні Оріховського-Роксолана до польського короля Сигізмунда-Августа [18]. У мистецтвознавстві навіть існує спеціальний термін «сарматський портрет» для позначення характерних зображень еліти Речі Посполитої XVI–XVII ст. Проте шляхта Великого князівства Литовського і Речі Посполитої, яка визнавала себе «народом» (populus), на відміну від «низьких» прошарків населення (plebs), складалася з людей різного етнічного походження і конфесійних

уподобань. Так, «Рутенія», «Роксоланія», «Русія» – етніми, що їх використовували для позначення території України в іноземній літературі доби Відродження, а населення цієї території відповідно йменували «рутенцями», «роксоланами», «русами», «русинами» (сусідню Північно-східну державу називали «Московією», а її населення – «московитами», «москами», «мосхами»). Самосвідомість шляхти «рутенського» походження конструювалася в категоріях польської культури, вписуючись у стану і позаконфесійну ідентичність як частина шляхетної політичної нації, що добре ілюструє формулювання Станіслава Оржеховського (Оріховського-Роксолана): «gente Ruthens natione Polonus». У такий спосіб відбувся етносоціальний розкол, тому що рядове населення української території Речі Посполитої (адміністративно-територіальної одиниці – Руське воєводство), від якого різко відмежувалася шляхта, асоціювало свою ідентичність винятково з православною церквою [19]. Після того, як Київська митрополія з Римом створили Брестську унію, уперше проявився конфесійний розкол суспільства, коли дві конфесійно-церковні «рутенські» групи, обстоюючи свою пріоритетність, вступили в боротьбу за легальний статус. Уніати і православні доходили згоди одні з одними у визначеннях, але по-різному інтерпретували ті спільності, що за ними стояли. Наприклад, уніати змогли створити нову концепцію історії, відповідно до якої Русь завжди перебувала в лоні Римської церкви і тільки зрідка впадала у схизму. Опускаючи епітети двосторонньої полеміки, можна відзначити, що конфесійне розмежування породило етніми «нова русь», яким оперували обидві сторони, позиціонуючись відповідно з «новою» і «старою» Руссю [20]. Таким чином, новий конфесійно-церковний стан, – адже про уніатство говорили у тому числі і як про нову віру, – обумовлював пошук нової ідентичності. Твір видатного полеміста Мелетія Смотрицького 1628–1629 рр. має назву «До обох частин народу руського». Парадоксальність терміна «нова русь», який вживали як уніати, так і православні стосовно уніатів, полягає в тому, що він, з одного боку, свідчить про визнання нового стану «русі», розпорошеної по різних конфесіях, з іншого – чітко пов'язує етнічність і конфесійність. Ментальна незгода беззастережно визнати загальну етнічність, але різну конфесійність одного народу, докорінно відрізняється від західної моделі, де, наприклад, відповідно до Нантського едикту короля Генріха IV (1598 р.), ратифікованого парламентом, католиків і гугенотів визнано рівноправними французами.

За «барокової» доби, коли ієрусалимський патріарх Феофан відновив у Києві православну

ієрархію (1620 р.), виявилася затребуваною ціла низка давньоруських міфологем, у тому числі «Київ – II Єрусалим», що у новому історико-політичному контексті набув антиуніатської спрямованості. Відомий інтелектуал-полеміст Захарія Копистенський у своєму творі «Похвала Єрусалиму» (передмова до «Бесід святого Іоанна Златоустського») проголосив Єрусалим земним сакральним центром, а Київ – його наступником, знову задіявши архетипи «святої землі» й «обраного народу» [21]. Така концепція в різних модифікаціях наявна в текстах Петра Могили, Касіяна Саковича, Феофана Прокоповича, Йова Борецького: «...Знаючи кожний о своєм власном святителі, до богоспасаємого мѣста, Києва, второго руского Єрусалима... аби ся не лѣнил приходити і присылати» [22].

Така консолідація історичної пам'яті, сконцентрованої у древній міфологемі, стала уособленням національної ідентичності, й у подальшому її протиставляли російській теорії «Москва – III Рим», яка поступово втрачала свою есхатологічну спрямованість, набуваючи риси державної ідеологемі Росії. Зрозуміло, що з поразкою гетьмана Івана Мазепи й інкорпорацією українських земель до складу Російської імперії відбулося нівелювання теорії «Київ – II Єрусалим» як явища суспільної думки України.

Пошук ідентичності набував різноманітних форм, що засвідчує актуальність протонаціонального дискурсу. Захарія Копистенський у своєму творі «Палінодія» виходить на спільнослов'янський рівень ідентифікації, конструє міфологічний родовід слов'янського народу як народу сакрально значимого від прилучення до хрещення за православним обрядом. Більше того, Копистенський вважає слов'ян («народ північної країни») нащадками сина Ноя – Яфета: «благословеномъ Яфетовомъ поколѣню» (за його концепцією, народи «західних країн» походять від Хама, а «східних» – від Сима) [23]. Мабуть, така авторська контамінація народів була потрібна як додатковий аргумент в антилатинській полеміці, адже нащадків Хама «прокляв» праведний батько (I М 9:25–27). Мислитель упевнений, що всі слов'яни (у тому числі й західні) від початку були православні, отже, релігійно-споріднені; їх навернули Кирило і Мефодій [24]. Таким чином автор актуалізує кирило-мефодієвську традицію, що зближує його позицію з установкою Нестора Печерського, незважаючи на корекцію в розподілі народів між синами Ноя. Натомість Копистенський, який характеризує русичів як «народъ Яфето-Роскій Славенскій», прямо ототожнює їх із сарматами: «Августъ цесарь... не важиль дражити войною Сарматовъ, то есть Россовъ або Славянь...», яких сам Рим побоювався, що узгоджувалося

з польськими міфами про «шляхетне походження». Більше того, саму назву «слов'яни» автор етимологічно виводить від терміна «слава», бо «Той народъ Яфетовъ широкій барзо былъ, и славенъ, для чого и Славенскимъ былъ названъ (курсив наш. – Р. Д.). Мужнымъ теж и валечнымъ былъ той народъ и славнымъ рыцарскою дѣлнсною еще за часу войны Троянской», безпосередньо долучаючи слов'ян до античної міфології [25]. Що стосується суспільної еліти русичів, то вона, згідно з історичною концепцією «Палинодії», брала участь у військових експедиціях Олександра Македонського, Митридата Євпатора Понтійського «...и Римлянъ побивали» [26]. Версія ідентифікації власного народу в автора достатньо однозначна: «...один народъ Роксолянскій сплодилъ, одна отчизна – Корона Полская выховала, и одна Константинопольская столица вѣры Христовы научила» [27].

Отже, «барокова» доба була, з одного боку, часом кризи ідентичності, а з іншого – часом пошуку її нових форм.

Подальші спроби віднайти ідентичність були визначені війнами Богдана Хмельницького, віддалені наслідки яких розмежували уніатську і православну Русь державним кордоном. Формування ідентичності відбувалося в новому історико-культурному контексті. Хоча, як ми вважаємо, загальною її константою залишився спільний православний обряд («набоженство»

[28]), збережений уніатами з його багатою конфесійною культурою, що надалі, поряд із мовою, стало креативним фактором осмислення етнічної спільності українців обох конфесій. Уніатська церква (згодом іменована греко-католицькою) змогла стати заслоном на шляху латинізації, колонізації та розмивання «рутенської» ідентичності (особливо після того, як Польщу було позбавлено державності на цілих 123 роки), на відміну від української православної церкви, що втратила національно-церковну специфіку (принцип соборності, виборність на церковні посади, традицію участі мирян у церковній діяльності) й перетворилася на уніфікований територіальний підрозділ монопольної Російської церкви. Після ліквідації патріархату царем Петром I (1721 р.) і декретів Катерини II про секуляризацію церковних земель (1763–1764 рр.) Російська православна церква втратила політичну й економічну незалежність і трансформувалася в особливий різновид бюрократії, що за допомогою кадрів духовництва активно проводила політику русифікації (аж до заборони Києво-Печерській і Чернігівській друкарням видавати літературу українською мовою).

Таким чином, подальше конструювання національної ідентичності в XIX ст. узяли на себе представники української літературної інтелігенції, використовуючи для цього корпус міфологем, що відповідав новій політичній ситуації.

1. Удальцова З. В. Церковные историки ранней Византии / З. В. Удальцова // Византийский временник / [под ред. Г. Г. Литаврина]. – 1982. – Вып. 43. – С. 5–12.
2. Dagron G. Aux origines de la civilization Byzantine : langue de culture et langue d'etat / G. Dagron // Revue historique. – Vol. 241. – P. 23–56.
3. Шукуров Р. М. Конфессия, этничность и византийская идентичность / Р. М. Шукуров // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время : сб. статей / [под ред. М. В. Дмитриева]. – М. : Индрик, 2008. – С. 259.
4. Радзивилловская летопись // ПСРЛ / [отв. ред. Б. А. Рыбаков]. – Ленинград : Наука, 1989. – Т. 38. – С. 14.
5. Там само. – С. 19.
6. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – Ленинград : издательство АН СССР, 1926. – Т. 1 – Ч. 1 – С. 16.
7. Молдаван С. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Иллариона / С. Молдаван. – К. : Наук. думка, 1984. – С. 191.
8. Зимин А. А. «Память и похвала» Иакова Мниха и «Житие князя Владимира» по древнейшему списку / А. А. Зимин // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. – М., 1963. – Вып. 38. – С. 74.
9. «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / [под ред. Г. Прохорова]. – М.; СПб. : Изд. Олега Абышко, 2007. – С. 122.
10. Літопис руський за Іпатським списком в пер. Л. Махновця / [відп. ред. О. В. Мишанич]. – К. : Дніпро, 1989. – С. 295–296.
11. Kantorovicz E. H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought / E. H. Kantorovicz // Selected Studies. – New York : Augustin Publisher, 1965. – P. 312.
12. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Репринтное воспроизведение текста издания 1981 г. / [подг. текста Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыкова]. – М., 1993. – С. 110.
13. Кінан Едвард. Російські історичні міфи / Едвард Кінан. – К. : Критика, 2001. – С. 106.
14. Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М. В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время : сб. статей / [под ред. М. В. Дмитриева]. – М. : Индрик, 2008. – С. 233.
15. Соловьев А. В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) / А. В. Соловьев // Сборник русского археологического общества в Королевстве СХС. – 1927. – С. 77–113.
16. Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М. В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время : сб. статей / [под ред. М. В. Дмитриева]. – М. : Индрик, 2008. – С. 234.
17. Ерусалимский К. Ю. Понятия «народ», «Росна», «Русская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII в. / К. Ю. Ерусалимский // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время : сб. статей / [под ред. М. В. Дмитриева]. – М. : Индрик, 2008. – С. 146.
18. Оріховський-Роксолан С. Вступ до напучень Польському королеві Августу Ягеллону / С. Оріховський-Роксолан // Українська література XIV–XVI ст. / [головн. ред. І. О. Дзевєрін]. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 114.

19. Орхівський-Роксолан С. Лист до Яна Франциска Коммендоні / С. Орхівський-Роксолан // Українська література XIV–XVI ст. / [головн. ред. І. О. Дзевєрін]. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 155–156.
20. Неменский О. Б. Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. (по материалам полемической литературы) / О. Б. Неменский // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. – М. : Индик, 2008. – С. 194–195.
21. Пелешенко Ю. В. «Похвала Єрусалиму» Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні в 20–30 рр. XVII ст. / Ю. В. Пелешенко // Могилянські читання – 2001 : зб. наук. праць / [під ред. С. П. Кролевця]. – К. : Віпол, 2002. – С. 153–161.
22. Грамота Киевского митрополита Йова Борецкого 1621 г. Декабря 15 // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Приложение. Материалы для истории западно-русской церкви. – К., 1883. – Т. 1. – С. 263–264.
23. Копистенский Захарія. Палінодія или Книга Оборони католической святой Апостолской Восточной Церкви / З. Копистенский // Русская историческая библиотека. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Кн. 1. – С. 1102.
24. Там само. – С. 997–998.
25. Там само. – С. 1103.
26. Там само. – С. 1103.
27. Там само. – С. 606–607.
28. Там само. – С. 606.

R. Demchuk

MYTHOLOGICAL DISCOURSE AND CONFESSIONAL IDENTITY IN RUSSIAN-UKRAINIAN CULTURE

Article is devoted to a problem of formation protonational identity. It is analyzed the factor of confessionalism and corresponding mythology schemes.

Keywords: nation, identity, confession, mythologeme.

УДК 72.01:36.7] (477) «1920/1930»

Скубицька Ю. В., Собуцький М. А.

ХАРКІВСЬКИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ: СОЦІАЛІЗАЦІЯ ЕСТЕТИКИ

У статті автори за допомогою так званої «первинної естетики» аналізують перетин політичної та художньої компонент у роботах архітекторів-конструктивістів, які працювали в Харкові у 1920-ті–1930-ті рр.

Ключові слова: конструктивізм, соціалізація естетики, Харків, «Нова генерація», Жак Рансьєр.

Оцінка ролі, яку відіграло мистецтво авангарду в молодому радянському суспільстві, досі залишається неоднозначною. Це дослідження сфокусовано на перетині політичного й естетичного, точніше – соціалістичного та естетичного, в такому напрямі авангарду, як конструктивізм. (Термін «соціалізація» у тогочасному контексті означав перехід чого-небудь у суспільну, соціалістичну власність без того, щоб акцентувати одержавлення цієї власності – націоналізацію.) Основні засади такого підходу адекватно сформувані у теорії первинної естетики Жака Рансьєра. У книжці «Розподіл чуттєвого» теоретик вво-

дить в обіг однойменне поняття, яке є «...тією системою чуттєвих явищ, яка водночас демонструє існування чогось загального для всіх і членувань, що визначають у ньому певні місця та частини» [1]. Саме зважаючи на такий погляд на естетику, яка структурує базові форми сприйняття світу, ми підходимо до аналізу естетики конструктивістів. За Рансьєром, «розподіл чуттєвого фіксує водночас і те спільне, що розділяється, і ті частини, що взаємно виключають одна одну. Цей розподіл частин і місць оснований на розподілі просторів, часів і форм діяльності, що зумовлює сам спосіб, яким ціле представляється