Rozważania o słowiańskiej tożsamości i kulturze piśmiennej:
Od wczesnych dziejów do cyfrowej grafosfery

NAJNOWSZA SŁOWIAŃSKA LITERATURA I KULTURA POPULARNA

НОВІТНЯ СЛОВ'ЯНСЬКА ПОПУЛЯРНА ЛІТЕРАТУРА ТА КУЛЬТУРА

ROZWAŻANIA O SŁOWIAŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI I KULTURZE PIŚMIENNEJ:

OD WCZESNYCH DZIEJÓW DO CYFROWEJ GRAFOSFERY

MONOGRAFIA NAUKOWA

red. dr hab. Roman Sapeńko

Uniwersytet Zielonogórski

Zielona Góra 2024

Recenzja:

prof. dr hab. Bogdan Trocha

Redakcja:

dr hab. Roman Sapeńko, prof. UZ

Skład i projekt okładki: Fabryka Reklamy Sandmedia

Za stronę edytorską tekstów odpowiadają ich autorzy.

Wydawca:

Uniwersytet Zielonogórski

Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury

we współpracy z Polsko-Ukraińskim Centrum Studiów Humanistycznych

al. Wojska Polskiego 69

67-762 Zielona Góra

Spis treści

Roman Sapeńko
WSTĘP: PERSPEKTYWY TOŻSAMOŚCIOWOTWÓRCZEJ ROLI PIŚMIENNICTWA SŁOWIAŃSKIEGO.....1
Олена Павлова
WPROWADZENIE: ГРАФОСФЕРА АНТИЧНОСТІ В ПЕРСПЕКТИВІ ЗСУВУ ГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ: ВІД “ПОПУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ” ДО “КУЛЬТУРНОЇ ІСТОРІЇ” / GRAFOSFERA ANTYKU W PERSPEKTYWIE ZMIANY W HUMANISTYCE: OD „KULTURY POPULARNEJ” DO „HISTORII KULTURY”.....8
Харьковщенко Євген
I. КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКА ТРАДИЦІЯ В РОЗБУДОВІ СЛОВ’ЯНСЬКОГО ХРИСТИЯНСТВА / TRADYCJA CYRYLO-METODIJSKA W ROZWOJU CHRZEŚCIJAŃSTWA SŁOWIAŃSKIEGO.....20
Svitlana Hanaba, Tetiana Lishchuk-Torchynska
II. ЄДНІСТЬ У БАГАТОМАНІТНОСТІ: МІЖКУЛЬТУРНА ВЗАЄМОДІЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ / JEDNOŚĆ W RÓŻNORODNOŚCI: INTERAKCJA MIĘDZYKULTUROWA W ŚWIECIE GLOBALNYM / UNITY IN DIVERSITY: INTERCULTURAL INTERACTION IN THE GLOBAL WORLD.....31
Nataliia Zhukova
III. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ДИФУЗІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН: ПОГЛЯД НА РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКУ ВІЙНУ В ОПТИЦІ ПСИХОІСТОРІЇ / TOŻSAMOŚĆ I DYFUZJA TOŻSAMOŚCI WSCHODNIO- SŁOWIAŃSKICH: SPOJRZENIE NA WOJNĘ ROSYJSKO-UKRAIŃSKĄ W OPTYCE PSYCHOHISTORII / IDENTITY AND DIFFUSION OF EASTERN SLAVS' IDENTITY: A LOOK AT THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR IN THE OPTICS OF PSYCHOHISTORY.....61
Stepan Jankowski
IV. MAŁOROSYJSKI GESTALT UKRAIŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI.....81
Sergii Rudenko, Nataliia Yaramolitska
V. АНАЛІЗ НАУКОВОГО ЕВОЛЮЦІЙНОГО РОЗВИТКУ ПУБЛІКАЦІЙ «ВІСНИКА КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ»: ДОСЛІДНИЦЬКИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ СОРОКАРІЧНОГО ШЛЯХУ ДОСЛІДЖЕНЬ (1958-2000 РР.) / ANALIZA EWOLUCYJNEGO ROZWOJU NAUKOWEGO PUBLIKACJI „WIESTNIKA KIJOWSKIEGO UNIWERSYTETU”: PODEJŚCIE BADAWCZE DO BADANIA CZTERDZIESTOLETNIEJ ŚCIEŻKI BADAWCZEJ (1958-2000).....115
Anastasiia Tormakhova, Sergii Rudenko, Dmytro Tovmash
VI. CULTURAL DIMENSIONS OF THE REPRESENTATION OF ALCOHOLIC BEVERAGE CONSUMPTION IN SOVIET CINEMA IN 1945-1980 / KULTUROWE WYMIARY REPREZENTACJI SPOŻYCIA NAPOJÓW ALKOHOLOWYCH W KINACH RADZIECKICH W LATACH 1945-1980.....157
Сергій Легеза
VII. ХАРАКТЕРНИКИ VS УРУС-ХАЇ: СТРАТЕГІЇ ОЧУДНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО В ПОПУЛЯРНІЙ КУЛЬТУРІ / CHARAKTERNICY VS URUK-HAI: STRATEGIE ZADZIWIANIA NARODU W KULTURZE POPULARNEJ.....170
Marcin Maciejewski
VIII. JADWIGA OF ANJOU AND HER CAMPAIGNIN THE GAME AGE OF EMPIRES II: DEFINITIVE EDITION – DAWN OF THE DUKES / JADWIGA ANDEGAWEŃSKA I JEJ KAMPANIA W GRZE AGE OF EMPIRES II: DEFINITIVE EDITION – DAWN OF THE DUKES.....199

Roman Sapeńko
Uniwersytet Zielonogórski w Zielonej Górze (Polska)
ORCID: 0000-0002-9663-3640
e-mail: R.Sapenko@ifil.uz.zgora.pl

WSTĘP: PERSPEKTYWY TOŻSAMOŚCIOWOTWÓRCZEJ ROLI PIŚMIENNICTWA SŁOWIAŃSKIEGO

Oddajemy czytelnikom zbiór prac poświęconych analizie interesujących aspektów w procesie ewolucji piśmiennictwa w kulturze słowiańskiej. Piśmienność, jako kluczowy element kultury, odgrywa fundamentalną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej, utrwalaniu tradycji, przekazywaniu wiedzy i wartości. Słowiańska tradycja piśmiennicza, często marginalizowana w kontekście zachodnioeuropejskim, nie zawsze znajdowała należne jej miejsce w badaniach, a co za tym idzie w publikacjach. Wczesne formy piśmiennictwa, takie jak głagolica i cyrylica, stanowiły nie tylko narzędzia komunikacji, ale także nośniki wartości kulturowych i religijnych. Wraz z upływem czasu, piśmiennictwo słowiańskie ewoluowało, adaptując się do zmieniających się warunków społecznych, politycznych i technologicznych. W miarę rozwoju społeczeństw słowiańskich, piśmienność zaczęła odgrywać coraz większą rolę w życiu codziennym, a także w sferze politycznej i społecznej.

W książce zostają omówione kluczowe etapy rozwoju słowiańskiej kultury piśmiennej, począwszy od jej najwcześniejszych przejawów do współczesności. Szczególna uwaga zostaje poświęcona wpływowi, jaki na rozwój piśmiennictwa miały złożone uwarunkowania polityczno-społeczne tego kręgu kulturowego oraz czynniki, takie jak migracje czy wojny. W kontekście współczesnym, w książce opisane zostaje również przejście do cyfrowej grafosfery, w której interaktywne media, takie jak gry komputerowe, oferują zupełnie nowe formy tworzenia, przechowywania oraz transferu kultury. Cyfryzacja otworzyła nowe możliwości, ale także postawiła wyzwania związane z zachowaniem tożsamości kulturowej i tradycji. W obliczu globalizacji i szybkiego rozwoju technologii, istotne staje się zrozumienie, jak tradycyjne formy piśmiennictwa mogą współistnieć z nowymi mediami.

Książka nie tylko eksploruje tematykę z obszaru historycznego rozwoju słowiańskiej

kultury piśmiennej, ale także jest refleksją nad jej współczesnym znaczeniem i przyszłością. Prezentuje wieloaspektową analizę, która łączy różne dziedziny wiedzy, od historii i kulturoznawstwa po psychohistorię i studia nad mediami; próbuje wraz z czytelnikiem głębiej wejść w złożone pokłady tożsamości i kultury Słowian w kontekście ich historycznego i współczesnego rozwoju. Wierzymy, że zrozumienie tych procesów jest kluczowe dla dalszego rozwoju naukowej refleksji nad kulturą słowiańską oraz dla zachowania jej bogatego dziedzictwa w erze cyfrowej. Proponowany zbiór analiz sytuuje się w rosnącym nurcie refleksji nad kulturą i tożsamością Słowian w świecie, który jakby traci swe tradycyjne charakterystyki, poddany presji technologii cyfrowych i wirtualnych.

W tym kontekście refleksje Oleny Pavlowej stanowią szkicowe metodologiczne wprowadzenie do prezentowanej tematyki. Autorka pokazuje, jak formy kultury pisanej zaczynają swe funkcjonowanie w starożytności, a następnie analizuje korelacje między techniką reprodukcji, organizacją materiału oraz strukturą „wspólnot interpretacyjnych" i „hierarchii czytelników". Autorka podkreśla znaczenie pojawienia się alfabetu wokalnego, różnice między zwojami a kodeksami oraz ich wpływ na praktyki dyskursywne i dyscyplinarne, a także transformacje w naukach humanistycznych w kontekście kultury popularnej i historii kulturowej. W tekście omawiane są przełomowe momenty w procesie produkcji tekstu, które wyróżnia Roger Chartier, w tym zmiany w technice reprodukcji, formach książek oraz kompetencjach czytelniczych. Transformacje te, sięgające czasów antycznych, przyczyniły się do wykształcenia w przyszłości demokratycznych praktyk pisma i kultury popularnej, bez czego trudno wyobrazić sobie rozwój społeczeństwa. Autorka podkreśla, że industrializacja druku oraz współczesna digitalizacja tekstu kontynuują tę ewolucję kulturową, otwierając nowe możliwości badania kultury pisma.

Pierwszy rozdział, autorstwa Yevhena Kharkovshchenko, już bezpośrednio przechodzi do omówienia anonsowanej w tytule książki problematyki. Autor opisuje dziedzictwo Cyryla i Metodego jako fundament dla rozwoju chrześcijaństwa w jego tzw. „kierunku słowiańskim", podkreślając patriotyczno-ewangeliczną tradycję oraz oryginalne podejście do filozofii, które przyczyniły się do jego rozprzestrzenienia w Kijowskiej Rusi. Autor wskazuje, że chrzest Rusi-Ukrainy, zainicjowany przez księcia Włodzimierza, był niezależny od wpływów Rzymu czy Konstantynopola, kontynuując budowę słowiańskiej wersji chrześcijaństwa, co odzwierciedlało długotrwałą walkę między tradycjami patriotyczno-ewangeliczną a mesjańsko-cezaropapistyczną. Proces chrystianizacji Kijowskiej Rusi, który osiągnął kulminację w 988 roku, kiedy to książę Włodzimierz przyjął chrzest i ogłosił chrześcijaństwo religią państwową, to dowód na dążenie Kijowskiej Rusi do stworzenia niezależnego kościoła, mimo oporu ze strony Konstantynopola, obawiającego się utraty wpływów po

doświadczeniach z Bułgarią. Postrzeganie chrztu Rusi w kontekście historycznym jest niejednoznaczne i pozostaje przedmiotem wielu dyskusji, zwłaszcza co do wpływów, które miały kształtować wczesnochrześcijańskie tradycje. Pomimo pewnych kompromisów, Kijowska Cerkiew zyskała autonomię, co jednak spowolniło rozwój słowiańskiej wersji chrześcijaństwa. Włodzimierz, ignorując zewnętrzne inicjatywy, kontynuował proces chrystianizacji, który rozpoczęli Cyryl i Metody, tworząc unikalny, ukraiński wariant chrześcijaństwa, który łączył elementy tradycji cyrylo-metodiańskiej, konstantynopolitańskiej i rzymskiej, nadając mu oryginalny charakter i cechy.

W kolejnym rozdziale Svitlana Hanaba i Tetiana Lishchuk-Torchynska analizują zagadnienie międzykulturowej interakcji w kontekście globalizacji, podkreślając znaczenie dialogu międzykulturowego oraz wyzwań związanych z tożsamością kulturową w obliczu migracji i różnorodności kulturowej. Autorki opierają się na myśli filozofów i teoretyków kultury, badając, jak historia i edukacja historyczna mogą kształtować zrozumienie „Innego" oraz wpływać na współczesne relacje międzykulturowe.

Wnioski podkreślają znaczenie tworzenia nowej, uniwersalnej wspólnoty duchowej, która unika tendencji do podziałów i jest zdolna do wytwarzania nowych zasad organizacji świata. Kluczowym elementem tego procesu jest idea „jedności w różnorodności", która sprzyja zarówno integracji kultur, jak i zachowaniu ich unikalności. W kontekście globalizacji, świat staje się coraz bardziej współzależny, a ludzkość opracowuje zasady cywilizowanego działania, które są testowane w sytuacjach kryzysowych. W przypadku agresywnej polityki innych państw, wprowadzane są mechanizmy sankcji wojskowych, ekonomicznych i kulturalnych. Świat, który nie faworyzuje jednej kultury kosztem innych, zyska pluralistyczny i polikulturowy charakter, oparty na wartościach różnych kultur. Centralnym punktem procesów integracyjnych jest zrozumienie współczesnego świata jako „ansamblu kulturowych unikalności i różnorodności", które współdziałają i rozwijają się w przestrzeni komunikacyjnej.

W trzecim rozdziale Nataliia Zhukova bada różnice w tożsamości narodowej między Rosjanami a Ukraińcami, analizując je z perspektywy kulturowej i psychohistorycznej. Autorka podkreśla, że tożsamość narodowa jest synkretycznym zjawiskiem, które łączy elementy tożsamości kulturowej oraz obywatelskiej, kształtowane przez czynniki etno-kulturowe i normy społeczno-polityczne.

Ważnym czynnikiem kształtującym narodową tożsamość jest społeczny status narodu i kraju w świecie oraz jego postrzeganie przez obywateli. Wysoki status może prowadzić do poczucia narodowej wyższości, co z kolei może skutkować chęcią dominacji nad innymi narodami. Z kolei niski status może wywoływać poczucie niższości i skłonność do rezygnacji

z przynależności narodowej.

Tożsamość narodowa jest definiowana przez własne wartości i stanowi formę zbiorowej świadomości. Różnice między tożsamością Rosjan a Ukraińców są znaczne, przy czym Rosjanie historycznie zachowywali się jak najeźdźcy, podczas gdy Ukraina zmaga się z trudnościami w relacjach z takim sąsiadem. W kontekście trwającej wojny rosyjsko-ukraińskiej, Ukraińcy wykazują determinację w obronie swojej tożsamości i kraju.

Z uwagi na imperialną mitologię Rosji, współżycie z takim sąsiadem zawsze będzie trudne, co wymaga ciągłej gotowości do obrony. W celu zapewnienia bezpieczeństwa granic Ukrainy oraz innych krajów sąsiadujących z Rosją, zasadne byłoby stworzenie wspólnego sojuszu wojskowo-politycznego.

W kolejnym rozdziale Stepan Jankowski analizuje kulturową inwazję towarzyszącą imperialnej ekspansji Rosji wobec Ukrainy, wskazując, że kolonialna kultura małorosyjska jest narzędziem do dominacji nad ukraińską tożsamością i zniszczenia ukraińskiego społeczeństwa. Autor podkreśla, że promowanie małorosyjskiej tożsamości w ramach rosyjskiej narracji ma na celu uzasadnienie imperialnych ambicji oraz przekształcenie Ukrainy w prowincję kontrolowaną przez Kreml, co stanowi zagrożenie dla istnienia ukraińskiej tożsamości.

W rozdziale omawiane są złożoności związane z pojęciem tożsamości oraz pojęciem gestalt, które wskazują na niepewność i trudności w zrozumieniu takich koncepcji jak dusza, mentalność czy idea narodowa. Tożsamość stała się powszechnie używanym terminem w różnych kontekstach, co prowadzi do semantycznej niejasności. Ukraińska tożsamość jest przedstawiana jako emocjonalne powiązanie jednostki z różnorodnymi atrybutami tożsamości, a jej zrozumienie wymaga uwzględnienia kontekstu społeczno-kulturowego.

Autor podkreśla również różnice między tożsamością ukraińską a rosyjską, wskazując na imperialne dziedzictwo, które fragmentuje ukraińską tożsamość. W kontekście trwającej wojny i traumatycznych doświadczeń, takich jak pandemia COVID-19, rośnie zainteresowanie pojęciem gestalt, które może pomóc w przetwarzaniu tych doświadczeń.

Małorosyjskość, jako element ukraińskiej tożsamości, odzwierciedla kolonialne doświadczenia i binarny model postrzegania, ale nie jest podstawowym składnikiem ukraińskiej tożsamości. Autor sugeruje, że lepszym podejściem do zrozumienia tego zjawiska jest traktowanie małorosyjskości jako zjawiska w kontekście niepewności i amorficzności rosyjskiej kultury.

W rozdziale piątym Sergii Rudenko i Nataliia Yaramolitska omawiają historię wydawania publikacji naukowych w „Wiestniku Kijowskiego Uniwersytetu”, ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju aktywności publikacyjnej oraz ewolucyjnych zmian w tematyce

artykułów w okresie radzieckim i postradzieckim. Autorzy badają preferencje naukowe, tematyczne zainteresowania oraz szczegóły publikacji, co pozwala zrozumieć wpływ ukraińskiej myśli filozoficznej i społeczno-politycznej na współczesną naukę i edukację, a także ocenić działalność uczelni wyższej w kontekście krajowych i międzynarodowych rankingów.

W latach 1958-1961 w „Wiestniku Kijowskiego Uniwersytetu" dominowały artykuły historyczne, szczególnie dotyczące walki robotników i chłopów na Ukrainie oraz formowania rynku na Pomorzu, co stanowiło 28,9% publikacji. Kolejne 18,4% referowało rolę Komunistycznej Partii w umacnianiu władzy radzieckiej. Tematyka leninowska była obecna w 10,5% artykułów. Zaledwie 28,3% artykułów dotyczyło filozofii, głównie krytyki burżuazyjnej nauki i leninizmu. Po wznowieniu wydania w 1967 roku, „Wiestnik" kontynuował publikowanie prac związanych z filozofią marksistowską oraz badań dotyczących teorii poznania. W miarę upływu czasu zauważalny był rozwój tematyki filozoficznej, w tym aspektów psychologicznych i społecznych, co odzwierciedlało rosnącą różnorodność badań. W okresie „pierestrojki" nastąpiło złagodzenie cenzury, co pozwoliło na wprowadzenie nowych tematów dotyczących kultury politycznej oraz etyki w kontekście zmian społecznych.

Między 1967 a 1978 rokiem publikowano średnio 12-15 artykułów rocznie, z wyjątkiem roku 1970 (28 artykułów). W okresie od 1979 do 1990 liczba ta wzrosła do 19-23 artykułów rocznie, co daje średnio 56,5% rocznie. Pomimo zmienności, ogólny trend wskazuje na wzrost liczby publikacji, głównie skupiających się na wiedzy naukowej i światopoglądzie. Główne tematy pozostawały stałe przez lata.

Statystyki z lat 1993-1994 pokazują, że większość artykułów dotyczyła filozofii (średnio 69,7% rocznie), a mniej psychologii (11,6%), politologii (9,3%) i socjologii (9,3%). Od 1995 roku „Wiestnik Kijowskiego Uniwersytetu" rozszerzył tematy artykułów, umożliwiając naukowcom swobodne badania i publikacje. W wyniku zliberalizowania sytuacji politycznej, ukraińscy naukowcy mieli możliwość badania tematów dotąd zakazanych, takich jak historia ukraińskiej filozofii i rządów, a także zagadnienia związane z etyką, polityką i relacjami międzynarodowymi.

Badanie to potwierdza istnienie kijowskiej szkoły światopoglądowo-gnoseologicznej oraz wskazuje na jej znaczący potencjał intelektualny, zdolny do generowania idei naukowych na światowym poziomie. Wyszukiwanie nowych momentów węzłowych na pograniczu wiedzy filozoficznej, rozwijanie kultury pracy naukowej w warunkach wolności oraz eksploracja ukraińskiej tradycji filozoficznej są wynikiem czterdziestoletniego doświadczenia kijowskich naukowców i istnienia czasopisma „Wiestnik Kijowskiego Uniwersytetu".

W rozdziale szóstym Anastasiia Tormakhova, Sergii Rudenko i Dmytro Tovmash analizują sposoby prezentacji konsumpcji alkoholu w kinie radzieckim, jako efekt odzwierciedlenia ideologicznych i społecznych zmian po II wojnie światowej, podkreślając negatywną dominantę tych obrazów oraz rolę filmów w kształtowaniu postaw społecznych. Autorzy wykorzystują koncepcje Pierre'a Bourdieu, aby zbadać kulturowe i ideologiczne oddziaływanie na społeczną dynamikę picia alkoholu w kontekście odbudowy ZSRR.

Tekst opisuje złożoną rolę napojów alkoholowych w społeczeństwie, szczególnie w kontekście kina radzieckiego. Alkohol jest przedstawiany jako produkt spożywczy oraz istotny element w rytuałach kulturowych i wydarzeniach, odzwierciedlając zmiany ideologiczne, polityczne i społeczne w historii. Po II wojnie światowej ZSRR promował trzeźwość i pracoholizm, co doprowadziło do negatywnego wizerunku spożycia alkoholu w filmach.

Reprezentacja alkoholu w kinie radzieckim jest wieloaspektowa, determinowana przez różne czynniki historyczne i społeczne. Kino pełniło rolę potężnego medium, które przekazuje dominujące narracje i kształtuje publiczne postrzeganie spożycia alkoholu, które może być zarówno romantyzowane, jak i potępiane. Ta rozbieżność podkreśla wpływ czynników społeczno-kulturowych na sposób postrzegania i spożywania alkoholu.

Wykorzystując koncepcje Pierre'a Bourdieu, takie jak habitus i kapitał kulturowy, autorzy przedstawiają spożycie alkoholu jako zachowanie nabyte społecznie, determinowane przez otoczenie i edukację. Młodzi ludzie, szczególnie studenci i pracownicy, byli postrzegani jako aktywni uczestnicy w walce z alkoholizmem, chociaż ten obraz często pojawiający się w filmach, jak pokazują autorzy, był idealistyczny.

Rozdział kontrastuje wzorce spożycia alkoholu w miastach i na wsi. W miastach nadmierne picie prowadziło do dehumanizacji i biurokratycznych praktyk, które priorytetowo traktują wydajność kosztem ludzkiego podejścia. Z kolei na wsi podkreśla się tradycje kulturowe i wspólnotę, gdzie kobiety często odgrywają kluczową rolę w walce z problemami związanymi z alkoholem. Zwyczaj „mohorycz" ilustruje społeczną dynamikę spożycia alkoholu w kontekście wiejskim. W tekście zostaje podkreślone znaczenie zrozumienia relacji między indywidualnymi zachowaniami, socjalizacją a szerszym otoczeniem społecznym, a także rola kina w kształtowaniu postaw i praktyk związanych z konsumpcją alkoholu w społeczeństwie radzieckim.

W rozdziale siódmym Serhij Legeza analizuje pojęcie „defamiliaryzacji" jako ważnego narzędzia badawczego w literaturze fantasy, ze szczególnym uwzględnieniem przemian gatunku fantasy w kontekście tożsamości narodowej. Autor pokazuje, w jaki sposób polska literatura fantasy, po dominacji wzorców A. Sapkowskiego, zaczęła ewoluować w kierunku

narracji narodowych, zestawiając je z wpływami zachodnimi. Autor analizuje różnice w przedstawieniu mentalności i społecznych cech krajów dotkniętych inwazją w literaturze T. Kołodziejczaka, szczególnie w cyklu „Ostatnia Rzeczpospolita", w porównaniu do dzieł P. Majki. W jego powieściach Niemcy są ukazywani jako zorganizowani, co czyni ich podatnymi na brutalne formacje, inspirowane zarówno światem fantasy, jak i dystopijnymi wizjami Trzeciej Rzeszy. Z kolei rosyjska okupacja jest przedstawiana jako chaotyczna mieszanka przestępczej subkultury i postaci orków, co sugeruje brak logicznej struktury.

Polska, jako bastion cywilizacji, przechodzi transformację, w której na tronie zasiada król-elf, symbolizujący „dobrych przybyszy" walczących z „złymi". Ta zmiana w strukturze codzienności Polski ukazuje kraj, który postrzega siebie jako Mesjasza, gotowego do poświęceń dla innych. Religijny fanatyzm jest przeszkodą, podczas gdy ofiarność staje się kluczowym elementem zarówno codzienności, jak i strategii wojennej przeciwko najeźdźcom.

Fantastyka staje się narzędziem zarówno analizy tożsamości, jak i krytyki społecznej, odzwierciedlając aktualne problemy i stereotypy polskiego społeczeństwa. Autor zwraca uwagę na dynamikę narodowego fantasy jako transformację ustalonych stereotypów w kulturze popularnej oraz na interakcje z różnymi grupami czytelników. „Narodowe" staje się ważnym wskaźnikiem, który pozwala dostrzegać w fantasy odbicie aktualnych problemów społecznych. W ten sposób fantasy może służyć jako narzędzie do badania stereotypów oraz możliwości i ograniczeń samorefleksji społeczeństwa.

W rozdziale ósmym Marcin Maciejewski analizuje edukacyjny charakter gry „Age of Empires II: Definitive Edition" oraz jej rozszerzenia „Dawn of the Dukes", które przedstawia kampanię Jadwigi Andegaweńskiej, inspirowaną obrazem Bacciarellego. Kampania składa się z sześciu misji, w których narratorami są Jadwiga i Władysław Jagiełło, a jej celem jest przybliżenie historii Polski i Litwy graczom na całym świecie.

Publikacja gry w wielu językach sprawia, że jest ona dostępna dla graczy różnych narodowości, a wprowadzenie postaci historycznych, takich jak Władysław Opolczyk, wzbogaca narrację, podkreślając znaczenie Śląska i jego władców w szerszym kontekście historycznym Europy Środkowej. Dodatkowo, postać Jadwigi przedstawiana jest jako zdeterminowana osoba, kierująca się interesem państwa, co zwiększa jej wiarygodność i emocjonalną głębię, gdy dąży do zjednoczenia Polski i Litwy w obliczu różnych wyzwań.

Mamy nadzieję, że taki dobór tekstów okaże się pomocny w zrozumieniu tożsamościowotwórczej roli piśmiennictwa słowiańskiego, zarówno w jej ujęciu historycznym, jak też w kontekście współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych.

Олена Павлова / Olena Pavlova
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)
ORCID: 0000-0002-0593-1336
e-mail: invinover19@gmail.com, olenapavlova@knu.ua

WPROWADZENIE: ГРАФОСФЕРА АНТИЧНОСТІ В ПЕРСПЕКТИВІ ЗСУВУ ГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ: ВІД “ПОПУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ” ДО “КУЛЬТУРНОЇ ІСТОРІЇ” / GRAFOSFERA ANTYKU W PERSPEKTYWIE ZMIANY W HUMANISTYCE: OD „KULTURY POPULARNEJ” DO „HISTORII KULTURY”

Трансформація дисциплінарного поля гуманітарних наук відбувається перманентно з початком кризи “дискурсу Модерну” (Ю. Габермас). Лінгвістичний поворот викриває настанови логоцентризму, що абсолютизував статус розуму як базової сили суб'єкта та інструментальну роль мови. Візуальний поворот розкрив значення циркуляції зображень у контрасті з часом статичної “картини світу” та граматики письмової практики для функціювання мови, а отже, ілюзію самодостатності її вербального здійснення. Остання перспектива дослідження була підхоплена дисциплінарним полем писемної історії (Д. Маккензі, А. Петруччі, С. Франклін, Р. Шартьє) та культурної історії (А. Аркангелі, А. Гомес, Й.Рогге), які розкривають значення матеріальних носіїв письма не лише для формування структур дискурсу, а й для типу ієрархії “інтерпретативних спільнот”.

З іншого боку, претензію на трансцендентальний статус форм високої культури було підірвано “відкриттям народу” (П. Берк), яке не тільки легітимізувало інтерес до наукового вивчення фольклору, а й показало підстави та умови конструювання традиції (Е. Гобсбаум) та визначило методологію роботи з емпіричним матеріалом у межах дисциплінарного поля “історії знизу” (Д. Шарп). Концепт “популярної культури” намагається розрізнити форми своєї організації від доби раннього Модерну та наступні трансформації “культурної історії”. Писемна культура є одним з полів такого підходу, який поєднує інтерес до сфер повсякденності та прагне реконструювати логіку

фреймування і “корисність грамотності” (Р. Гоґґарт).

Зазначені трансформації стали очевидними в становленні екранної культури та її впливу на функціювання тексту, диджиталізації й медитації писемних практик (і не лише їх) загалом. Проте, для того щоб зрозуміти специфіку цифрового тексту та відповідних форм грамотності, потрібно реконструювати базові етапи трансформації писемних практик в оптиці культурної історії. Завданням нашого дослідження є виявити специфіку античної графосфери в контексті методологійних підходів, напрацьованих культурною історією та писемною культурою.

П. Деніелс у роботі "Системи писемності світу" визначив писемність як "систему більш-менш постійних знаків, які використовують для представлення висловлювання таким чином, що воно може бути відновлене більш-менш точно без утручання того, хто його вимовляє"[1]. С. Франклін уводить більш широке поняття "графосфери" як "сукупності графічних пристроїв, які використовують для запису, зберігання, демонстрації і поширення повідомлень та інформації"[2]. Зазначені параметри насамперед є у фокусі уваги історичної ретроспективи базових трансформацій графосфери.

А. Гомес доповнює схему С. Франкліна такими важливими концептами культурного простору тексту, як “іконографічна програма”, “візуальна концепція письма”, “текстові стратегії”, соціальний простір – “семантична центральність публічного простору”, “переозначення”, “міські ефемери”. У вимірі текстової матеріальності розрізняє “публічні написи”, “урочисті надписи”, а також міру пов’язаності “міських текстів” з “публічними конструкціями”[3].Ці терміни особливо важливі в логіці організації графосфери Давнього світу.

Доба Античності продовжувала практики письма, напрацьовані цивілізаціями Давнього Сходу. “Зв’язок з усним словом є передумовою будь-якого визначення письма”[4], – стверджує С. Вудс, проте цю передумову не варто абсолютизувати. У культурах Месопотамії та навіть Єгипту письмо не мало фонетичної прив’язки або мало форму запису лише приголосних, а тому усне мовлення відтворювали достатньо умовно. Саме завдяки цьому клинопис та ієрогліфи слугували засобом комунікації між

---

[1] Daniels T. Introduction. *The world’s writing systems*. Ed. by P. T. Daniels, W. Bright. New York: Oxford University Press, 1996. P. 3.

[2] Franklin, S. (2011). Mapping the Graphosphere: Cultures of Writing in Early 19th-Century Russia (and Before). *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 12, No. 3.P. 531.

[3] Специфіка підходів А. Гомеса до дисциплінарного поля культурної історії розкрита у Павлова О. Графосфера в міському просторі раннього Модерну (XV–XVIII століття) у вимірі "культурної історії" Антоніо Кастільйо Гомеса. *Українські культурологічні студії.* 2023. №12 (2).

[4] Woods C. Introduction. Visible Language - The earliest written system. *Visible Language*. Ed. by C.Woods. University of Chicago, 2010. P. 18.

різними етносами. Цифри і досі так функціюють, навіть у суспільствах “нового договору”[5] (Д. Маккензі). Перші зрушення у прив’язці письма до мови були здійснені ще в Месопотамії: “Монопольна влада над писемністю, яку мали релігійні інституції в Єгипті та Вавилонії, була зруйнована розвитком нового спрощеного типу писемності, який став основою нових напрацювань у комунікації та політичній організації, створених в Ассирійській та Перській імперіях. Розвиток політичної організації у зв’язку з удосконаленими засобами зв’язку призвів до зростання торгівлі й торгівельних міст як проміжних установ між політичними й релігійними організаціями та до розвитку торговельних олігархій, таких, які виникли в Карфагені”[6]. Ефективне управління все більшими територіями вимагало залучення талановитих адміністраторів, їхньої мобільності та гнучкості в ухваленні рішень, а отже спадковість посад і монополія на грамотність не сприйняли конкуренції й адекватності у виборі управлінських стратегій. Спрощення системи запису та зв'язок між звуком і текстом сприяли певною мірою спрощенню системи запису, утраті монополії жерців на продукування тексту, ефективності управління.

Поряд з урочистими написами на публічних спорудах, які завжди були репрезентантами та центруючим стрижнем “великої традиції” Давнього Сходу, тут широко використовували мобільні носії письма – глиняні дощечки і папірус. Ці носії, зрозуміло, були дешевші, ніж кам'яні мури, але все одно достатньо коштовні і недоступні для не-елітарних верств населення.

Монументальні споруди, проте, забезпечували “семантичну центральність публічного простору”, де письмо не було відокремлено від мурів, а малюнки від письма. Власне, зрощеність тексту з тілом великих будівель та скульптур забезпечувала загальний, а в цьому сенсі і народний, доступ до нього. Невідокремленість писемних знаків від візерунка та малюнка значно підвищувала доступність візуальної концепції письма, що дозволяло формувати всенародну аудиторію, тоді як приватне використання текстів передбачало наявність та інтенсивність циркуляції мобільних носіїв письма, а також більш знакового способу функціювання тексту. Тобто на мобільних носіях писемні знаки функціювали в логіці меншої виразності візуальної концепції тексту, розриву означників та означуваних при домінуванні останніх. Античність не тільки зберігає, а й розширює види письмової комунікації, способи її запису і зберігання.

Мобільні носії, до яких додали воскові дощечки та пізніше пергамент, не те щоб не побутували до доби Античності, проте масштаб використання їх сягнув значно іншого

[5] McKenzie D.F. Bibliography and the Sociology of Texts: The Panizzi Lectures, 1985. London: The British Library, 1986. P. 27

[6] Innis H. A. Empire and communications. Oxford. Clarendon Press. 1950. P. 64.

рівня. З іншого боку, це звичайно далеко від масовізації практик читання періоду культурної індустрії, однак розширення та інтенсивніше використання мобільних носіїв полегшували формування приватних кіл функціювання тексту (виробництво, зберігання, читання), що було важливим способом розширити читацьке середовище і практик його демократизації та навіть секуляризації певною мірою, якою публічний текст втратив переважно релігійне значення.

З іншого боку, залізне століття та "гоплітська революція"[7] (дозволяла достатньо численному прошарку людей забезпечувати собі обладунки важкоозброєної піхоти, а тому мати повноту прав давньогрецького громадянина. Злагоджений порядок грецької фаланги вимагав такого рівня дисципліни та впевненості у військовому з'єднанні, що відбувається перетворення "ватаги на лад" (Ф. Кардіні). Така форма групового самоконтролю потребувала раціоналізації зусиль, яка, зі свого боку, корелювала з дискурсивними практиками (М. Фуко). В Античності книги отримали такий рівень доступності й популярності, який не буде досяжний навіть у Середньовіччі.

З нового, що привносить Античність в історію письма, то це поширення практик алфавітного читання (перша третина 1 тис. до н. е.). Вокальний алфавіт здійснює зсув у "техніках відтворення письма" не просто на рівні текстової матеріальності, а в способах самого письма – відбувається редукція "візуальної концепції письма" (А. Гомес), а також революція в "читацьких компетенціях". Відоме навіть припущення, що довершена форма Іліади не могла бути досягнута без напрацювання в письмовій формі, а отже, на думку Баррі Б. Пауелл, є генетичний зв'язок між Гомером та фонетичним алфавітом[8].

Форма нового алфавітного наративу потребує постаті автора, тобто творця письма розглядають як людський, скінченний, а не божественний, абсолютний суб'єкт. Навіть творам Гомера приписують авторство, що є надзвичайним випадком для героїчного епосу. Тобто текст починають розглядати як продукт творчості окремої особи, а особу як силу, що здатна на творчу діяльність. Постать автора секуляризується – поет перестає бути істотою "крилатою" (Платон). Проте загальний зміст оповідей має ще релігійну тематику (за відхилення від якої, власне, і постраждав Сократ) та спосіб легітимації (божественний, тобто безособовий), що дозволило Г. Блуму внести в "західний канон" базові тексти до-модерних цивілізацій під рубрикою "теократична епоха".

Сама можливість історії не тільки як науки (умовно починаючи з Геродота), а й як форми наративу, є певною мірою похідної від можливості збереження і нагромадження,

[7] Martin T. R. An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander. Yale University Press, 1996. P. 288

[8] Powell B. Homer and the Origin of the Greek Alphabet . Cambridge University Press. 1991.

ускладнення практик письма, не тільки на рівні матеріальних нагромаджувачів письма, а й практик структурування і примноження його смислів у логіці продукування означаючих. Як зазначав ще Кондорсе, "картина руху і прогресу людського розуму стає історичною" з появою алфавіту, оскільки можна було позначити не лише окремі речі, а й "корисні істини, що народжуються внаслідок зчеплення і з'єднання цих фактів"[9].

Досконаліть художньої форми грецького епосу можна розглядати як показник втрати жерцями монополії на виробництво письма в бік страти воїнів. Демократизація та раціоналізація стилю ведення війни зменшувала вагомість аристократичних прошарків в управлінні містом-полісом. Дж. Віко писав, що доступ до створення текстів воїнів, громадян полісу або республіки став значним демократичним проривом, адже алфавіт підірвав монополію жерців на письмо, а отже поза грецьким алфавітом не можна зрозуміти “археології письма”[10]

Якщо закони Хаммурапі дійшли лише на базальтовій стелі, то закони Солона були численно тиражовані в мобільних текстах Аристотелем, Плутархом і Діогеном Лаертським. У Римі держава публікувала своє законодавство на мідних пластинах, які вивішували на стінах міста. Поза такими менш дорогими носіями та широкими читацькими компетенціями тлумачення закону, а отже, – демократія не могла досягти значних результатів. Недарма вже Дж. Віко назвав алфавіт народним письмом, оскільки право тлумачити закони всім є можливим за умов писаного права та результатом “республіки букв”[11].

Розповсюдження мобільних корпусів текстів передбачало форми спілкування між колами читачів, було сенсотвірною віссю утворення самих спільнот читачів-громадян – воїнів та землевласників. Потрібна була воля та бажання окремих суб'єктів і спільнот для залучення в процес читання, рефлексія спільноти для селекції текстів у канон навчання, для того щоб зміст дібраних тестів став полем спільної комунікації горизонтально організованої спільноти. Обов'язковим елементом освіти було вивчення напам’ять текстів Гомера. Це була підстава самототожності громадянина давньогрецького полісу. Так У. Мак-Ніл розповідає, що після перемоги сицилійців над афінянами в рабство не продавали лише тих, хто знав Еврипіда напам’ять.

Саме виникнення таких полів гуманітарної науки як література, філософія та історія не могли б сформуватися без демократизації доступу до практик загальної дисципліни військового ладу, письма та певної секуляризації образу істини і краси. Абстрактність

[9] Condorcet de N. Sketch for an Historical Picture of the Advances of the Human Mind 1795 https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/condorcet1795_3.pdf

[10] Kittler F. The Alphabet of the Greeks: On the Archeology of Writing. *The Truth of the Technological World Essays on the Genealogy of Presence*. Stanford university press, 2014. P. 267.

[11] Vico G. The new science of. (1744). New York, Cornell University Press, 1948. P. 137.

філософських думок неможлива поза широким використанням букв, – уважав Дж. Віко.

Спільноти, що утворилися завдяки написанню і читанню (додатково до практик бенкету, застільних розмов, запис яких став стрижнем античних діалогів, зокрема Платона, Лукіана Самосатського), створення спільного корпусу текстів (риторичних, філософських, наукових, історичних) було способом відпрацювання згоди в колах громадян, які виносили питання та пропозиції, що голосувалися вже на агорі, форумі. "Публічний простір часто був не агорою соціальної згуртованості, а місцем для суперечок"[12]. Тим більше практика політичної/полісної та риторичної промови була інструментом спрощення формування "раціональної незгоди" (Дж. Роулз), що потребувало урізноманітнення та збільшення текстів, без яких не є можливим вибух "конфліктів інтерпретацій" (П. Рікер). Це звичайно ще не "паперові війни" Модерну, але умова формування "школи Еллади" (Платон). Проте, процедура голосування та остракізму вимагала остраконів, а отже, уміння написати ім'я того, проти кого відбувалося голосування, а отже, тотальної грамотності громадян. Аристотелівська класифікація правильних і неправильних форм державного управління могла бути сформульована після уочевиднення правильності як критерію практик грамотності.

Розповсюдження текстів сприяло поширенню приватних бібліотек, які часто колекціонували як предмети розкоші (що викликало гнів Сенеки), і навіть публічних. Перша публічна бібліотека Anla Libertatis виникла в давньому Римі в часи пізньої республіки (1 ст до н.е.)[13].

Кількісне зростання споживачів писемної культури, утворення різноманітних кіл читачів призводить не лише до збільшення кількості мобільних носіїв текстів (остраконів, воскових дощечок, папірусів і пергаментів), кількості та різноманітності порядків означуваних, але й нової форми апропріації, накопичення дискурсу, зсуву в антропологійній моделі. Уже Геракліт зазначає, що "психеї притаманний самозростаючий логос"[14]. Накопичення письма – це не просто збільшення кількості його фізичних носіїв, різноманітності та складності спільнот, але й збільшення способів і рівнів інтеріоризації його суб'єктами. Ієрархії "інтерпретаційних спільнот"[15] та їхні мережі передбачають, що узгодження дій відбувається не крізь порядок соціальних статусів, а крізь ідею – усвідомлення спільного блага та стратегічно значущого

[12] Gómez, A. C. Written communication in urban spaces: publication, textual materiality and appropriations. *The Routledge Companion to Cultural History in the Western World*. Routledge, 2021. P. 314.

[13] Ewald L. A. Library Culture in Ancient Rome, 100 B.C. – A.D. 400. *Kentucky Libraries*. 2004. No. 68 (1). P. 9.

[14] Heraclitus of Ephesus Readings in Ancient Greek philosophy - from Thales to Aristotle. Ed. Cohen, S M., Curd, P, ;Reeve, C.H. Publishing Company, 2016. P. 55.

[15] Fish S. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities. Cambridge; London: Harvard University Press, 1980.

спільного блага. Отже, складна форма рефлексії та непрямі дії є ключовим елементом “республіки літер” . Саме в Античності формується нова антропологійна модель, що буде актуальна аж до Модерну: Аристотель вводить метафору душі як Tábula rása.

Розширення форм матеріальних носіїв в античні часи істотно вплинуло на організацію графосфери. Важливим чинником було використання не тільки таких коштовних засобів як папірус і шкіра, доступних винятково достатньо заможним людям та владним колам. Поява такого девайсу для письма як дерев’яні вощені дощечки (найбільш давня знайдена в Етрурії, 7 ст. до н.е.), які були не лише набагато дешевші, а й могли використовуватися багаторазово, що значно розширило аудиторію споживання графосфери, спростило практики навчання грамотності. Не тільки масове навчання хлопчиків укорінило образ пайдеї, а й жіноча освіченість Античності не знала більше такого масштабу в інші періоди премодерну. Широко відома помпейська фреска з "Будинку Лібанія", так звана "Поетеса", або "Сапфо" (Національний археологічний музей Неаполя), зображує не лише стилус і поліптих (понад чотири зв’язані між собою дощечки), а й взірець жіночої освіченості. Така форма освіченості важлива в нашому контексті насамперед як форма загальної доступності грамотності. Саме зв'язок писемних девайсів з багаторазовим використанням у сфері освіти презентував форму “культивування природних здібностей” (І. Кант). Це наштовхує на думку про витоки антропологійної метафори Аристотеля.

Чотирикутна (спочатку трикутна або трапеціста) форма дощечок також мала продовження в писемних практиках кодексу. Германські мови досі зберігають етимологію buch-book від бука-дерева. Руни, що були єдністю малюнка та письма, нашкрябували на таких дощечках. Пергаментні та навіть паперові книжки покривали дерев’яними обкладинками аж до 15 століття[16], як свідчать Л. Февр та А.-Ж. Мартін. Лише технологія друку унеможливила такий тип обкладинки, зберігаючи чотирикутну форму кодексу. Як писав Сенека, «стародавні називали словом "каудекс" з'єднання кількох табличок», які грецькою називали поліптихом.

Дерев'яна обкладинка не означала наявності титульного аркуша, так само як його не було і для сувою. Будь-яка форма книги починалася безпосередньо зі слів «incipit liber» (починається книга) та закінчувалася «explicit liber» (що означає - “книга закінчується”). Термін explicit є похідним від слова plicare ‘згортати в трубку’, отже походить від практик сувою. Візуалізацію закінчення та початку нової смислової одиниці тексту червоною літерою або іншою орнаментально декоративною літерою стали називати “ініціальною орнаменталістикою”.

[16] Febvre L., Martin H.-J. The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450-1800, Verso, 1997. P. 104.

Поділ книги на складники матеріального носія заклала підґрунтя поділу зафіксованого тексту на частини, а також їх послідовність і структуру. Кодекс зручно було гортати, а отже повертатися до важливого місця, перечитувати його, краще усвідомлювати, виявляти зв'язок важливих місць: "Ми знаємо, що кодекс, спочатку написаний від руки, а потім надрукований, уможливив практику, яка раніше була неможлива. Читач міг гортати книгу, яка відтепер була впорядкована за рядками, аркушами та сторінками. Книгу можна було пронумерувати та проіндексувати, що дозволяло читачеві точно цитувати та легко знаходити потрібний уривок. Таким чином, форма читання, яку заохочує кодекс, є переривчастою, але це "непостійне" читання, у якому завжди присутнє загальне сприйняття твору, нав'язане самою матеріальністю книги"[17]. Остаточно "унітарна книга" (А. Петруччі), тобто єдність матеріального носія, одиниці твору та автора, остаточно отримує свою універсальну форму лише в друкарських практиках Модерну, однак навіть рукописний кодекс мав значно більший потенціал до логічного структурування. У сувої наявний обсяг папірусу, який склеювався з різних листів, ситуативно з'єднаних, мав записи різних часів без логічної структурованості. Так мета-фізика була тим, що передує фізиці в записах Аристотеля в прямому сенсі слова, тобто тим, що було записано в сувої до тексту про природу.

Відмінності між сувоєм і кодексом ґрунтувалися на зміні матеріального носія. В Александрії в елліністичний період була спроба встановити монополію на використання папірусу. Форма контролю письма крізь перерозподіл його матеріального носія та доступ до грамотності членів спільноти були базовими. Закриття широкого доступу до папірусу за межами Єгипту призвело до поширення такого матеріалу книги як пергамент, а пізніше і нової форми кодексу.

Кодекс мав перевагу меншого за розміром матеріального носія того самого обсягу тексту, ніж у формі сувою, що полегшувало умови його зберігання та розповсюдження. Також важливим зручним моментом користування кодексу було те, що не потрібно було перекручувати весь том задля того, щоб знайти місце, яке хотілося б перечитати. Сувій мав переваги складності підміни внутрішніх частин, а отже, – і змісту твору, що, безперечно, було першим пріоритетом для актів письма як маніфестації влади. Відповідно більш складна форма структурування тексту (зміст, можливість приміток, покликань) порівняно із сувоєм полегшувала практики "інтенсивного читання". Р. Шарт'є вважає, що у кодексі текст є характерним вільне розташування тексту на сторінці, зростає структурованість, в першу чергу, очевидність параграфів, що дроблять його неперервну послідовність, і кількість абзаців та дають змогу наочно уявити собі

[17] Chartier R. Languages, Books, and Reading from the Printed Word to the Digital Text. *Critical Inquiry*. 2004. 31 (1). P. 151.

порядок дискурсу.

Зрештою, ширше використання кодексу можна вважати втіленням перемоги християнства над язичництвом, у текстах якого за традицією записи вели переважно у формі сувою. Не останню роль у закріпленні форми кодексу в християнських текстах відіграла роль домінування практик “інтенсивного читання” (Р. Гоґарт), а також перехід від оралізації письма до практик читання його очима, що вже сталося в епоху Середньовіччя. Індивідуалізація та інтеріоризація змісту прочитаного вимагала, зокрема, подолання традиції написання слів разом, що було найбільш поширеною практикою ще в Античності. Навіть у 16 столітті слова в пам’ятках української мови писали разом, наприклад у Пересопницькому Євангелії (1556–1561 рр.). Подальша практика структурування змісту тексту, тримання у фокусі уваги читацького кола певного корпусу текстів заклали основу “західного” (Г. Блум) канону.

Висновки. Отже, трансформація практик письма в Античності являє собою істотний зсув у способі запису і полягає в застосуванні фонетичного письма, що дозволило істотно збільшити кількість творців та споживачів не-публічного письма (публічне залишається зрощеним з ритуальними практиками і публічними місцями – архітектурою і скульптурою). Виробництво манускриптів стало більш індивідуалізованим та приватним, що розширило й урізноманітнило використання мобільних матеріальних носіїв – папірусу, остракону, воскових дощечок, пергаменту. З іншого боку, урізноманітнення та здешевлення носіїв письма призвело до зростання чисельності їх користувачів. Усе це зумовлює виникнення приватних і навіть публічних бібліотек як зародків форм інституалізації письма. Книги, на відміну від мурів і навіть огорож, є формами більш мобільної й ефемерної матеріальної форми письма й уможливлюють більш тимчасовий, приватний спосіб функціювання письмової комунікації. Приватні кола читачів утворюють мережі та ієрархії, починають дублювати і трансформувати публічні зібрання, ускладнювати практики “інтерпретативних спільнот”.

Спільноти “алфавітного читання” збільшуються та урізноманітнюються, демократизуються, фіксуючи перехід від монополії жерців (на продукування та зберігання текстів) до спільноти громадян полісів, республік. “Республіка букви” утворюється ієрархіями та мережами “інтерпретативних спільнот”, які в принципі уможливлюють перехід від божественного до людського авторства, від “букви закону” до “духу законів”.

Письмо та особливо читання перестали бути переважно ритуальними або господарськими складниками, стали видом естетичної діяльності, тобто здійснюються

заради задоволення. Читацькі компетенції також урізноманітнюються – читання вголос і про себе, екстенсивне та інтенсивне. Різноманітні практики та матеріали сприяють закріпленню поряд із сувоєм нового типу книги – кодексу, що значно полегшує читання та інтенсивне читання за рахунок більш гнучкого та чіткого структурування тексту, "унаочнення дискурсу". Він став уособленням перемоги "християнства над язичництвом". Кодекс як "форма книги" наділив практики письма і читання не лише значно більшим розміром (у матеріальний обсяг кодексу вміщувалося більше тексту, ніж у той самий обсяг сувою) та складністю змісту, а й різноманітними способами його структурування, а отже, – імпліцитними практиками виокремлення структурних одиниць та способів їх класифікації.

Визнаний авторитет дисциплінарної сфери писемної культури Р. Шартьє виокремлює кілька революцій у способах виробництва тексту, зокрема в таких: 1) у техніці відтворення; 2) у формах самої книги; 3) у сфері "читацьких компетенцій"[18]. Перший параметр стає найбільш зрозумілим при переході від практик письма до друку, але не менш значущим для практик відтворення тексту є античний перехід від ієрографії до вокального алфавіту. Другий параметр Р. Шартьє розкриває як витіснення сувою формою книги як кодексу. І, нарешті, третій параметр – формування читацьких компетенцій аж до формування широкого кола "інтерпретативних спільнот", поза якими неможливе функціювання ані демократії, ані становлення корпусу філософських текстів. Саме тому всі базові зсуви, визначені Р. Шартьє, уже були вкорінені в практиках писемності Античності і закріпилися пізніше у функціюванні графосфери. Популус-демос, народ (за всієї умовності цього терміна в Античності) не міг сформуватися поза секуляризацією та демократизацією практик письма з його горизонтальним типом зв'язку інтерпретативних спільнот, а, отже, популярна культура є необхідним елементом політичної демократизації. Без вивчення цього феномену та його форм писемної комунікаціх у "єдності та різноманітті популярної культури"[19] неможливо пояснити той тектонічний зсув, що відбувся у Античності. Дотичний зсув, більш значного масштабу, відбувався в процесі індустріалізації практик друку та можна спостерігати тепер в процесі диджиталізації тексту.

Якщо "популярна культура" як проблемне поле відкрила нову тему для сучасної гуманітаристики, але багато в чому залишилася в перспективі класичних текстоцентричних підходів, "культурна історія" та її інваріант "писемна культура" дозволяють розробити новий інструментарій роботи з емпіричним матеріалом

[18] Chartier R. Languages, Books, and Reading from the Printed Word to the Digital Text. *Critical Inquiry*. 2004. 31 (1). P. 141.
[19] Burke, P. Popular culture in early modern Europe. Routledge, 2016. P. 49.

матеріальних носії, а також способи класифікації інтерпретативних спільнот.

К. Вудс зазначав, що письмо є способом зробити мову видимою. Передусім це стосується алфавітного тексту. Тією мірою, якою ми всі є користувачами фонетичного письма, культурна історія Античності продовжується.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Burke, P. Popular culture in early modern Europe. Routledge, 2016. P. 49.
2. Chartier R. Languages, Books, and Reading from the Printed Word to the Digital Text. Critical Inquiry. 2004. 31 (1).
3. Chartier R. Languages, Books, and Reading from the Printed Word to the Digital Text. Critical Inquiry. 2004. 31 (1).
4. Daniels T.Introduction. *The world's writing systems*. Ed. by P. T. Daniels, W. Bright. New York: Oxford University Press, 1996.
5. Ewald L. A. Library Culture in Ancient Rome, 100 B.C. – A.D. 400. Kentucky Libraries. 2004. No. 68 (1).
6. Fish S. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities. Cambridge; London: Harvard University Press, 1980.
7. Franklin, S. (2011). Mapping the Graphosphere: Cultures of Writing in Early 19th-Century Russia (and Before). *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 12, No. 3.
8. Gómez, A. C. Written communication in urban spaces: publication, textual materiality and appropriations. The Routledge Companion to Cultural History in the Western World. Routledge, 2021.
9. Heraclitus of Ephesus Readings in Ancient Greek philosophy - from Thales to Aristotle. Ed. Cohen, S M., Curd, P, ;Reeve, C.H. Publishing Company, 2016.
10. Innis H. A. Empire and communications. Oxford. Clarendon Press. 1950.
11. Kittler F. The Alphabet of the Greeks: On the Archeology of Writing. *The Truth of the Technological World Essays on the Genealogy of Presence*. Stanford university press, 2014.
12. Martin T. R. An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander. Yale University Press, 1996.
13. McKenzie D.F. Bibliography and the Sociology of Texts: The Panizzi Lectures, 1985. London: The British Library, 1986.

14. Powell B. Homer and the Origin of the Greek Alphabet . Cambridge University Press. 1991.
15. Condorcet de N. Sketch for an Historical Picture of the Advances of the Human Mind 1795 https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/condorcet1795_3.pdf
16. Vico G. The new science of. (1744). New York, Cornell University Press, 1948.
17. Woods C. Introduction. Visible Language - The earliest written system. *Visible Language*. Ed. by C.Woods. University of Chicago, 2010.
18. Павлова О. Графосфера в міському просторі раннього Модерну (XV–XVIII століття) у вимірі "культурної історії" Антоніо Кастільйо Гомеса. *Українські культурологічні студії*. 2023. №12 (2).

Keywords: graphosphere, Antiquity, humanities, popular culture, cultural history

SUMMARY:

The article is devoted to the study of the forms of written culture of Antiquity in the logic of the correlation of three dimensions: the technique of reproduction, the way of organising the material medium, the structuring of "interpretive communities" (S. Fish) and "readers hierarchies" (R. Chartier). In this context, the significance of the emergence of the vocal alphabet, the difference in the organisation of the scroll and codex, as well as the peculiarities of the material of their production, and the logic of the correspondence, the discursive and disciplinary practices of the warriors' starts are shown. The methodological perspective of the study reveals the logic of the transformation of the humanities in the correlation of the concepts of "popular culture" (P. Burke) and "cultural history" (A. Arcangeli, J. Rogge). A special place is occupied by the consideration of the concepts of "written culture", "graphosphere", "visual concept of writing", and "semantic centrality of public space".

Харьковщенко Євген / Yevhen Kharkovshchenko
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)
ORCID: 0000-0002-8241-1625

I. КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКА ТРАДИЦІЯ В РОЗБУДОВІ СЛОВ'ЯНСЬКОГО ХРИСТИЯНСТВА / TRADYCJA CYRYLO-METODIJSKA W ROZWOJU CHRZEŚCIJAŃSTWA SŁOWIAŃSKIEGO

На момент введення християнства як офіційної релігії києворуська держава опинилася практично в оточенні християнських спільнот: на цей час християнство було офіційною релігією в Болгарії, Моравії, Сербії, Німеччині, прийняв хрещення польський князь Мешко, у Чехії заснована Празька єпископія, межі якої наблизилися безпосередньо до західних кордонів Київської Русі. Раніше християнство утвердилося на сході – Вірменії, Грузії, Абхазії, пускало корені в Угорщині і в скандинавських країнах. Тому Володимир неодноразово звертається до ідеї хрещення Русі, однак не поспішає його прийняти ні з рук римської курії, ні від константинопольського патріархату. Відчуваючи могутність своєї держави, київський князь прагне здійснити цей відповідальний крок на вигідних для його країни умовах.

Саме обережна й далекоглядна політика князя Володимира приносить йому успіх у питанні запровадження християнства в Київській Русі. Сталося це за послаблення через внутрішньополітичні обставини Візантійської імперії. Як відомо, у другій половині 80-х років X ст. вибухає вкрай небезпечне антиурядове повстання на сході імперії, очолюване головнокомандувачем Вардою Фокою і підтримане населенням Таврії. Скрутне становище, у якому опинився імператор Візантії, змусило його звернутися до Києва з проханням про військову допомогу. Умови, за якими Київ погоджувався допомогти Візантії, продиктував Володимир. За ними, київський князь зобов'язувався сприяти імператорові придушити повстання, але за це останній мав віддати за Володимира свою сестру Анну. Сама ж візантійська принцеса умовою свого одруження поставила обов'язкове охрещення київського князя і населення його держави[1].

Контекст цих подій, як він викладений у "Повісті врем'яних літ", настільки добре відомий, що будь яке інше їх трактування або уточнення внаслідок науково-

[1] Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из ле тописи Яхьи Антиохийского. – СПб., 1883. – С. 23–24.

дослідницького вивчення певний час не могли подолати традиційні релігійні стереотипи.

Однак протягом XIX–XX ст. такі видатні вчені, як О. Шахматов, Є. Голубинський, М. Грушевський, М. Присьолков, М. Брайчевський розпочали ретельний дослідницький аналіз історичного матеріалу, який допоміг відтворити справжню картину проголошення християнства офіційною релігією Київськоі Русі. Наприклад, О. Шахматов використовував у своєму дослідженні термін "корсуньська легенда"[2] (2), тому що солідаризувався з Є. Голубинським, котрий вважав розповідь "Повісті врем'яних літ" лише красивою казкою: "Хто любить, – писав останній, – цікаві та дотепні повісті, не турбуючись ні про що інше, для кого казка краща від усякої правдивої історії, лише б мати зазначену якість, того…повість про хрещення Володимира повинна задовольняти цілком, бо достоїнство дотепності їй належить безперечно"[3] (3, 110). М. Грушевський зазначав: "Наші давні письменники охрещення Володимира виводять виключно з релігійно-моральних мотивів…" і тому, "де саме охрестився Володимир, не знати"[4] (4, 502). А М. Присьолков стверджував, що Володимир прийняв хрещення не від Візантії, а з Болгарії після переможного збройного походу[5] (5, 21, 36). Йому вторив А. Ричинський: "Християнство прийшло до нас у болгарському одязі: кн. Володимир волів позичати церковні книги в ослабленій Болгарії, аніж ризикувати збільшенням у своїй державі небезпечних візантійських впливів"[6] (6, 121). М. Брайчевський вважає, що "уперше офіційний акт запровадження християнства у Київській державі відбувся у 860 р., за Аскольда" і хоча після цього християнство тимчасово втратило своє значення, але в "очах ойкумени Русь залишилася християнською країною"[7] (7, 61-62). Далі зав'язалася багаторічна дискусія щодо проблеми охрещення як самого князя Володимира, так і києворусичів. Багато в чому вона спричинена суперечливістю і заплутаністю джерельної бази.

Виникає питання про те, чи могло, виходячи з церковних канонів, здійснювати таку масову акцію охрещення народу візантійське духовенство за дорученням Константинопольського патріархату? Зрештою, хто з них охрестив Київську Русь? Жодна розповідь про хрещення Русі не обходиться без оповіді про те, як захопив Володимир грецьке місто Корсунь (Херсонес) і змусив гордих візантійців хрестити й

---

[2] Шахматов А. Корсунская легенда о Хрещении св. Владимира. – СПб., 1906. – С. 75–103.
[3] Голубинский Е. Е. История Русской церкви : в 2 т. – М., 1901. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 110.
[4] Г рушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. – К., 1991. – Т. 1. – С. 502.
[5] Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киев ской Руси X–II вв. – СПб., 1913. – С. 21, 36.
[6] Ричинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2002. – С. 121.
[7] Брайчевський М. Ю. Літопис Аскольда. – К., 2001. – С. 61–62.

просвітити язичницьку Русь, як стояло візантійське духовенство на чолі з митрополитом на березі Дніпра і хрестило натовп киян. Описуючи таку традиційно знайому картину, навіть священнослужителі не звертають увагу на невідповідність до канонів. Але це саме так. Таких подій не могло бути, оскільки жоден візантійський священик не міг здійснити такого порушення православних положень, не викликавши гніву Константинопольської патріархії. Київська Русь хрестилася не в I, а в X столітті, коли всі деталі християнського обряду були вже ретельно розроблені, у багатьох вікових суперечках обговорені й остаточно прийняті. Обряд хрещення уже тоді був повністю канонізованим і здійснювався виключно індивідуально і тільки у храмі[8] (8).

Чи не тому візантійські джерела мовчать про таку важливу подію, як охрещення цілого народу, з яким у Константинополя були давні і тісні контакти. Жоден візантійський історик цього часу не відзначив такої важливої перемоги, як залучення до своєї віри сильного і неспокійного язичницького сусіда. М. Брайчевський пише, що "в іноземних джерелах немає відомостей щодо хрещення Русі 988 р." і зазначає, що спеціальне їх дослідження, здійснене до 900-річчя християнства дало приголомшливий результат, а саме: "у жодному тексті не знайшлося ніяких відомостей щодо християнізації Русі наприкінці X ст."[9] (9, 69).

За візантійсько-православними джерелами такі події зафіксовано, як уже зазначалося, у IX ст. за патріарха Фотія, коли Київську Русь було зараховано до "підданих та друзів". Але "піддані", у свою чергу, також не зафіксували цієї події. Наш літопис містить відомості про часи Фотія, описує похід перших руських князів Аскольда і Діра на Константинополь, але нічого не каже про охрещення, і лише зазначає, що на могилі Аскольда було поставлено церкву, тобто опосередковано свідчить, що Аскольд став християнином.

Подібних невідповідностей і суперечностей в літописах так багато, що дослідники літописної спадщини не лише вказують на них, а прагнуть поновити найдавніші списки "Повісті врем'яних літ", де містилася би більш достовірна розповідь про хрещення Київської Русі. М. Брайчевський вважає, що ним є так званий "Літопис Аскольда": "Можна, нарешті, констатувати досягнення заповітної мети, до якої уперто прагнули всі дослідники давньоруського літописання: нині маємо насправді початковий текст, що не є зведенням"[10] (10, 53).

Проте це зовсім не ставить під сумнів авторитет літописних повідомлень. Літописець

[8] Глушак А., Харьковщенко Є. Церква в Київській Русі: від введення християнства до занепаду Київської держави (988–1240) // Історія релігії в Україні. – К., 1997. – Т. 2. – С. 9–50.
[9] Брайчевський М. Ю. Літопис Аскольда. – К., 2001. – С. 60.
[10] Брайчевський М. Ю. Там само. – С. 53.

завжди усвідомлює історію, і виключно з важливих ідейних спонукань може підправити працю свого попередника, викидаючи одну частину тексту і вставляючи іншу, не турбуючись при цьому про послідовність чи наявність суперечностей усього переказу. Наприклад, виходячи з патріотичних мотивів, митрополит Іларіон з гордістю пише, що апостолів на Русі не було. Ідеологи молодої церкви в цей час вважали допустимим стверджувати: "Вихваляє ж похвальними словами Римська земля Петра і Павла, від них же увірували в Ісуса Христа, Сина Божого; Азія та Ефест та Патм – Івана слова; Індія – Фому; Єгипет – Марка. Усі країни й міста і люди шанують і прославляють кожне своїх учителів, які навчили їх християнської віри. Похвалимо ж і ми по силі нашій малими похвалами велике і дивне створившого – нашого учителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира"[11] (11, 180).

Проте з часом церква мужніє, прилучається до складних церковних стосунків, усвідомлює помилковість таких поглядів і шукає більш ґрунтовних коренів своїх початків. З'являються розповіді, що учителем слов'ян був апостол Павло, а пізніше апостолом Київської Русі проголошується Андрій Первозванний. Натомість, літопис несе в собі історичні сліди змін точок зору на ті чи інші події.

У свою чергу, історик може брати в літопис лише ті факти, які не суперечать його концепції, і не помічати інших. Наприклад, літописець дуже старанно збирає все відоме йому не з історії Київської Русі як централізованої держави, а з історії слов'ян. Йому було дуже важливо описати історію слов'янських племен. Розпочинає він від біблійних Сима, Хама та Яфета свідомо виокремлюючи серед інших народів "народ слов'янський". Слов'янське братерство – це була одна з перших великих ідей, що спонукала літописця до праці. "Був бо один народ словінський. Словіни ж сиділи по Дунаю, підкорені уграми, і морава, і чехи, і ляхове, і поляни, яких нині називають русь. З них мораві найперше було покладено книги, від того грамота прозвалася словенською, від того грамота є в Русі…"[12] (12, 37). Далі літописець розповідає про просвітителів слов'ян Костянтина (Кирила) і Мефодія, про переклад у Моравії Євангелія та інших церковних книг. У процесі цієї розповіді лунають такі слова: "Слов'яни жили охрещені..."[13] (13, 39).

Літописець був послідовний у своїй розповіді, і не його вина, що офіційна церква бачить лише те, що хоче бачити в його викладі. А хоче вона бачити те, що Київська Русь прийняла християнство від Візантії і не помічає при цьому того, що літописець торує свої шляхи. Для нього більш дороге і цінне слов'янське братерство, слов'янське

[11] Іларіон. Слово про Закон і Благодать // Філософська думка. – К., 1988. – № 4. – С. 180.
[12] Повість врем'яних літ. – К., 1990. – С. 37.
[13] Там само. - С. 39.

тлумачення християнства. І це не могло бути інакше, оскільки Болгарія приймає християнство більш ніж за сто років до Київської Русі, не кажучи вже про те, що в Моравії Костянтин і Мефодій, а потім і їхні численні послідовники вже зробили грандіозну роботу з осмислення місця слов'янської спільноти в сім'ї християнських народів. Зважимо на думку М. Брайчевського, який пише, що Аскольдова Русь християнилася приблизно одночасно з іншими слов'янськими державами і аргументом цього факту кладе тезу про те, що солуньські брати в ході своєї місіонерської діяльності не відвідували Київ саме через те, що "Русь уже була християнською"[14] (14, 73).

Костянтин та Мефодій були не просто перекладачами церковних книг на слов'янську мову. Літописець вказує на те, що їм довелося боротися з думкою, що "недостойно жодному народу мати азбуку свою, окрім євреїв, і греків, і латинян"[15] (15, 39). Це була довга і наполеглива боротьба за право почути про "велич Божу своєю мовою"[16] (16, 39). Вона завершилася булою Римського папи Івана XIII у 967 р., у якій ідеться про тотожність християнського обряду, що виконувався в руській і болгарській церквах з офіційним [17](17, 65-66). Таким чином, учителі слов'ян були просвітителями не тому, що принесли заморську мудрість темним і неосвіченим слов'янам, а тому, що прагнули відстояти місце слов'янських народів у християнському світі.

Між східною і західною церквами й досі тліє дискусія про те, чию церкву репрезентували солунські брати. Аргументи є в кожної зі сторін, оскільки вони мали контакти з обома церквами. Попри це, є всі підстави припускати, що основна мета слов'янських первоучителів була більш сміливою, аніж підпорядкування слов'янської церкви чи то Римському папі, чи Константинопольському патріархові[18] (18, 5-55). Вони прагнули відстояти право слов'янської спільноти на незалежність і самостійність. У Великій Моравії, де розпочали свою діяльність Кирило та Мефодій, вони намагалися створити самостійну церковну організацію, відкрили школу для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевели на слов'янську мову богослужіння, здійснили переклади з грецької та латини, сформували інтелектуальні умови для виникнення філософії в її власне слов'янському способі філософствування. Було перекладено на слов'янську мову конкретні богослужбові та правові тексти, зокрема Збірне євангеліє, Апостол, Псалтир, Молитвослов (вибрані служби – для хрещення, шлюбу, похорон), Закон Судний людям та інші.

---

[14] Брайчевський М. Ю. Літопис Аскольда. – К., 2001. – С. 73.
[15] Повість врем'яних літ. – К., 1990. – С. 39.
[16] Там само.
[17] Козьма Пражский. Чешская хроника. – М., 1962. – С. 65–66.
[18] Українська церква між Сходом і Заходом. – К., 1996. – С. 5–45.

Діяльність Кирила і Мефодія мала загальнослов'янське значення. Вона відображена в численних повідомленнях давніх авторів: від докладних (Панонських) і коротких (Проложних) житій цих просвітителів, сказання Чорноризця Храбра "Про письмена" і до "Похвального слова Кирилу і Мефодію". Ідеться про них і в "Повісті врем'яних літ", де літописець пові- домляє про обставини створення слов'янської азбуки і про християнське "служіння" солунських братів[19] (19, 21-22). Як зазначає В. Горський, "у пам'ятках давньоруської писемності слов'янські просвітителі зображуються глибокими мудрецями, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалося достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо"[20] (20, 19).

Болгарія, де продовжували працю солунських братів їхні учні, якщо й не відразу після охрещення, то дуже швидко домоглася статусу автокефальної архієпископії у складі Константинопольської патріархії. Але скоро їх звинуватили в єресі саме за те, що вони прагнули знайти для слов'янських народів свій шлях поміж римським і візантійським впливом. Вони вочевидь не приєдналися ні до однієї зі сторін і шукали згоди обох церков для своєї самостійної служби церковно-слов'янською мовою. Невипадково, хоч ця група послідовників слов'янських первоучителів і вийшла з лона Константинопольської церкви, вона прагнула й домагалася згоди більш лояльних пап на відхід від канонів для слов'янських церков. До того ж уже тоді помітний розкол церков вона намагалася подолати зверненням до першоджерел, до істин первісного християнства.

Для кирило-мефодіївської традиції була характерна орієнтація на раннє християнство, вшанування апостола Павла як борця за рівноправ'я народів. Тому не випадково ідею рівності всіх народів розвивають у Києві перший місцевий митрополит Іларіон в своєму "Слові про Закон і Благодать" і перший систематизатор руських літописів Нестор. Орієнтацією на раннє християнство можна пояснити і єретичне для західної та східної церков масове одноактне хрещення киян як символ хрещення Русі у водах Дніпра. Найшвидше, хрещення своєї країни Володимир здійснював не під опікою якої-небудь церкви, а самостійно, дбаючи про створення незалежної, самочинної церковної

структури, ідейними наставниками якої могли б бути слов'янські й корсунські священнослужителі.

На самобутнє формування християнства в Київській Русі вказують і літописні

[19] Повість врем'яних літ. – К., 1990. – С. 21–22.
[20] Горський В. С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. – К., 2000. – С. 19.

свідчення про Символ віри, котрий прийняв Володимир, коли охрестився. Київському князеві, після прийняття християнства, сказали, мовляв таке: "Нехай не спокусять тебе ніякі єретики, але віруй так"[21] (21, 177) і далі викладається Символ віри, яким повинна керуватися новостворена церква. Але християнське віровчення тут сформовано далеко не канонічним чином. Основу основ християнської віри князеві Володимирові викладають у дусі аріанства, що було відомим на землях сучасної України ще за готських часів і яке протягом багатьох віків переслідувалося західною і східною церквами. Володимир, згідно з літописом, приймає християнство, увірувавши в те, що "Син – подобосущий і безначальний Отцю, народженням тільки відомий від Отця і Духа"[22] (22, 177). Але вже на І Вселенському соборі 325 р. було засуджено як єресь цю аріанську формулу, яка ставить Сина Божого Ісуса Христа нижче за Бога-Отця і стверджує, що Син Божий не подібний у всьому Отцю, але створений ним, тобто є творінням Божим. Собор визначив, що єдино правильною є формула "единосущий" і проголосив єретиками всіх тих, хто поділяв поняття "подобосущий". Це одне слово породило дві різні системи богословського тлумачення основ християнської віри. Воно було й залишається принципово важливим для кожного, хто вважає себе християнином. І ті, що навчали князя Володимира такому викладові Символа віри, і ті, що записували

це до літопису, не могли не знати цього. Але вони не потурали омані: надалі не насмілилися ширше викласти аріанські погляди і навіть через кілька рядків засудили аріанство. Наприклад, у літописі зберіглися відгуки суперечливих поглядів й протилежних засад бачення християнства, котрими керувалися літописці в різні періоди нашої історії.

Звідки аріанські погляди проникли до основного історичного документа і хто міг учити князя Володимира аріанському символові віри – досі не з'ясовано, хоча найшвидше, і тут простежуються залишки корсуньсько-готської та кирило-мефодіївської традицій. Зважимо на думку Д. Ліхачова, який писав про "елементи народного християнства, апокрифічних, неофіційних поглядів, які відчутно дають себе знати в найдавніших руських церковних творах" і створюють умови "глибше поставити питання про походження руського християнства"[23](23, 332).

До цього ж можемо додати думку митрополита Іларіона (Огієнка) про вплив на формування київського християнства болгарського богомильства[24] (24, 90-91). Відлуння богомильства бачимо в деяких києворуських апокрифах і навіть літописах. За ними,

[21] Повість врем'яних літ. – К., 1990. – С. 177.
[22] Там само.
[23] Лихачов Д. С. Комментарии // ПВЛ. – М. ; Л., 1950. – С. 332.
[24] Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994. – С. 90–91.

світ створив Сатанаїл і тому він грішний, гине в гріхах, у ньому домінує все зле та темне. Бог же створив світ духовний, душу і Рай. Тому в світі точиться вічна боротьба Добра і Зла, Бога і сатани, існує вічний дуалізм духовного і матеріального[25] (25, 58-75). Мабуть слушною в цьому контексті є думка С. Кримського, що "Київ був ще й центром культу бісівської сили, причому в найнебезпечнішому її, жіночому різновиді – відьмівстві. Символом цього слугувала Лиса Гора, не менш знаменита в Європі своїми масштабами, ніж Брокен"[26] (26, 238-239). Мабуть тому розбудова християнства за часів Володимира вшановує жіночі образи Оранти, Софії, Богородиці, подвигу вічного тримання рук перед Богом, щоб захистити грішне людство. Знов-таки зазначимо, що такого вшанування не знаходимо в такій мірі ні в східному християнстві, ні поготів в католицизмі та протестантизмі.

Покидаючи Корсунь після охрещення, князь Володимир, згідно з літописом, "взяв і царицю, і Настаса, і попів корсуньських, і мощі святого Климента, і Фіва, учня його, і взяв посуд церковний, і ікони на благословення собі"[27] (27, 183). Тут знову ж таки відчутна тенденція до створення слов'янського варіанта християнства, а саме формування, як уже зазначалося, своєї ієрархії святих, системи догматів, обрядів та богослужінь.

Зміст наших літературних пам'яток цієї епохи – "Повісті врем'яних літ", "Слова про Закон і Благодать", "Пам'яті і похвали Володимиру", "Сказання про Бориса і Гліба" – свідчить про те, що Київська Русь сміливо взялася за створення своєї самочинної і самоуправної церкви і прагнула посісти чільне місце в християнському світі. Константинопольська патріархія, ураховуючи негативний для себе болгарський досвід, робила все для того, щоб не дати новоствореній церкві статусу незалежної, автокефальної. Можемо припустити, що в результаті було досягнуто певного компромісу, взаємовигідного розв'язання згаданої проблеми. А саме: візантійська ортодоксія закривала очі на ті порушення та відхилення від канонів, які було здійснено під час створення київського варіанта християнства, його церкви. Київська ж церква, усе ж таки отримавши достатню самостійність, змушена була призупинити темпи розбудови слов'янського варіанта християнства. Зазначимо, що за всіх цих компромісів патріотично-євангельська традиція київського християнства залишалася непорушною, а месіансько-цезаропапістські претензії візантизму не мали успіху.

---

[25] История на философската мисъл в България. – София, 1970. – Т. 1.– С. 58–75.
[26] Кримський С. Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. – К., 1995. – № 5–6. – С. 238–239.
[27] Повість врем'яних літ. – К., 1990. – С. 183.

Отже, у результаті офіційного хрещення країни в 988 р. князем Володимиром було завершено тисячолітній процес християнізації києворуських земель і християнство стає державною релігією Київської Русі. Однак подальше утвердження християнського віровчення в країні засвідчує ігнорування князем

Володимиром зовнішніх ініціатив у християнізації населення: Володимир намагається не підпорядковуватися ні константинопольському патріархатові, ні римській курії, а продовжує розпочатий у Моравії Костянтином (Кирилом) і Мефодієм процес розбудови слов'янського варіанта християнства. Це не могло не вплинути на подальше становлення християнства в Київській Русі. Використовуючи здобутки кирило-мефодіївської, константинопольської і римської традицій у християнстві, теоретики і практики київського християнства творять власний – руський, тобто український варіант християнства, який набуває оригінальної самобутності і неповторних особливостей.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Розен В. Р. *Император Василий Болгаробойца. Извлечения из ле тописи Яхьи Антиохийского.* – СПб., 1883. – С. 23–24.
2. Шахматов А. *Корсунская легенда о Хрещении св. Владимира.*– СПб., 1906. – С. 75–103.
3. Голубинский Е. Е. История Русской церкви : в 2 т. – М., 1901. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 110.
4. Грушевський М. С. *Історія України-Руси* : в 11 т., 12 кн. – К., 1991. – Т. 1. – С. 502.
5. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киев ской Руси X–II вв. – СПб., 1913. – С. 21, 36.
6. Ричинський А. В. *Проблеми української релігійної свідомості.* – Тернопіль, 2002. – С. 121.
7. Брайчевський М. Ю. *Літопис Аскольда.* – К., 2001. – С. 61–62.
8. Глушак А., Харьковщенко Є. *Церква в Київській Русі: від введення християнства до занепаду Київської держави (988–1240) // Історія релігії в Україні.* – К., 1997. – Т. 2. – С. 9–50.
1. 11. Іларіон. *Слово про Закон і Благодать* // Філософська думка. – К., 1988. – № 4. – С. 180.
9. Козьма Пражский. *Чешская хроника.* – М., 1962. – С. 65–66.

10. *Українська церква між Сходом і Заходом*. – К., 1996. – С. 5–45.
11. *Повість врем'яних літ.* – К., 1990. – С. 21–22.
12. Горський В. С. *Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України*. – К., 2000. – С. 19.
13. Лихачов Д. С. Комментарии // ПВЛ. – М. ; Л., 1950. – С. 332.
14. Митрополит Іларіон (Огієнко). *Дохристиянські вірування українського народу*. – К., 1994. – С. 90–91.
15. *История на философската мисъл в България*. – София, 1970. – Т. 1. – С. 58–75.
16. Кримський С. *Під сигнатурою Софії* // Філософська і соціологічна думка. – К., 1995. – № 5–6. – С. 238–239.

Ключові слова: християнство, кирило-мефодіївська традиція, канон хрещення, особливості київського християнства, державна релігія.

Keywords: Christianity, Cyril and Methodius tradition, canon of baptism, features of Kyiv Christianity, state religion.

АНОТАЦІЯ:

Кирило-мефодіївська спадщина стала тлом для формування християнства у його слов'янському спрямуванні, розвинула в ньому патріотично-євангельську традицію, власний оригінальний спосіб філософствування, забезпечила його розповсюдження і розквіт. Утвердження християнства в Київській Русі відбувалося не з якогось одного центру, а під впливом кирило-мефодіївської, константинопольської та римської традиції. Ігнорування князем Володимиром зовнішніх ініціатив хрещення Руси-України свідчить, що Київська Церква не підпорядковувалася ані Римському папі, ані Константинопольському патріарху, а продовжила початий у Великій Моравії Кирилом і Мефодієм процес розбудови слов'янського варіанту християнства, історія якого пов;язана з історією боротьби між двома традиціями – патріотично-євангельською і месіансько-цезарепапістською, яка точиться принаймі протягом усіх століть після хрещення східноєвропейських держав.

SUMMARY:

The Cyril and Methodius heritage became the background for the formation of Christianity in its Slavic direction, developed in it a patriotic-evangelical tradition, its own original way of

philosophizing, ensured its spread and flourishing. The establishment of Christianity in Kyivan Rus' did not come from a single center, but under the influence of the Cyril-Methodiev, Constantinople, and Roman traditions. Prince Volodymyr's ignoring of external initiatives to baptize Russia-Ukraine shows that the Kyiv Church was not subject to either the Roman Pope or the Patriarch of Constantinople, but continued the process of building a Slavic version of Christianity started in Great Moravia by Cyril and Methodius, the history of which is connected with the history of the struggle between by two traditions - patriotic-evangelical and messianic-caesarepapist, which has been going on for at least all centuries after the baptism of Eastern European states.

Svitlana Hanaba
National Academy of the State Border Guard Service of Ukraine named after Bohdan Khmelnytskyi (Ukraine)
ORCID: 0000-0002-4373-7075
e-mail: sveta_ganaba@ukr.net
Tetiana Lishchuk-Torchynska
Academy of Recreation Technologies and Law (Ukraine)
ORCID: 0000-0002-0118-5321
e-mail: l_torch_t@ukr.net

II. ЄДНІСТЬ У БАГАТОМАНІТНОСТІ: МІЖКУЛЬТУРНА ВЗАЄМОДІЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ / JEDNOŚĆ W RÓŻNORODNOŚCI: INTERAKCJA MIĘDZYKULTUROWA W ŚWIECIE GLOBALNYM / UNITY IN DIVERSITY: INTERCULTURAL INTERACTION IN THE GLOBAL WORLD

Вступ

Сучасний світ у своєму культурному розмаїтті стає все більш близьким і почутим. Якщо раніше здобутки інших культур були відомі лише у межах певного культурного середовища і тільки з часом ставали надбанням усього людства, то тепер час для знайомства з чужоземними культурами стрімко скорочується. Динамічно мінливий світ стирає межі, ліквідовує бар'єри, що поділяли світ культури на "свій" і "чужий". Якщо раніше набутий досвід і практики інших, несхожих на свою власну, культур вважалися чимось далеким та дивовижним, то тепер шанси зустрічі з ними у межах конкретного культурного середовища зростають. До прикладу, сучасне людство захоплюється одними і тими ж зірками мистецтва та кіно, носить однакові джинси та кросівки, слухає одну і ту ж музику тощо. "Наша повсякденність маркована знаками Чужого – вони проникають у наше життя через усюдисущу рекламу, інтернаціональну систему споживання, Інтернет. Простір буденності включає численні території Чужого, при цьому значущим є той факт, що ці території є універсалізованими – у будь-якій

країні світу елементами повсякденного життя стають одні й ті ж самі торговельні марки, мережі ресторанів чи супермаркетів тощо”[1], – пише Оксана Довгополова.

Стрімкий розвиток інформаційних технологій докорінно змінює палітру сучасного світу. Вплив наукоємних інформаційних технологій сприяє “єднанню“ різноманітних життєвих укладів, світоглядних цінностей та культурних надбань людства. “Прозорість“ міждержавних кордонів дає змогу вільно подорожувати, знайомитися з чужоземними світами і культурами. Зростає інтенсивність індивідуальної і групової мобільності – люди все частіше переміщаються у пошуках кращих місць роботи чи заради отримання освіти або як втікачі від війни, голоду, жорстокості і злиднів[2]. Численні туристи щорічно перетинають кордони у пошуках нових вражень і знайомства з новими, раніше незнаними культурами.

Зауважимо, що нівелювання межі між своїм та чужим стає дедалі інтенсивнішим і непрогнозованим. У підсумку, така взаємодія зумовлює своєрідний “шок“ у культурному середовищі, набуває виміру глобальної проблеми збереження неповторності культур, значущої для всього людства. Жодна держава на сьогодні не в змозі існувати окремішно, бути ізольованою від впливів інших культур. “Культурне розмаїття та культура співіснування множинного, – на переконання Марії Култаєвої, – набуває виміру глобальної проблеми існування – будь-то зіткнення цивілізацій, або ж комунікацій і подолання екологічних перешкод між ними на макро-, мезо- і мікрорівнях”[3]

Наближення «інших» світів проникає у життєві практики, морально-світоглядні орієнтири і світосприйняття сучасної людини. На думку Мануеля Кастельса і Пекки Хіманен, людство сьогодні стикається з подвійним викликом – “викликом самобутності в умовах відкритості”[4]. У неможливості уникнути взаємодії з іншими культуурними світами, сховатися за кордонами “свого” й розкриваються особливості сприйняття “чужого”, що має амбівалентну природу. З одного боку, наближення чужої, відмінної культури викликає острах розчинитися в ній, втратити традиції та надбання своєї культури, що матиме наслідком нівелювання її культурної самобутності (один із проявів цього побоювання в сучасному світі – феномен, який був описаний Зигмунтом Бауманом як міграційна паніка[5]), а з іншого, породжує прагнення подолати

[1] Оксана Довгополова, „Стратегії ставлення до чужого в епоху глобалізації”, w: *Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови* Oleh Bilyi et al. (Київ: Інститут ліберального суспільства, 2007), 268.
[2] Zygmunt Bauman, *Strangers at Our Door,* (Cambridge: Polity Press, 2016), 120.
[3] Марія Култаєва, „Мультикультуралізм та його альтернативи: теоретичні розвідки німецької соціально-філософської думки”, w: *Концепція мультикультуралізму* О. Є. Гомілко. (Київ: Стилос, 2005), 30.
[4] Мануель Кастельс, Пекка Хіманен, *Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель*, пер. з англ. Е. Г. Ганиш, А. Б. Волкова. (Київ: Вид-во «Ваклер», 2006) 26.
[5] Zygmunt Bauman, *Strangers at Our Door*, 120.

відчуженість культури, збагатити її у процесі міжкультурної взаємодії, досягти нових горизонтів розвитку. Способом життя сучасної людини є не стабільність, а хиткість, постійне перебування в межах різних культурних комунікативних полів. Вона набуває нового досвіду, нових умінь, навичок, а, відтак, розвиває здатність долати межі власного культурного середовища та "перебувати" в інших світах, які перестають бути для неї риси чужорідними та ворожими. Виникає ситуація, у якій зникає чужість інакшості до світу моєї культури. Віталій Табачковський з цього приводу констатує, що "у тіні Декларації прав людини, Мадонни та Майкрософту виникає глобальна культура – всесвітня система відносин, де виносять на обговорення відмінності, шукають спільні риси та співвідносять між собою різні форми життя"[6].

1. Я-Інший у модифікаціях культури: концептуальні ідеї

Релевантним у ракурсі зазначених міркувань є розгляд концептуальних ідей мислителів минулого. "Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні), – стверджує Іммануїл Кант, – об'єднуються в наступних трьох питаннях:

1. Що я можу знати?
2. Що я повинен чинити?
3. Чого я смію сподіватися?"[7]

Міркуючи над одним із засадничих питань філософії "що таке людина?", Імануїл Кант вдається до переосмислення першооснов релігії, етики, естетики з антропологічних позицій. Фундатор німецької класичної філософії, здійснивши "коперніканський переворот" у пізнанні, визнає за людиною право на творення світу та його смисложиттєвих основ. Інший німецький філософ Йоганн Ґотліб Фіхте у концепції науковчення поглиблює розуміння людини як творця власного життя. Мислитель інтерпретує природу людини та її світ з позицій самозміни та здатності до розвитку через сув'язь "Я-не-Я". Самозміни та розвиток людини постають безперервним актом життя, поєднанням мислення і дії, уособлюючи повсякчас нові образи власного Я і відкриваючи перед ним самобутні лаштунки його життя. (Людина не лише творить життя, а й повсякчас, постає актом творення: "Що не людина – то інший проект" (Ж.-П. Сартр)). Зауважимо, що у потрактованому Й. Г. Фіхте пізнавальному процесі людина орієнтується лише на себе, свій внутрішній світ та систему світобачення. Вочевидь, що у результаті вона не здатна «побачити» й усвідомити та зрештою поцінувати світ Іншого як самобутнього й відмінного від її світу, оскільки не-Я із Я отримується

[6] Віталій Табачковський, „Гуманізм та проблема діалогу культур", *Філософська думка* 1 (2001), 12.
[7] Іммануїл Кант, *Критика чистого розуму*, пер. з нім. та примітки Ігоря Бурковського, (Київ: Юніверс, 2000), 456.

шляхом дедукції. Загалом, Йоган Готліб Фіхте розглядає дієвість людини, здатність її до розвитку та самозміни на основі метафізичного значення і моральної цінності Я[8].

У сучасних гуманітарних дослідженнях презентовані відмінні підходи до сув'язі «Я-Інший" у модифікаціях культури. Інакшість розуміється як автономна, рівноцінна у порівнянні з іншим "Я", відмінна і самобутня. Вочевидь, такий підхід надає нових онтологічних та антропологічних сенсів розуміння людини і світу, взаємин з Іншими. Звя'зок між нетотожними, автономними, рівноправними Я-Інший розуміється як унікальний за своєю природою світ екзистенцій[9].

Для пояснення цієї позиції звернімося до інтелектуальних надбань Едмунда Гусерля. Філософ у праці "Картезіанські роздуми" аналізує феномен Іншого як відмінного. Він вважає Іншого продуктом конституювання конкретного Я, адже психофізична структура Іншого складається не тільки із тіла, але й із психіки. В цьому сенсі Інший існує не тільки як окремий Інший, але як alter Ego, оскільки у процесі творення Іншого/зустрічі з Іншим ніхто не може абстрагуватися від власного життєвого досвіду і своєї ситуації у бутті. Разом з тим, досвід мого буття Я в світі свідчить, що поряд з трансцедентальним суб'єктом в образі Я існують трансцендетальні суб'єкти в образі Іншого/Інших, котрі мають автономне існування і спільнота котрих творить власний світ інтерсуб'єктивності[10]. Продуктивною ідеєю Едмунда Гусерля у розвитку концепції Іншого стало структурування і характеристика життєвого світу в контексті синонімічних пар Свій/Чужий світи, рідний світ/чужий світ, близький світ/далекий світ. Важливе методологічне значення має ідея "…розрізняти дві форми чужості: чужість всередині рідного світу, яка належить до його внутрішнього горизонту, і чужість поза рідним світом, яка належить до його зовнішнього горизонту. Зовнішню чужість можна позначити як чужорідність, яка відрізняється від внутрішньої чужості. Внутрішня чужість стосується всього невідомого, яке ми не знаємо, але яке відповідає стилю знайомості, аналогії стилю, в якому викреслюється все нове"[11].

Слід зазначити, що міркування Едмунда Гусерля знайшли свій розвиток у комунікативній філософії, окресливши не лише нове поле дослідницьких пошуків, а й зумовивши переосмислення концептуальних засад та принципів розвитку цього напряму. Так, представник комунікативної філософії Мартін Бубер вважає, що

---

[8] Йоганн Ґотліб Фіхте, „Про гідність людини", w: *Проблема раціональності наприкінці XX століття: матеріали V Харківських міжнародних Сковородинівських читань (29-30 вересня 1998 р.)* (Харків: Університет внутрішніх справ, 1998), 361-363.

[9] Світлана Ганаба, *Історична освіта у методологічному фокусі інтерсуб'єктивності: монографія* (Кам'янець-Подільський: КПУ імені Івана Огієнка, 2010), 56.

[10] Едмунд Гусерль, *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології*, пер. з нім. Андрій Вахтель (Київ: Темпора, 2021), 66.

[11] Ірина Могдальова, Артур Фесенко, „*Феномен Чужого у філософії Е. Гусерля"*, *Наукові записки національного університету „Острозька академія". Серія „Культурологія"* 11 (2013), 124.

нівелювання Іншості у її відмінності та унікальності зумовлює спрощене й одномірне розуміння світу, позбавляє осмислення людини як складної цілості. У розумінні світу як одномірного пласту – феномену буття – відсутня орієнтація на персональність[12]. Вочевидь, сув'язь Я-Інший дозволяє поглянути на світ як на "ансамбль множинностей та відмінностей", руйнуючи почасти раціоналістичні догми та універсалістські домінанти у його поясненні. Ілюстрацією можуть слугувати ідеї постмодернізму. Так, представник цієї філософської течії Жан Франсуа Ліотар у своїх практиках теоретизування стверджує, що Іншість – це не тільки відмінність та інакшість, яка "віддзеркалює" відмінність від світу конкретного Я. Вона є необхідною передумовою його розвитку, зберігаючи у взаємодії з ним свою суверенність та непізнаванність. Іншість ніколи не може бути пізнаною до кінця, оскільки втратиться феномен інакшості й відбувається зведення до певного усередненого модусу Воно[13].

Між тим, у стосунку до Іншого, взаєминах з ним має значення епістемологічний рівень. На цьому рівні слід вирішити питання: хто він, цей Інший?, яка його історія?, яка історія моїх взаємин з ним і як мені надалі вибудовувати з ним стосунки? Збереження гуманістичної спрямованості до розвитку толерантних стосунків з Іншим буде залежати від відповіді на ці питання. Ми до сьогодні змушені визначати категорії Іншого як Свій/Чужий, Друг/Ворог, Близький/Далекий, особливо в умовах війни. "Інший як партнер по взаємодії в соціокультурному просторі існує за допомогою соціоперцептивних категорій "свій", "чужий", "сторонній", "незнайомець", "ворог", які складають соціокультурну номенклатуру Іншого"[14]. Один із способів усвідомлення, з-поміж іншого, ким є Чужий і самоусвідомлення своїх зв'язків з ним є розгортання щодо нього наукового (міждисциплінарного) і публічного дискурсу, в якому Іншому також надано право голосу, право бути почутим. Сучасний науковий дискурс інтегрує множинні аспекти дослідження Іншого в окреслених кордонах його концептуалізації, таких, наприклад, як жертва чи герой: "Тематизація "Значущого Іншого", стигматизованого, відчуженого Іншого визначає перспективні напрями дослідження таких проблемних областей в соціологічній науці, як європейська ідентичність, постколоніальні суспільства, етнічні та геополітичні конфлікти, боротьба з тероризмом, а також проблематику Східної Європи та постсоціалістичного простору тощо"[15]. Сучасність розуміється як "співголосся" унікальних, самоцінних культурних світів й

[12] Martin Buber, *Ich und Du. Werke: Schriften zur Philosophy. (= Werke, erster Band),* (München/Heidelberg: Köse/Lambert Schneider, 1962), 78.
[13] Жан-Франсуа Ліотар, „Ситуація постмодерну", *Філософська та соціологічна думка* т. 5-6 (1995), 16.
[14] Юлія Сорока, *Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття іншого* (Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012), 118.
[15] Юлія Сорока, *Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття іншого*, 127.

окреслює низку питань: як взаємодіяти зі світом іншої культури, що й як вона може розповісти про себе й власне про нас (оскільки у світлі іншого ми здатні побачити самобутність й унікальність свого).

Ще один рівень, який слід взяти до уваги при розбудові стосунків з Іншим – морально-емоційний. В цьому контексті знову доречно згадати працю Зигмунта Баумана "Чужі біля наших дверей», опубліковану у 2016 році. У цій праці дослідник говорить про кризу міграції, виявом якої стала підживлена діями політиків міграційна паніка. Зигмунту Бауману належить ідея побудови мостів у пошуку прийнятних для обох сторін рішень супроти ненависті, страху і люті перед іншими (в даному випадку – мігрантами)[16].

Наше ставлення до Іншого існує ще на одному рівні – ціннісному. Йдеться про гуманістичну спрямованість стосунків з Іншими: визнання a priori загальнолюдських і особистісних прав людей, які належать до різних культурних спільнот. Власне, ця ціннісна позиція виражена у міркуваннях Бернхарда Ванденфельса. У праці "Топографія Чужого: студії з феноменології Чужого" дослідник зображує новий гуманістичний модус у взаємодії з Чужим (Іншим). Засадничою позицією Бернхарда Ванденфельса є визнання за Чужим (Іншим) його права на суверенність і самобутність. Це право дозволяє поціновувати Іншого у його інакшості й визначати його як рівноцінного автономного суб'єкта щодо конкретного Я. У процесі поціновування автономність не означає відособлення та закритість, а взаємодію та взаємовпливи, який виявляється не лише зовнішньо – як світ комунікацій, а й у внутрішній присутності. У взаємодоповнюваності Свого і Чужого створюється не єдина універсальна єдність, а формуються між-світи, культурний між-простір, тобто універсалізація засобом збереження і розвитку множинності: "Спільний світ, який вимальовується в універсалізації, можна визначити як світ, що ширяться, розширюючи свої можливості, але не залишає ігрового простору своїх можливостей. Інакше відбувається між світами, які є і залишаються чужими один до одного. Своє виникає тут у відповідь на чужі домагання"[17]. Власне, Чужість, як Інакшість до світу Свого, у взаємодії з ним дає імпульс для конкретної культури показати нові грані своєї самобутності й розкрити внутрішні сенси, постаючи як процесуальне дійство, у якому виникає "чужість самої себе", розвиваючи у собі новизну та культивуючи незавершеність. Іншість постає необхідною умовою для розвитку Свого.

[16] Zygmunt Bauman, *Strangers at Our Door*, 120.
[17] Бернхард Вальденфельс, *Топографія Чужого: студії по феноменології Чужого*, пер. В. І. Кебуладзе (Київ: ППС-2002, 2004), 70.

Своя культура здатна розкрити свій потенціал і презентувати свої сутнісні особливості й самобутній характер лише у контексті відмінного від неї культурного виміру. Взаємодія з Чужим, іншим світом зумовлює "чужість" власної культури, котра втрачає профіль статичної системи, розчиняючи старі смисли і набуваючи нових значень і змістів. "Чиста своя культура була б культурою, яка вже не дає жодних відповідей, а лише повторює і варіює наявні відповіді", – вважає Бернхард. Ванденфельс[18]. Водночас, наявність Чужого у Своєму відкриває, на думку філософа, "дикий регіон", який не залучено до своєї культури і через який ми перебуваємо у зв'язку з іншими культурами[19]. Чуже та Своє розуміються як кореляти інтерсуб'єктивного конституювання дійсності. По справжньому ціннісним є процес взаємодії різних культурних світів, де кожен із учасників не втрачає свого «культурного обличчя», однак кожного цей діалог збагачує. У цьому контексті «глобальна культура постає структурою спільних відмінностей[20]. Ситуація, коли зникає феномен Іншого, таїть у собі низку небезпек. За умови, що світ набуває обрисів «тожсамості", він виявляє здатність культивувати тотальність, контроль та закритість, продукуючи дискурси монокультури, позбавляючи світ культури варіацій і розвитку, і його осмислення, приглушуючи «творче єство" та акти свободи у його процесуальній природі.

"Зникнення" Іншого з горизонту своєї, узвичаєної культури є драматичним для неї, адже у світлі чужого культурного простору відбувається самоідентифікація і рефлексія Свого. Власна ідентичність та культура, на думку Чарльза Тейлора, є вкрай залежною від діалогічних стосунків з іншим, відмінним світом. Дослідник пише: "… моє відкриття моєї власної ідентичності означає те, що я випрацьовую її в ізоляції, а те, що я реалізую її через діалог, частково зовнішній, частково внутрішній, з іншими"[21]. Явище, коли культура витворює витворює "власний світ", "шукає ідентичності до останнього подиху", Віталій Табачковський кваліфікує на основі поняття "танок культур"[22]. Культурний простір є при цьому не тільки сферою співіснування різних культур, а й можливістю їх діалогічної взаємодії.

[18] Бернхард Вальденфельс, *Топографія Чужого: студії по феноменології Чужого*, 74.
[19] Бернхард Вальденфельс, *Топографія Чужого: студії по феноменології Чужого*, 70.
[20] Svitlana Hanaba, „Image of the Other in Teaching History: Humanistic Potential of the Intersubjective Approach" *History: Bulgarian Journal of Historical Education* 28/3 (2020), 312.
[21] Чарльз Тейлор, *Мультикультуралізм і „Політика визнання": есей*, пер. з англ. Р. Й. Димерець, (Київ: Альтерпрес, 2004), 35.
[22] Віталій Табачковський, „Гуманізм та проблема діалогу культур", 13.

2. Міжкультурна взаємодія: культура діалогу та діалог культур

Світ людини за своєю природою є діалогічним. Йдеться про загальне розуміння діалогу як способу пізнання, яке відбувається на особистісному і соціально-груповому рівнях та уособлює інтерперсональне, міжособистісне, соціально-групове, соцієтальне та планетарне вдосконалення світу. У практиках людського життя діалогова взаємодія передбачає подолання уніфікованого сприйняття світу, подання його у всій складності та багатогранності. Результатом діалогової взаємодії є «народження істини». Ця істина не є певним абсолютом. Йдеться радше про продуктивну співдію та співтворчість у вирішенні проблем буття людини: "Істина, власне, означає – зробити рішучий крок за межі простого визнання відмінностей і пов'язати різні перспективи в аргументованому зв'язку, який відкриває їм різні можливості й унеможливлює однобокість. Істина надає людям, що виражають свою ідентичність у якійсь історичній перспективі, змогу акцентувати одну або кілька перспектив, у яких інші люди виражають свою відмінну ідентичність. В ідеальному випадку таке визнання зумовлює проектування і формування загальної перспективи, акцентованої всіма тими, хто має різну ідентичність"[23]. Складні переплетіння та взаємовпливи культури демонструють складність світу та людини, акцентуючись на Інакшому, відмінному, випадковому та нівелюючи єдині раціонально-системні концептуальні домінанти.

Звісно, міжкультурний діалог є складним та суперечливим процесом. Його амбівалентна природа реалізується у двох площинах. З одного боку, суперечливість виявляється у площині трансформації культурних, етнічних та світоглядних систем, а з іншого боку, як безпосередній комунікативний діалог представників різних культурних соціумів. Розглянемо більш детально ці зауваги. Співбуття з Іншим, не заперечення його інакшості, а визнання його рівноцінності передбачає гуманізацію та лояльне відношення до нього. Повага до інших культурних надбань та цінностей, толерантна взаємодія з іншими культурами передбачає розширення власного культурного поля, його збагачення та отримання нового соціального досвіду. Така взаємодія передбачає розвиток духовності й у вимірі людського життя, й у вселенському масштабі. Йдеться про вищу духовну якість, яка дозволяє людині без агресії сприймати людину з іншими культурними цінностями, світоглядними переконаннями, ставитися виважено до її думок та переконань.

Зазначимо, що, попри розширення світу культур, їх взаємозбагачення у процесі міжкультурної взаємодії новими культурними надбаннями, формування психологічної настанови бути толерантним, світ став більш конфліктним. Постає питання про те, як

[23] Йорн Рюзен, *Нові шляхи історичного мислення*, пер. з нім. Володимир Кам'янець (Львів: Літорпис, 2010), 173.

вибудовувати взаємодію з Іншим, коли той ворожий, не готовий до діалогу, коли він ігнорує загальнолюдські цінності, на яких базується цивілізація, приміром, проявляє агресію на загальнодержавному рівні як суб'єкт політики. В умовах глобалізації світ стає все більш взаємозалежний і людство виробляє механізми і правила дій навіть у випадку найгостріших конфліктів, якими є війни. Ці механізми проходять постійну перевірку на дієвість у випадку кризових ситуацій. Якщо Інший проводить агресивну політику, порушує узгоджені міжнародною спільнотою правила цивілізованої поведінки, виявляє нездатність до діалогу, то вступають в дію механізми військових, економічних, політичних і дипломатичних санкцій, а також санкцій у сфері культури. Між тим, світ залишається строкатим і поділеним за політичними режимами, ідеологією, світоглядними настановами, культурою, пріоритетами, тому досягнення єдності позиції і дій щодо агресора – і справа пріоритету в царині міжнародної політики, і надзавдання для політичної еліти, митців і вчених.

Засадничою ідеєю щодо пошуку шляхів мирного співіснування є визнання того, що міжкультурна взаємодія передбачає й взаємну трансформацію культур.

Якщо у міжкультурній взаємодії домінує одна із культур, то діалог стає проблематичним, бо одна із сторін витворює образ Іншого з позицій домінування своєї власної культури. Формою спілкування постає не діалог, а монолог – спілкування не з Іншим, а зі своїм власним образом Іншого. Показовим прикладом в цьому сенсі є праця Едварда В. Саїда "Орієнталізм", у якій автор на основі аналізу підходів західних інтелектуалів показав сутність європейської ідеї Сходу, що не відображає особливостей реального Сходу, а містить стереотипні настанови, які склалися щодо нього історично: "Схід – інтегральна характеристика європейської *матеріальної* цивілізації та культури. Орієнталізм виражає і репрезентує цю складову в культурному і навіть ідеологічному плані як певний спосіб дискурсу, опираючись на допоміжні інституції, лексику, знання, образність, доктрини, навіть колоніальну бюрократію та колоніальні стилі"[24]. Як результат, вважає Едвард В. Саїд, "Орієнталізм об'єктивно слід розглядати як знакову систему, яка виражає європейсько-атлантичну владу над Сходом, а не як правдивий дискурс про Схід"[25]. Схожа стратегія підпорядкування однієї культури іншій має негативні практичні наслідки: "Комунікація між різними спільнотами, що розуміють себе й характеризують інакшість інших на засадах етноцентризму, керується принципом поборення одне одного… Починають, так би мовити, на духовному рівні зі

[24] Едвард В. Саїд, *Орієнталізм*, пер. з англ. В. Шовкун, (Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001), dostęp 18.01.2024, https://chtyvo.org.ua/authors/Said_Edward/Oriientalizm.
[25] Едвард В. Саїд, *Орієнталізм*.

слів, образів і символів відмінності. А в кінці вже зброя і кров та смерть мовлять однаковою мовою етноцентризму”[26]. У практичній площині відносин з Іншим виникає парадоксальна ситуація: з одного боку, відмінність Інших визнається, констатується, з іншого – Іншим відмовлено у праві на існування та постулюється єдиний спосіб самозбереження Інших – бути такими «як усі», а для культури – йти торованим шляхом культурного одноманіття, засвоїти зразки, норми і цінності панівної культури, що, в кінцевому підсумку, веде до втрати самобутності.

Якщо під час взаємодії відбувається синтезування культур у нову культуру без збереження автентичності кожної з культур, то ця стратегія є безвихідно драматичною для розвитку кожної із культур як надбання людства. Втрата своєрідності кожної культури збіднює культурний потенціал людства: “Кожен народ постає не лише самоцінністю, але й планетарною цінністю, тому світове співтовариство повинно би прагнути зберігати наявну етнічну строкатість як свій здобуток, скарбницю і генофонд. Проте, між виникненням потреби і її усвідомленням лежить певний часовий інтервал. Суб’єктом усвідомлення проблеми збереження культурно етнічної поліфонії виступає надзвичайно складна система – світове співтовариство, яке ще перебуває на стадії власного структурування, тому ймовірність збільшення цього інтервалу зростає”[27]. Між тим, тематизація Іншого у численних наукових розвідках дає підстави для оптимістичних прогнозів щодо усвідомлення потреби збереження культурної окремішності як одного із чинників виживання людства.

Врахування можливостей та особливостей Інших у соціокультурних практиках буття, на думку П’єра Тейяр де Шардена, позбавить людство ворожнечі та непримиренності. Для пояснення своїх поглядів філософ використовує метафоричне порівняння людства з велетенським деревом, де кожен народ є окремою його гілкою. Очевидно, що є неприродним, коли одна гілка розвивається за рахунок інших, вбираючи всі соки дерева. Як результат, інші гілки сохнуть та відмирають. Отож, щоб дерево залишалося здоровим й квітучим, необхідно, щоб розвивалися усі паростки, гілки загалом. Щоб залишитися симетричним й гарним, дерево має одночасно змінюватися в цілому[28]. Таке ж правило діє для людства. Людство може розвиватися за умови взаємодії та визнання ціннісними усіх народів, як “ансамбль інакшостей”, де кожен виконує свою партію й нівелювання якої робить ансамбль не лише не милозвучним, а й недієвим. Зауважимо, що за умови паритетної культурної взаємодії

[26] Йорн Рюзен, *Нові шляхи історичного мислення*, 162-163.
[27] Любов Колесникова, Тетяна Ліщук-Торчинська, „Самозбереження нації: історичне минуле і виклики сьогодення”, *Історичні студії суспільного прогресу: електронний науковий журнал* 4 (Глухів, 2016), 66, dostęp 18.01.2024, https://issp.gnpu.edu.ua/uk/content/arhiv-vydannya.
[28] Чарльз Тейлор, *Мультикультуралізм і „Політика визнання”: есей*, 160.

усіх народів, людство здатне викристалізувати нові грані свого буття, позбавляючись визначених пріоритетів, авторитетності певних культурних дискурсів, надаючи перевагу варіативності й гнучкості тощо. Слід зазначити, що у процесі взаємодії, визначаючи та долучаючись до цінностей інших культур, власна культура їх запозичує, досить часто уніфікуючи й перетворюючи на свої. Така культурна взаємодія таїть у собі низку ризиків, оскільки містить загрозу «розмиття» її власної ідентичності. Йдеться про необхідність визначення демаркаційної лінії у культурних взаємовпливах і запозиченнях. Така дія відповідає намаганню зберегти свою унікальність.

Продуктивною стратегією, яка здатна забезпечити реалізацію умови "єдності в багатоманітності" є синтезування культур із збереженням у міжкультурній взаємодії унікальності й самобутності. Реалізація цієї стратегії вимагає чіткого формулювання проблеми і знаходження механізмів її вирішення в конкретній соціокультурній ситуації. Ми поділяємо позицію Йорна Рюзена, що "вирішальне питання, що його становить виклик етноцентризму звучить так: як можна обґрунтувати й утвердити свою культурну окремішність, що є духовною передумовою фізичного виживання? Як можна вийти за межі цієї окремішності, щоб запобігти битві між різними культурами, до якої хочеш-не хочеш, а таки дійде, якщо інакшість знецінюють, маргіналізують, а то й заперечують і знищують?"[29]. Як відповідь на посилення й поглиблення процесів глобалізації світу з їх небезпеками уніфікації й стандартизації у сучасних країнах та регіонах активізувалися процеси культурного самовизначення етносів, відродження етнокультурних, релігійних тощо традицій. Принцип "єдності у багатоманітності» передбачає спрямованість і до "єднання" культур, і до плекання культурної багатоманітності світу одночасно.

Ще однією заувагою, яку необхідно враховувати у культурній взаємодії – це наявність культурних розбіжностей. Інша культура, навіть за умови доброзичливої взаємодії з нею, зберігає по суті свою культурну непізнаванність та чужість. Небезпека може полягати в тому, що її впливи на власну культуру не завжди можуть бути передбаченими і прогнозованими. Під час культурної взаємодії можуть виявлятися різні соціокультурні розбіжності, які впливатимуть не лише на життя конкретної людини, а й на низку соціальних інституцій. На думку Т. Скубашівської, найскладнішим під час зустрічі з іншою культурою є випадковість. Результат цієї зустрічі передбачити неможливо, тому, радить дослідниця, ефективним є здатність власної культури не втратити своє індивідуальне обличчя в умовах культурного різноманіття. Практично ця настанова є можливою за умови збереження власною

[29] Йорн Рюзен, *Нові шляхи історичного мислення*, 166.

культурою свого культурного “ядра». У підсумку, наголошує дослідниця, неможливо зберегти культуру, “перекодовуючи” її на манері іншої культури відмовляючись від її власного коду[30]. З метою ілюстрації своїх переконань та можливості їх переведення у практичну площину Т. Скубашівська презентує власну модель механізму реалізації діалогу культур. Ця модель ґрунтується на переконанні, що кожна культура є унікальною системою, яка складається з низки підсистем (тобто постає як варіативна та гнучка). У результаті культурної взаємодії змін зазнають певні підсистеми, які загалом на систему не впливають (йдеться про зміни й у конфігурації), тобто відбувається складний процес адаптації власних культурних кодів з кодами іншої культури. Зауважимо, що конкретна підсистема під час взаємодії розуміється як своєрідне культурне порубіжжя (як зона притягання і взаємовідштовхування). Вочевидь, що у підсистемах створюється специфічна матриця простору культурних відносин. Тобто, культурна взаємодія відбувається на стикових зонах культури. У результаті неефективної культурної взаємодії відбувається згортання цієї культурної підсистеми, що загалом на культуру не впливає. Водночас, успішна культурна взаємодія може зумовлювати більш широкий вплив на усю культурну систему, не зачіпаючи усе ж її культурного “ядра”[31].

Позиція позитивної відкритості чужому культурному досвіду, готовності зберегти його у чужості та відмінності має приховані небезпечні тенденції. Слід підкреслити, що діалог культур не означає сліпу доброзичливість та довіру, а діяльну і свідому взаємодію з іншими культурами. Під час такої взаємодії можуть виявлятися ті культурні розбіжності, яких ніхто не очікував. Чужа, відмінна культура, навіть за умови взаємодії з нею, коли ми запозичуємо її досвід та ділимося з нею своїм, залишається для нас, по суті, непізнаванною та чужою.

Зустріч з відмінною, чужою культурою неодмінно змінює риси власного культурного поступу і небезпека полягає в тому, що зміни ці для власної культури є непрогнозованими і неочікуваними. Дослідниця Оксана Довгополова з цього приводу зазначає: “…намагаючись глянути в очі Чужому, ми віддаємось на волю випадку, відмовляємось від привілеїв, розтлумаченості обжитого простору. Випадковість зміни шляху – ось що виявляється найстрашнішим під час зустрічі з Чужим, проти чого постає свідомість, яка жадає зрозумілості життя, прив’язки до якоїсь упорядкованої цілісності, де будь-яка зміна отримає нарешті позитивне пояснення. Але гарантій не

[30] Т. Скубашівська, „Проблема толерантності у зрізі міжкультурного діалогу”, *Практична філософія* 4 (2004), 112.
[31] Т. Скубашівська, „Проблема толерантності у зрізі міжкультурного діалогу”, 110.

буде”[32]. “Виклик” культурної різноманітності постає підґрунтям для подальших соціальних процесів, зумовлює переорієнтацію узвичаєних культурних інституцій суспільного життя на визнання можливості різних культур повноправно розвиватися в межах конкретного соціуму і спільноти. У діалозі культур стають видимими та ціннісними особливості кожної окремої культури. Інший культурний вимір буття позбавляється неприйняття та рис ворожості. Інший має право бути у своїй інакшості та самобутності. Очевидно, що ця позиція у результаті зумовлює переорієнтацію культурних цінностей: з того, що раніше було у суспільному житті неприйнятним для людини й культурно забороненим, на те, стає можливим й культурно-ціннісним.

Цікаві міркування у розгляді цих питань презентує Аланні Коннер Сніббс у статті “Культурна психологія: вивчати більше, ніж “екзотичне інше””. Дослідниця вважає, що вивчення іншого культурного досвіду – це не пошук дивовижного, незвичного, екзотичного, а можливість пізнавати світ людини у всій його цілісній складності й багатогранності проявів. Вивчення множинності культурних відмінностей дозволяє науковцям вивести базову психологічну теорію. “Культура складається здебільшого з практик, навичок і мотивів, когнітивне представлення яких є переважно процедурним, а не явним семантичним знанням. Ми дізнаємось про культури одне одного, беручи участь в них, а не запитуючи про них”[33]. Проте, ця позиція вченої не беззаперечна: виникає питання наскільки дослідник може бути зануреним у практику іншої культури, щоб зрозуміти її зсередини? Мабуть, більш продуктивною буде інша позиція щодо форми участі в житті чужоземної культури, яка передбачає і знання, і практику, якої й дотримується надалі дослідниця. Увага дослідників фокусується на одиничному й універсальному (деталях, конкретних випадках, фактах тощо), які дозволяють краще зрозуміти світ людини як цілісну складність, низку психічних процесів, стиль міркування, сприйняття часу, простору, кольору людиною, а також її емоційний досвід, регуляцію та самовираження тощо. Людина вирізняється з-поміж іншого ”живого світу” здатністю творити культуру, жити у культурі й змінювати її. “Коли люди взаємодіють із культурними практиками, артефактами та інституціями, їхні думки, почуття та поведінка починають відображати цінності та вірування культури”[34]. Людина постає активним дієвцем культури, а не пасивним споживачем її надбань.

[32] Оксана Довгополова, „Стратегії ставлення до чужого в епоху глобалізації”, 276.
[33] Alana Conner Snibbe, „Cultural Psychology: Studying More Than the 'Exotic Other'”, *Observer* 10 (2003), dostęp 18.01.2024, https://www.psychologicalscience.org/observer/cultural-psychology-studying-more-than-the-exotic-other.
[34] Alana Conner Snibbe, „Cultural Psychology: Studying More Than the 'Exotic Other'”.

Сув'язь "людина-культура" розкриває всю складну цілісність процесуально. В умовах нестійкого, практично непрогнозованого світу вона дедалі більше набуває ознак складності, суперечливості, мінливості, а відтак не може бути пояснена крізь призму універсальних причинно-наслідкових зв'язків. Фокусування на унікальному не є вивченням чогось «екзотичного», що не потрапило під правила та алгоритми універсального. Це є універсальне своїй неповторній і складній природі, як і власне світ людини.

Аланні Коннер Сніббе радить вивчати культуру у її автентичному середовищі. У статті дослідниця порівнює підходи у вивченні особливостей стилю міркування, поведінки й емоцій представників інших культур, які проводилися в університетських лабораторіях та, власне, у безпосередньому культурному середовищі. Вона стверджує, що дослідження, які практикувалися в університетських лабораторіях має низку хиб, що зумовлені процесом асиміляції представників інших культур, які потрапили до певного монокультурного середовища. "Якщо Ви подивитеся на деталі життя різних культур в сучасних університетах, то вони дуже схожі і, водночас, дуже відрізняються від життя поза університетами. Наприклад, студенти університету в Стамбулі читають, слухають і носять багато того самого, що й студенти університету у Вашингтоні, округ Колумбія. Однак життя цих студентів у Стамбулі суттєво відрізняється від життя людей у селах західної Туреччини, так само як життя студентів університетів у великих американських містах суттєво відрізняється від життя людей в інших американських контекстах"[35]. Дослідниця пропонує якомога глибше занурюватися у світ повсякденних практик людини певного культурного середовища. "Не інтерв'ю, не відеозйомка, а справжнє спостереження учасників [є ключовим]"[36].

Світ інакшості постає як норма, культурні особливості – це також норма. Те, що можна розглядати як нормальне в одній культурі, може розглядатися як відхилення від норми в іншій і навіть може розглядатися як соціальна фобія[37]. Відхід від такого підходу у розумінні культурних відмінностей дозволяє подолати культивування в Інших комплексу «меншовартості» (він гірший, оскільки він не такий, як ми). Власне, у такий спосіб людина вчиться поважати не лише світ цінностей Інших та пріоритети, а й усвідомлює необхідність вироблення власної системи ціннісних пріоритетів. Ця настанова є релевантною для українського суспільства, яке у часи воєнного лихоліття не лише виборює своє право на незалежність, але й творить свою сою національну

[35] Alana Conner Snibbe, „Cultural Psychology: Studying More Than the 'Exotic Other'".
[36] Alana Conner Snibbe, „Cultural Psychology: Studying More Than the 'Exotic Other'".
[37] Nicolas Geeraet, „Many Cultures. One Psychology", *American Scientist*, 106 (4), dostęp 18.01.2024, https://www.americanscientist.org/article/many-cultures-one-psychology.

ідентичність як основу державного життя й громадянського суспільства. Вивчення української культури та історії не з позицій меншовартості і з позицій жертви – коли «без брому й заспокійливого читати неможливо", а як історії волелюбного народу із самобутньою культурою, де здавна плекалися паростки європейських свобод та цінностей є значущим не лише з позицій розвитку громадянськості, а й з огляду на визнання своєї культури унікальною й самодостатньою у світовому «танку культур», такою, що дивує низкою своїх культурних надбань.

Завдяки міжкультурному діалогу ми маємо змогу вибудувати розуміння і повагу до Інших, несхожих народів і культур. Це "зустріч" з іншим виміром реальності, що розглядається не як абстракція чи нейтральний об'єкт, який необхідно збагнути чи привласнити моєму Я. На цю обставину звертає увагу Мартін Бубер. Він висловлює переконання, що у діалозі людина керується не лише надбаннями свого внутрішнього світу, а й приречена повсякчас "наштовхуватися" й витримувати натиск чужої реальності. Ця реальність не лише виштовхує людину із звичної для неї колії життя, а й спонукає до творення нових його перспектив[38]. Зазначимо, що окремо взята культура не є статичною системою, яка створила "власний світ" та замкнулася в ньому. Вона є динамічна, мінлива, така, що постійно "шукає місця" власної ідентичності. Пошук й утвердження своєї самобутності вона може реалізувати лише вступаючи у зв'язки з іншими культурами.

Діалог культур – це не тільки гарантія соціальної злагоди, а й джерело соціальної активності. Його важливим чинником є уникнення таких явищ, як культурна зарозумілість і самозакоханість, зневага та заздрісність до інших культур, стереотипне сприйняття себе та інших. Культура діалогу покликана розвивати принципи толерантності, сприяти зміцненню демократії, стабільності, подоланню забобонів та стереотипів у суспільному житті, полегшувати вироблення спільних позицій з представниками різних громад і, як результат, попереджувати конфлікти чи зарадити їх розгортанню, з-поміж іншого – у випадках постконфліктних ситуацій і "заморожених конфліктів". Такий діалог змінює характер сприйняття життя, яке стає значно і таким, що здатне запобігти деградації культури, її замкнутості і є продуктивним в контексті формування нової вселенської духовної спільноти, звільненої від роз'єднуючих практик та стереотипів, здатної виробляти нові принципи організації світу.

Стрижнем інтеграційних процесів слугує ідея розуміння сучасного світу як «ансамблю культурних унікальностей та різностей», що перетинаються, взаємовпливають та розвиваються в комунікативно-діалоговому просторі.

[38] Martin Buber, *Ich und Du. Werke: Schriften zur Philosophy. (= Werke, erster Band)*, 12.

Історична освіта у міжкультурній взаємодії: прикладний аспект.

Вдивляючись у минуле, як у дзеркало, людина не лише пізнає інший світ, але й зіставляє його зі своїм культурно-ціннісним світом, що зумовлює постійні взаємовпливи, через які відбувається «перегукування" історичних епох, та які ґрунтуються на відкритості, взаємності, єднанні. Спів-буття, спів-переживання, спів-дія Я та Іншого є умовою розвитку Я, що реалізується у сув'язі Я є Інший та в її зворотній іпостасі Інший є Я. Трансцендентальний досвід Іншості постає у ролі соціального дзеркала, вглядаючись в яке Я отримує від нього інформацію, сприймає його переживання та почуття, проводить корекцію власної сфери. У цьому сенсі слушними є думки Жана Бодрійяра, що розглядає самість як процес розвитку та постійної зміни сфери власного Я: "Назавжди відмовившись бути самим собою, але не ставши при цьому остаточно чужим самому собі, опинившись поза межами вписаного в образ Іншого, у цю дивну форму, що прийшла зовні, у цей таємничий образ, що здійснює керівництво подієвими процесами і незвичними екзистенціями. Інший – це те, що дозволяє мені не повторюватися до безкінечності"[39]. Дієвість вглядування людини у дзеркало історії з позиції власного переживання, відчуття, «проживання» долі минулого дає можливість почути голоси конкретних людей минулого.

Відтак, історичний процес сприймається не лише як феномен зовнішнього світу, який належить зрозуміти та осмислити, але й як внутрішня духовна сутність мого Я. Ця позиція розуміється не лише як здатність зрозуміти людину минулого, її внутрішній світ, пройнятися емпатією до неї. Такий підхід окреслює здатність людини сучасного зрозуміти саму себе, виховати почуття сумління, обов'язку та відповідальності за свою власну долю, а також за долю всього людства. У цьому контексті історична наука і освітня царина історії отримують дещо інший аспект, позбавлений відчуженості та абстрактності історичного знання, орієнтований на пошук, формування світоглядних орієнтирів сучасної людини, її здатності до конструктивного, виваженого розв'язку соціальних суперечностей. Історичний досвід пращурів розглядається з позицій культуроформуючого потенціалу сучасності, презентує нові образи її поступу, зумовлює вихід на одвічні цінності людського буття.

Збагнути історичне буття людини як унікально екзистенційне, неповторне, одиничне, урівноважити та віднайти компромісні точки дотику множинності життєвих світів можливо через призму аксіологічних аспектів комунікації. Орієнтація

[39] Жан Бодрійяр, *Симулякри і симуляція*, пер. з фр. В. Ковтун, (Київ: Вид-во С. Павличко, 2004), 27.

історичного пізнання на аксіологічні аспекти робить минуле емоційно-близьким і зрозумілим, дозволяє відчути «дух епохи» у контексті діалогу між минулим і сучасним. Давати оцінку діяльності людини у минулому можна лише на основі світоглядних, морально-ціннісних орієнтацій того часу. Щоб стати «сучасником» минулого, необхідно пройнятися «духом» історичної епохи, її світоглядом, ментальністю людей, психологією, прагнути виявити ті інтелектуальні процедури, навички свідомості, способи світосприйняття, які були властиві людям даної історичної доби, бути здатним відчути себе на місці іншої людини. Історичний феномен не може бути пояснений поза межам часу його існування.

Оцінка історичної доби має відбуватися за шкалою цінностей «свого» часу, оскільки через віддаленість в часі світовідчуття минулого не повною мірою розуміється сучасністю та зумовлює фальсифікації, ідеологічні штампи у трактуванні історичних подій. Засудження минулого як Інакшості на основі позицій сьогодення зумовлює прояви конфронтації та непорозуміння у суспільстві, прояви нетолерантності. Розуміння, а не осуд дозволить уникнути зневажливого, упередженого ставлення до історичних подій, виробити соціальний слух у часовому просторі, дасть змогу подивитися на історію «зсередини», зі світоглядних позицій безпосередніх учасників тих чи інших подій, що жили в певну історичну епоху. Загалом, йдеться про інтерсуб'єктивний характер історичного знання, яке передбачає розгляд взаємовпливів минулого і сучасного як діалогу рівностей, що презентують свої смислові глибини, взаємодоповнюються, взаємозбагачують одне одного, а не протиставляються як «чуже» і «вороже». На думку Генрі Жиру, у такому випадку вони "стають трангресорами для пізнання *Іншості* в її власному розумінні, для створення «прикордонної зони", де різноманітні культурні ресурси оформляють нові ідентичності в рамках існуючих конфігурацій влади"[40]. У своєму проекті таке трансгресуюче мислення апелює до оновлення тих форм знання, які характеризують альтернативних та опозиційних Інших, сприяють творенню сучасної людини. Розуміння історичного процесу з позицій інтерсуб'єктивних структур комунікацій сприятиме формуванню схильності сучасної людини до культурно-світоглядної толерантності та діалогу з Іншим, усвідомлення того, що Інший також має право на помилку чи власне раціо, здатності бачити світ у всій його різноманітності і єдності. Погляд на історичний процес з позицій безпосередніх учасників, переосмислення його з точки зору людських цінностей стане основою формування толерантного демократичного суспільства. Таке суспільство

[40] Генрі Жиру, „Гранична педагогіка і постмодерністські політики", w: *Гендерна педагогіка: Хрестоматія*, пер. з англ. В. Гайденко, І. Предборської; за ред. Вікторії Гайденко (Суми: ВТД «Університетська книга», 2006), 81.

здатне не тільки генерувати нові ідеї, але й виховувати якості, потрібні українському народу у його розвитку.

Розуміння соціокультурної значущості минулого у розв'язанні проблем сьогодення зумовлює підвищений інтерес до історії як навчальної дисципліни. Історична освіта не лише дає знання про досвід минулих поколінь, а й виступає у ролі "агента майбутнього", оскільки формує особистісні якості людини, впливає на розвиток особистісного світовідчуття, спонукає до пошуку сенсу власного буття. Дослідник Кадір Ютусоф зауважує, що історична освіта не лише допомагає зрозуміти події минулого й розібратися у проблемах сьогодення. Важливою є її виховна місія. Вона полягає у тому, що історична освіта презентує досвід набуття та збереження загальнолюдських цінностей, як то: добро, справедливість, чесність, терпимість, солідарність, взаємодопомога тощо. Вони є засадничими, оскільки сприяють подоланню етноцентризму, нетерпимості, ксенофобії, тощо. Дослідник вважає, що урок історії є одним із провідних курсів, який забезпечуватиме суспільству осягнути власну унікальність[41].

Одним із завдань історичної освіти є навчання молодих людей практично орієнтуватися у сучасному складному суспільстві. Її місію як чинника суспільних зрушень Сергій Терно вбачає у тому, щоб молоді зробити щеплення проти можливого «зіткнення лобами» різних культурних, етнічних та територіальних громад, унеможливлювати конфронтаційність у майбутньому. Відправною точкою в цьому підході має бути світ екзистенцій, люди[42]. Досвід минулого містить у собі образи світу та способи його розуміння, що не «зникають» у пітьмі віків, а трансформуються у реаліях сьогодення, набуваючи нових значень та сенсів. Вивчення історичного досвіду минулого молодим поколінням покликане презентувати досвід взаєморозуміння, співпраці, співжиття у полікультурному середовищі з огляду на ту обставину, що історичне буття на теренах України здатне запропонувати такі зразки.

Особливість етнічно-культурної та соціально-політичної ситуації, що історично склалася, полягає у тому, що географічний простір, в межах котрого сформувалися українські території, знаходився на перетині різних культурно-історичних світів, був пограниччям між різними цивілізаційними утвореннями. Українська історикиня Наталія Яковенко з цього приводу зауважує, що Україна "…стихійно синтезувала на власній території Схід і Захід, Північ і Південь. Це строкате багатоголосся, сказати

[41] Kadir Ulusoy, „Target Values in the History Course Curricula during the Respublican Period", *Journal of Education and Learning* 6/1 (2017), 283-293, dostęp 18.01.2024, https://ouci.dntb.gov.ua/en/works/9GpwjLP7.
[42] Сергій Терно, „Світ критичного мислення: образ та мімікрія", *Історія в сучасній школі* 7-8 (2012), 27-39.

більше, контрастне неспівпадання цивілізаційних орбіт, що впритул підступили до українського етнічного простору (з політичними кордонами навіть раз у раз його перерозподіляли), сприяло, як не парадоксально, збереженню української національної єдності"[43]. Багатокультурний вимір соціуму не є надбанням цивілізаційного поступу людства XXI століття. Світ позбавився монокультурності ще в часи існування стародавніх імперій, які уособлювали конгломерат народів з різними світоглядами, культурно-ціннісними орієнтаціями, віруваннями, життєвими укладами.

Зауважимо, що полікультурний досвід минулого презентує досвід й непримиренного ставлення до чужого, ворожого Іншого, що нерідко супроводжувалося кровопролиттям, й засвідчує численні випадки порозуміння, співпраці, мирного, толерантного співжиття різних народів та етнічних груп. За приклад останнього може правити історична спадщина українського міста Кам'янця-Подільського, що знаходився на перетині торговельних шляхів, перебував у різні історичні періоди під владою чужоземних держав. Культурно-історична спадщина міста органічно поєднала різні світогляди, культурні цінності, віросповідання. Національний склад Кам'янця завжди був строкатим. У місті, поряд з українцями, мешкали вірмени, поляки, євреї, німці, литовці, болгари, греки тощо, які творили багатонаціональну самобутню культуру міста. Зокрема, вірменські переселенці, що знайшли на подільській землі другу батьківщину, мали можливість не тільки зберегти, а й розвивати, примножувати власну культуру. У Кам'янці як головному центрі вірменської рукописної культури писарі переписували літописи, словники, судебники, молитовники, Євангелія. Із середовища кам'янецьких вірмен вийшло багато відомих вчених та громадських діячів, з-поміж них – доктор філософії та богослов'я Степанос Рошка, вірменський історик Іоаннес. Одна із найбільших етнічних груп Кам'янця-Подільського – поляки – залишили помітний слід у архітектурній спадщині міста у вигляді палацової забудови та низки католицьких храмів і монастирів на західному боці міста. До справи розбудови міста та його фортифікаційних споруд у різні часи долучилися німці Йокуб Бретфус та Теофіл Шомберг, голландці за походженням Кароль Максиміліан Крузер та Ян де Вітте, англієць Алчібальд Андре де Глейден та інші. Багатонаціональність Кам'янця-Подільського визначила особливості управління містом. Три найбільш численні громади міста: українська, вірменська і польська – мали свої органи влади, магістрат. Поряд з боротьбою за владу та привілеї у самоврядуванні містом вони демонстрували зразки взаєморозуміння, співпраці у справі розбудови міста.

[43] Наталія Яковенко, *Нарис історії. З найдавніших часів до кінця XVIII століття [навч. посіб. для учнів гуманіт. гімназій, ліцеїв, студ. іст. фак. вузів, вчителів],* (Київ: Генеза, 1997), 13.

Чи використовує сьогодні українська історична освіта той інтелектуально-культурний ресурс, який їй пропонують минулі покоління? Чи є вона зорієнтованою у висвітленні подій минулого та осмисленні реалій сьогодення? З метою дати відповіді на ці питання Світлана Ганаба провела контент-аналіз підручників з курсу історії України, рекомендованих МОН України для використання у навчальному процесі середньої ланки освіти. Були проаналізовані підручники, опубліковані у часовому проміжку з 1995 по 2005 рік. Звісно, вони не репрезентують увесь масив шкільних підручників з цього предмету, однак дають можливість виробити поняття про те, на які поширені концепції ставлення до Іншого спиралися автори навчальних книг з української історії та про зміст викладання історії в сучасних школах.

Порівняльний аналіз засвідчив, що сучасні підручники концептуально витримані, у них відсутні стереотипні й упереджені оцінки расової, етнічної й культурної природи Іншого. У текстах не зустрічається типовий для початку XXI століття подвійний стандарт, коли аналогічні вчинки «своїх» і «чужих» історичних діячів оцінюються по-різному. У підручниках немає однозначних ідеологічних оцінок тієї чи іншої історичної події чи упередженого або стереотипного ставлення до певної історичної постаті. Проте, до змістової компоненти підручників вводяться переважно окремі незначні історичні факти з життя інших народів на теренах України. Така інформація має радше ілюстративний характер. Матеріали підручників висвітлюють здебільшого історію етнічних українців, тоді як опис у підручниках заселення території України представниками інших етносів та інших культурних традицій хоч і наявний, але все ще спорадичний і недостатній. Реальна культурна поліетнічність України, роль різних етносів в історичному минулому українських земель, що здавна населяють її територію, їх історія у політичному, господарському, культурному тощо аспектах розкривається надто однобічно і шаблонно. У підручниках подаються лише окремі історичні факти та відомості, які просто констатують наявність інших народів на українських територіях, а не показують їх вклад у розвиток цих земель. У навчальних книгах бракує окремих тем чи розділів, що розкривають історію та культуру національних меншин в Україні (скажімо, кримських татар чи понтійських греків). Ігноруються або згадуються досить побіжно зовнішні культурні впливи. Доволі часто ці впливи оцінюються негативно, наприклад, як ворожі денаціоналізуючі чинники. Як результат, культура за таких умов постає не засобом порозуміння чи інструментом спілкування і взаємодії, а як зброя у боротьбі[44]. Звернімо увагу ще на одну обставину: інтегрувати історію національних меншин у загальноукраїнський історичний контекст

[44] Svitlana Hanaba, „Image of the Other in Teaching History: Humanistic Potential of the Intersubjective Approach", 302-321.

не можна механічним способом. Розширення культурно-етнічного компоненту за рахунок впровадження нових тем, присвячених історії інших народів й культур радше зумовить збільшення обсягу навчальної книги, аніж осмислення взаємовпливів свого й іншого в українській історії. Не збільшення обсягу матеріалу, а його проблемно-пошуковий характер буде ефективним у дидактично-методичній складовій викладання.

Між тим, питання тлумачення історичного минулого в аспекті пояснення історичних подій з різних перспектив і висвітлення його в підручниках є актуальним не тільки для України. Пригадаймо відомі дискусії між французькими і німецькими істориками та педагогами про шкільні підручники з історії. Про складність питання свідчить тривалість дискусій – вони розпочалися ще до Другої світової війни і продовжувалися по її закінченні. Від першої зустрічі делегацій істориків двох країн у 1935 році в Парижі і до виходу першого спільного франко-німецького підручника з історії минуло 70 років. Обмін думками відбувався у процесі багатьох зустрічей дослідників на різноманітних наукових заходах і зумовив певну зміну позицій: "Якщо в минулому учасники переважно обговорювали франко-німецькі стосунки, то нові рекомендації наголошували головно на порівняльних аспектах. Було визнано за потрібне краще інформувати французьких і німецьких учнів про історичні і географічні зміни в іншій країні"[45]. Учасники зустрічей дійшли до висновку, що «… взаєморозуміння не обов'язково повинне вести до консенсусу, а може також полягати й у констатуванні розбіжностей. Для учасників ця фаза видалася важливою й конструктивною, тому що вона мала полегшити й пришвидшити домовленість, щоб перейти до такої практики викладання, яку вже тепер багато років називають «підходом з кількох кутів зору"[46].

Релевантним у подоланні однобічного підходу в історичній освіті є її орієнтація на розвиток в учнів вміння критично осмислювати історичні факти, давати їм власну оцінку. Здатність до критичного переосмислення минулого сприятиме перетворенню суб'єктів навчання з узалежнюваних від впливів і маніпуляцій «споживачів» інформаційних ресурсів на особистості, які свідомо формують і обстоюють власну позицію.

Критично осмислювати минуле – це здатність сформувати і дослідити всю повноту фактів, щоб поглянути на певну історичну подію з різних позицій.: "Коли одну перспективу критикує інша перспектива, тоді вони обидві змінюються, взаємно

[45] Корин Дефранс, Ульрих Пфайль, „На службі франко-німецького зближення. Діалог істориків по обидва береги Рейну", w: *Європа та її болісні минувшини*, *Авт.-упоряд. Ж. Мінк і Л. Немар у співпраці з П. Боннаром*, пер. з фр. Є. Марічева (Київ: Ніка-Центр, 2009), 98.
[46] Корин Дефранс, Ульрих Пфайль, „На службі франко-німецького зближення. Діалог істориків по обидва береги Рейну", 98.

модифікуючись чи навіть збагачуючи одна одну”[47]. Важливим розуміється те, наскільки історична освіта прищеплює навички самостійного критичного мислення. Виробленню навичок критичного опрацювання одержаної інформації, бути «критично скептичним” сприятиме використання у підручниках різноманітних-поміж іншого – альтернативних і суперечливих, історичних джерел. Під час вивчення історії слід надавати більше уваги самостійній роботі учнів, розвитку їхніх здібностей, умінь розв’язувати проблеми, орієнтуватися у житті суспільства, формуванню аксіологічної компетентності. Її зміст Г. Фрейман визначає через опанування учнями, студентами таких знань, умінь, ставлення та цінностей: порівнювати, пояснювати, узагальнювати та критично оцінювати факти й діяльність осіб, спираючись на здобуті знання, власну систему цінностей, з позицій загальнолюдських та національних цінностей; виявляти протиріччя в позиціях, різні інтереси, потреби соціальних груп і окремих осіб та їх роль в історичному процесі, тенденції й напрями історичного розвитку; оцінювати різні версії й думки про минулі історичні події, розуміти, що деякі джерела можуть бути необ’єктивними[48].

В Україні та світі в цілому на сьогодні відбуваються епохальні події: ми живемо в настільки значущому для людства світі, що можемо стверджувати: історія відбувається на наших очах. Альфред Шюц і Томас Лукман у праці “Структури повсякденного світу” зауважують: “Головна царина світу, яка не переживається безпосередньо, складається із сучасників. Так ми позначаємо досвід інших людей, з якими я актуально не перебуваю у Ми-зв’язку, життя яких, проте, перебігає у той самий теперішній відрізок часу, що й моє”[49]. В цьому сенсі – актуальності викладання історії – вчитель має розмірковувати з учнями про сучасників і сучасність, якою б складною ця розмова не була. Найважливіший зміст життя і почувань українців на сьогодні, найважливіша тема нашого сьогодення – російсько-українська війна. Під грифом МОН України були опубліковані матеріали «Як говорити про російсько-українську війну в школі. Уроки стійкості, боротьби та перемог”. Методичні матеріали були подані і в цілому, і диференційовані та конкретизовані для учнів початкової, середньої і старшої школи. У питанні «як говорити про війну”, з-поміж інших рекомендацій були також поради враховувати досвід переживання іншої людини, який є своїм Іншим, тим, чиї погляди ми поділяємо і на чиїй стороні перебуваємо:

“– Розмова та розповідь про власний інший досвід. «Походи в моїх черевиках”.

[47] Йорн Рюзен, *Нові шляхи історичного мислення*, 162-163.

[48] Г. Фрейман, „Формування аксіологічної компетентності на уроках історії України в 11 класі”, *Історія в школах України* 6 (2007), 14.

[49] Альфред Шюц, Томас Лукман, *Структури життєсвіту*, пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе (Харків: Фоліо, 2018), 85.

– Персоніфікація війни: військові, волонтери, цивільні. Війна – це про кожного.

– …

– Чого вчить досвід людства”[50].

Стрижнем розмови має бути зв'язок минулого і сьогодення, історія стійкості, боротьби і перемог, яка має обіпертя на широке коло історичних джерел, на факти, на розвінчування стереотипів і маніпуляцій шляхом всебічного аналізу історичних і сучасних документів.

У минулому закладено потужний потенціал, який може бути і творчим, і руйнівним. Історія може бути і предметом суперечки внаслідок розбіжностей світоглядів і життєвих перспектив тих, хто бере в ній участь, і предметом філософських і культурологічних роздумів про взаємовпливи культурних надбань. В цілому, досвід минулого є найважливішим джерелом оздоровлення моральної атмосфери суспільства, духовного піднесення нації, запорукою формування нового соціально-психологічного клімату, розв’язання низки внутрішніх проблем тощо. Рефлексія над історичним минулим також сприятиме розвитку умінь налагоджувати планетарний діалог між народами. За таких умов інтеграційні процеси розуміються вже не тільки як механізм функціонування цивілізації, а й як принцип існування і розвитку культури. Самодостатність і відкритість продуктивного рівноправного діалогу з іншими культурами, динамічний синтез всіх її складників у багатовекторній внутрішній ієрархії зможе забезпечити життєздатність кожної окремої національної культури.

Висновки. В контексті формування нової вселенської духовної спільноти, звільненої від розз’єднуючих тенденцій, здатної виробляти нові принципи організації світу єднання культур може відбуватися за умови «єдності у багатоманітності», яка має спрямованість і до «єднання” культур, і до збереження багатоманітності світу. Продуктивною стратегією, яка здатна забезпечити реалізацію умови «єдності у багатоманітності” є синтезування зі збереженням унікальності і самобутності в процесі міжкультурної взаємодії.

В умовах глобалізації світ стає все більше взаємозалежним і людство виробляє правила і механізми цивілізованої дії і взаємодії навіть у випадку найгостріших конфліктів, якими є війни. Ці правила і механізми проходять постійну перевірку під час кризових ситуацій на дієвість. Коли Інший проводить агресивну ворожу політику, порушує узгоджені міжнародною спільнотою правила цивілізованої поведінки, виявляє

[50] Методичні матеріали «Як говорити про російсько-українську війну в школі. Уроки стійкості, боротьби та перемог» / Міністерство освіти і науки України, dostęp 18.01.2024, https://drive.google.com/file/d/175ZAbYVNUQB8XL1oElDL6FxW2gp4iGKF/view?usp=sharing.

нездатність до діалогу, вступають в дію механізми військових, економічних і, політичних і дипломатичних санкцій, а також санкцій у сфері культури.

Світ, який перестає надавати перевагу розвитку одних культур і неврахуванню можливостей та особливостей інших позбавить людство ворожнечі і непримиренності, набуватиме плюралістичного, полікультурного образу, оскільки буде «зітканий" із ціннісних надбань різних культур. Стрижнем інтеграційно-об'єднавчих процесів слугує ідея розуміння сучасного світу як «ансамблю культурних унікальностей та різностей», що перетинаються, взаємодіють, взаємовпливають та розвиваються у комунікативно-діалоговому просторі.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Бодрійяр, Жан. *Симулякри і симуляція* / пер. з фр. В. Ковтун. [Bodriiiar, Zh. Symuliakry i symuliatsia / per. z fr. V. Kovtun]. Київ: Вид-во С. Павличко «Основи», 2004.
   [Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation* translated from French by V. Kovtun. Kiev: Publishing House LLC named after Solomia of Solomia Pavlychko „Osnovy", 2004]. [in Ukrainian].
2. Вальденфельс, Бернхард. *Топографія Чужого: студії по феноменології Чужого* / пер. В. І. Кебуладзе. [Valdenfels, Bernhard. Topohrafiia Chuzhoho: studii po feomenolohii Chuzhoho / per. V. I. Kebuladze]. Київ: ППС-2002. – 2004.
   [Waldenfels, Bernhard. *Topography des Fremden. Studies for a Phenomenology of the Other*. Translated by W. I. Kebuladze. Kiev: PPS-2002. – 2004]. [in Ukrainian].
3. Ганаба, Світлана. *Історична освіта у методологічному фокусі інтерсуб'єктивності: монографія.* [Hanaba. Svitlana. *Istorychna osvita u metodolohichnomu fokusi intersubiektyvnosti: monohrafiia*]. Кам'янець-Подільський: КПУ імені Івана Огієнка, 2010.
   [Hanaba, Svetlana. *Historical Education in the Methodological Focus of Intersubjectivity: a monograph*. Kamyanets-Podilsky: K-PNU named after Ivan Ohienko, 2010]. [in Ukrainian].
4. Гусерль. Едмунд. *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології* / пер. з нім. Андрій Вахтель. [Huserl. Edmund. *Kartezianski medytatsii. Vstup do fenomenolohii* / per. z nim. Andrii Vakhtel]. Київ: Темпора, 2021.
   [Husserl, Edmund. *Cartesian reflection* [translated from Gernan by Andriy Vakhtel. Kiev: Tempora. 2021]. [in Ukrainian].
5. Дефранс, Корин; Пфайль, Ульрих. „На службі франко-німецького зближення. Діалог істориків по обидва береги Рейну". W: *Європа та її болісні минувшини* / Авт.-упоряд. Ж. Мінк і Л. Неймар у співпраці з П. Боннаром / пер. з фр. Є. Марічева. [Defrance, Koryn; Pfail, Ulrykh. „Na sluzhbi franko-nimetskoho zblyzhennia. Dialoh istorykiv po obydva berehy Reinu". W: *Yevropa ta yii bolisni mynuvshyny* / Avt.-uporiad. Zh. Mink I L. Neimar u spivpratsi z P. Bonnarom /per. Z fr. Ye. Maricheva]. Київ: Ніка-Центр, 2009.
   [Defrance, Corin.; Pfeil, Ulrich. (2009). „In the Service of Franko-German Rapprochement: A Dialogue of Historians on Both of the Sides of the Rhine". W: *Europe and its Painful Pasts* / Edited by J. Mink and L. Neymar in collaboration with P. Bonnard / translated from French by Y. Maricheva. Kyiv: Nika-Ctnter. [in Ukrainian].

6. Довгополова, Оксана. Стратегії ставлення до чужого в епоху глобалізації. W: *Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови*. [Dovhopolova, Oksana. Stratehii stavlennia do chuzhoho v epokhu hlobalizatsii. *Hromadianske susilstvo v Ukraini za doby hlobalizatsii: tsinnisno-normatyvne ta instytutsine zabezpechennia yoho rozbudovy*]. Київ.: Інститут ліберального суспільства, 2007.
[Dovhopolova, Oksana. Strategies of attitude towards Others in the Era Globalization. W: *Civil Society in Ukraine in the Era Globalization: Value-normative and Institutional Support for its Development*. Kyiv: Institute of Liberal Society, 2007]. [in Ukrainian].
7. Жиру, Генрі. Гранична педагогіка і постмодерністські політики. *Гендерна педагогіка:* Хрестоматія / пер. з англ. В. Гайденко, І. Предборської; за ред. Вікторії Гайденко. [Zhyru, Henri. Hranychna pedahohika i postmodernistski polityky. *Henderna pedahohika*: Khrestomatia / per z anhl. V. Haidenko, I. Predborskoi; za red. Viktorii Haidenko]. Суми: ВТД «Університетська книга», 2006.
[Giroux, Henry. Border Pedagogy and die Politics of Postmodernism. *Gender Pedagogy*: Textbook / translated from English by V. Haydenko, I. Predborska; under the editorship Victoria Haydenko. Sumy: VTD University book, 2006]. [in Ukrainian].
8. Кастельс, Мануель, Хіманен, Пекка. *Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель* / пер. з англ. Е. Г. Ганиш, А. Б. Волкова. [Kastels, Manuel, Khimanen, Pekka. Infomansiine suspilstvo ta derzava dobrobutu. Finska nodel / per. z anhl. E. H. Hanysh, A. B. Volkova]. Київ: Вид-во «Ваклер», 2006.
[Castells, Manuel, Himanen, Pekka. (2006). *The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model* /translate from English by E. H. Hanysh, A. B. Volkova. Kyiv: Vakler Publishing]. [in Ukrainian].
9. Кант, Іммануїл. *Критика чистого розуму* / пер. з нім. та примітки Ігоря Бурковського. [Kant, Immanuel. Krytyka chystoho rozumu / per. z nim. ta prymitky Ihoria Burkovskoho]. Київ: Юніверс, 2000.
[Kant, Immanuel. *Critique of pure reason* / trans. from German and notes by Ihor Burkovskyi. K.: Universe, 2000]. [in Ukrainian].
10. Колесникова, Любов; Ліщук-Торчинська, Тетяна. „Самозбереження нації: історичне минуле і виклики сьогодення". *Історичні студії суспільного прогресу*: електронний науковий журнал.
[Kolesnykova, Liubov, Lishchuk-Torchynska, Tetiana. „Samozberezhennia natsii: istorychne mynule i vyklyky sohodennia". *Istorychni studii suspilnoho prohresu: elektronnyi naukovyi zhurnal*. Глухів, Випуск IV, (2016): 64-71]. Dostęp 18.01.2024.https://issp.gnpu.edu.ua/uk/content/arhiv-vydannya
[Kolesnykova, Liubov, Lishchuk-Torchynska, Tetiana. „Self-preservation of the nation: historical past and present challenges". *Historical Studies of Social Progress*. *Electronic scientific journal.* Hlukhiv 4, (2016): 64-71]. Dostęp 18.01.2024. https://issp.gnpu.edu.ua/uk/content/arhiv-vydannya [in Ukrainian].
11. Култаєва, Марія. *Мультикультуралізм та його альтернативи: теоретичні розвідки німецької соціально-філософської думки*. W: *Концепція мультикультуралізму*: зб. наук. пр.; відп. ред. О. Є. Гомілко. [Kultaeva, Maria. Multykulturalizm ta yoho alternatyvy: teoretychni rozvidky nimetskoi sotsialno-filosofskoi dumky. *Kontseptsiia multykulturalizmu*: zb. nauk. pr.: vidp. Red. O. Ye. Homilko]. Київ: Стилос, 2005.
[Kultaeva, Maria. (2005). *Multiculturalism and Its Alternatives: Theoretical Explorations of German Social-Philosophical Thought*. W: *The Concept of Multyculturalism*: Collection of Scientific Papers; ed. O. Ye. Homilko. Kyiv.: Stylos, 2005]. [in Ukrainian].

12. Ліотар, Жан-Франсуа. „Ситуація постмодерну”. *Філософська та соціологічна думка*. [Liotar Zhan.-Fransua. „Sytuatsiia postmodernu”. *Filosofska ta sotsiolohichna dumka* 5-6 (1995): 15-38].
[Lyotard, Jean-Francois. „The state of postmodernism”. *Philosophical and Sociological Thought* 5-6 (1995): 15-38]. [in Ukrainian].
13. Методичні матеріали «Як говорити про російсько-українську війну в школі. Уроки стійкості, боротьби та перемог» / Міністерство освіти і науки України. [Metodychni materialy „Yak hovotyry pro rosiisko-ukrainsku iinu v shkoli. Uroky stikosti, brotby ta peremoh” / Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy]. Dostęp 18.01.2024.
https://drive.google.com/file/d/175ZAbYVNUQB8XL1oElDL6FxW2gp4iGKF/view?usp=sharing
[Methodological Materials „How to Talk about the Russian-Ukrainian War in Schools. Lessons of Resilience, Struggle, and Victory / Ministry of Education and Science of Ukraine]. Dostęp 18.01.2024.
https://drive.google.com/file/d/175ZAbYVNUQB8XL1oElDL6FxW2gp4iGKF/view?usp=sharing [in Ukrainian].
14. Могдальова, Ірина.; Фесенко, Артур. „Феномен Чужого у філософії Е. Гусерля”. *Наукові записки національного університету “Острозька академія». Серія «Культурологія»*. [Mogdalova, Iryna.; Fesenko, Artur. „Fenomen Chuzhoho u filosofii E. Huserlia”. Naukovi zapysky natsionalnoho universytetu “Ostrozka academia”. Seria “Rulturolohiia” 11 (2013): 119-124].
[Mogdaliova, Iryna, Fesenko, Artur. (2013). „The phenomen of Stranger in the E. Husserl`s philosophy”. *NaUKMA Research Papers. Kulturology* 11 (2013): 119-124.
15. Рюзен, Йорн. *Нові шляхи історичного мислення* / пер. з нім. В. Кам’янець. [Riuzen, Yorn. *Novi shliakhy istorychnoho myslennia* / per. z nim. V. Kamianets]. Львів: Літопис, 2010. [Ryuzen, Jorn. *New ways of historical thinking* / trans. with German V. Kamianets. Lviv: Chronicle, 2010]. [in Ukrainian].
16. Саїд, Едвард В. *Орієнталізм* / пер. з англ. В. Шовкун. [Said, Edvard V. *Orientalizm* / per. z anhl. V. Shovkun], Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. Dostęp 18.01.2024.
https://chtyvo.org.ua/authors/Said_Edward/Oriientalizm.
Said, Edward W. *Orientalism*, translated from English W. Shovkun. Kiev: Publishing House LLC named after Solomia of Solomia Pavlychko “Osnovy”, 2001]. [in Ukrainian]. Dostęp 18.01.2024.
https://chtyvo.org.ua/authors/Said_Edward/Oriientalizm.
17. Сорока, Юлія. *Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого: монографія*. [Soroka, Yuliia. *Svoi, chuzhi, rizni: sotsiokulturna perspektyva spryiniattia Inshoho: monohrafiia*]. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012.
[Soroka, Iuliia. *The native, the strange, the different: sociocuktural perspective of perception of the Other: monograph*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv national university, 2012]. [in Ukrainian].
18. Скубашівська, Т. „Проблема толерантності у зрізі міжкультурного діалогу”. *Практична філософія.* [Skubashivska, T. „Problema tolerantnostiu zrizi mizhkulturnoho dialohu”. *Praktychna filosofiia* 4, (2004): 108-113.
[Skubashivska, T. „The Problem of tolerance in the Context of Intercultural dialogue”. *Practical Philosophy* 4, (2004): 108-113]. [in Ukrainian].
19. Табачковський, Віталій. „Гуманізм та проблема діалогу культур”. *Філософська думка*. [Tabachkovskyi, Vitalii. „Humanizm ta problema dialohu kultur”. *Filosofska dumka* 1 2001: 6-25].
[Tabachkovsky, Vitaly. (2001). „Humanism and the Problem of Cultural Dialogue”. *Philosophical Thought* 1 2001: 6-25]. [in Ukrainian].

20. Тейлор, Чарльз. *Мультикультуралізм і «Політика визнання»: есей* / пер. з англ. Р. Й. Димерець; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. [Teilor, Charlz. *Multykulturalizm i "Polityka Vyznannia": esei* / per. z anhl. R. Y. Dymerets: red. z koment. E. Hutman [ta in.]]. Київ: Альтерпрес, 2004.
[Taylor, Charlz. *Multiculturalism and „Recognition Policy"*: essay / trans. From English R. Y. Dymerets; ed. With comments E. Gutman [and others]. Kyiv: Alterpress, 2004]. [in Ukrainian].
21. Тейяр де Шарден, *П'єр. Феномен людини* [переклад фрагментів] / пер. з фр. Г. Волинки. *Читачка з історії філософії*: W: 6 книгах. Книга 6. *Зарубіжна філософія XX століття*. [Teiiar de Sharden, Pier. *Fenomen liudyny*: [pereklad frahmentiv] / per. z fr. H. Volynky. *Chytanka z istorii filosofii*: u 6 knyhakh. Knyha 6. *Zarubizhna filosoiia XX stolittiia*]. Київ: Фірма «Довіра», 1993.
[Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomen of Man* [translation of fragments] / translated from French by G. Volynka. *Reader on the History of Philosophy*: W: 6 Books. Book 6. *Foreign Philosophy of the 20th Century*. Kyiv: Dovira Firm, 1993]. [in Ukrainian].
22. Терно, Сергій. „Світ критичного мислення: образ та мімікрія". *Історія в сучасній школі*. [Terno, Serhii. „Svit krytychnoho myslennia: obraz ta mimikiia". *Istoria v suchasniishkoli* 7-8 (2012): 27-39]. [Terno, Sergey. „Critical Thinking World: Image and Mimicry". *History in a modern school* 7-8 (2012): 27-39]. [in Ukrainian].
23. Фіхте, Йоганн Ґотліб. „Про гідність людини" / пер. з нім. В. Абашнік. *Проблема раціональності наприкінці XX століття*: *матеріали V Харківських міжнародних Сковородинівських читань* (29-30 вересня 1998 р.). [Fikhte, Yohann Hottlib. „Pro hidnist liudyny" / per. z nim. V. Abashik. *Problema ratsionalnosti naprykintsi XX stolittia: materialy V Kharkivskykh Skovorodynivskykh chytan* (29-30 veresnia 1998 r.)]. 361-363. Харків: Університет внутрішніх справ, 1998.
[Fichte, Yohann Gottlieb. „The Dignity of Man". Translated by V. Abashnik. W: *The Problem of Rationality at the End of the 20th Century*: *Materials of the V th Kharkiv International Skovoroda Readings* (September 29-30, 1998). Kharkiv: University of Internal Affairs, 1998]. [in Ukrainian].
24. Фрейман, Г. „Формування аксіологічної компетентності на уроках історії України в 11 класі". *Історія в школах України*. [Freiman, H. „Formuvannia aksiolohichnoi kompetentnosti na urokakh istorii Ukrainy 11 klasi". *Istoriia v sholakh Ukrainy* 6 (2007): 13-14].
[Freiman, H. (2007). „Formation of axiological competence in the lessons of Ukrainian history in the 11th grade". *History in schools of Ukraine* 6 (2007): 13-14]. [in Ukrainian].
25. Шюц, Альфред; Лукман, Томас. *Структури життєсвіту* / пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе. [Shiuts, Alfred; Lukman, Tomas. *Struktury zhyttiesvitu* / per. z nim. i pislianova V. Kebuladze]. Харків: Фоліо, 2018.
[Schutz, Alfred; Luckmann, Thomas. *The Structures of the Life-world* / translated from Germany and epilogue V. Kebuladze. Kharkiv: Folio, 2018]. [in Ukrainian].
26. Яковенко, Наталія. *Нарис історії. З найдавніших часів до кінця XVIII століття: [навч. посіб. для учнів гуманіт. гімназій, ліцеїв, студ. іст. фак. вузів, вчителів*]. [Yakovenko, Nataliia. *Narys istorii. Z naidavnishykh chasiv do kintsia XVIII stolittia: [navch. posib. dlia uchniv humanit. Himnazii, litseiv, stud. ist. fak. vuziv, vchyteliv]*]. Київ: Генеза, 1997.
[Yakovenko, Nataliia. *An outline of the history of Ukraine from the earliest Times to the End 18th Century*. Kyiv: Genesa, 1997]. [in Ukrainian].
27. Bauman, Zygmunt. *Strangers at Our Door.* Cambridge: Polity Press, 2016. [in English].
28. Buber, Martin. *Ich und Du. Werke: Schriften zur Philosophy*. (= Werke, erster Band). Miinchen/Heidelberg: Köse/Lambert Schneider, 1962. [in German].

29. Hanaba, Svitlana. „Image of the Other in Teaching History. Humanistic Potential of the Intersubjective Approach". *History: Bulgarian Journal of Historical Education*, 28 (3), (2020). [in English].
30. Geeraet, Nicolas. „Many Cultures. One Psychology". *American Scientist*, 106 (4). Dostęp 18.01.2024. https://www.americanscientist.org/article/many-cultures-one-psychology [in English].
31. Snibbe, Alana Corner. „Cultural Psychology: Studying More Than the 'Exotic Other'". *Observer* 10 (2003): Dostęp 18.01.2024. https://www.psychologicalscience.org/observer/cultural-psychology-studying-more-than-the-exotic-other [in English].
32. Ulusoy, Kadir. „Target Values in the History Course Curricula during the Respublican Period". *Journal of Education and Learning* 6 (1), (2017): 283-293. Dostęp 18.01.2024. https://ouci.dntb.gov.ua/en/works/9GpwjLP7 [in English]

Ключові слова: Інший, епістемологічний, морально-емоційний та ціннісний рівень у стосунку до Іншого, культурна самобутність, універсальність, етноцентризм, діалог, історичне минуле, історична освіта.

Keywords: Other, epistemological, moral and emotional, value level in relation to the Other, cultural identity, universality, dialogue, historical past, historical education.

АНОТАЦІЯ:

Сучасний світ у своєму різноманітті культур стає все більш близьким і почутим. Вплив наукоємних інформаційних технологій сприяє «єднанню» різноманітних життєвих укладів, світоглядних цінностей та культурних надбань людства. Зростає інтенсивність міграції – численні мігранти перетинають міждержавні кордони у пошуках місць роботи чи навчання, з метою оздоровлення чи з політичних причин, і знайомляться з іншими, чужоземними культурними світами. Наближення «інших» світів впливає на життєві практики, морально-світоглядні орієнтири, сприйняття сучасної людини.

Тема міжкультурної взаємодії в умовах глобалізованого світу як єдність у багатоманітності виражена структурно у роботі у наступних пунктах:

– Я-Інший у модифікаціях культури: концептуальні ідеї;

– міжкультурна взаємодія: культура діалогу і діалог культур;

– історична освіта у міжкультурній взаємодії: прикладний аспект.

Сучасні гуманітарні дослідження подають відмінні підходи до сув'язі «Я-інший» у модифікаціях культури. Автори спиралися на концептуальні ідеї філософів, істориків і культурологів: Іммануїла Канта, Йогана Ґотліба Фіхте, Едмунда Гусерля, Бернхарда

Вальденфельса Мартіна Бубера, Жана Бодрійяра, Зигмунта Баумана, Йорна Рюзена, Світлани Ганаби, Сергія Терно, Наталії Яковенко та інших у тематизації Іншого та міжкультурної взаємодії.

Проаналізовано суперечливість міжкультурної взаємодії у формі культури діалогу і діалогу культур. Суперечність міжкультурної взаємодії виявляється в площині трансформації культурних, етнічних та світоглядних систем і як безпосередній комунікативний діалог представників різних культурних соціумів; як готовність до діалогу, до толерантних відносин з Іншими одних і нездатних до діалогу, схильних до порушення норм цивілізованого співжиття Інших; як прагнення до збереження унікальності культур, що беруть участь у міжкультурній взаємодії, і як небезпека втратити у процесі міжкультурної взаємодії власну самобутність.

Здійснено критичний аналіз висвітлення в підручниках з історії тлумачення багатокультурного досвіду історичного минулого і пояснення історичних подій з різних перспектив. Окреслено особливості розмови вчителя з учнями про російсько-українську війну як про уроки стійкості, боротьби та перемог українців з урахуванням досвіду переживання іншої людини: воїна, добровольця чи цивільного, який є своїм Іншим, тим, чиї погляди ми поділяємо і на чиїй стороні перебуваємо.

Всі ми є свідками стрімких соціальних змін. У зв'язку з тим, що суспільство в теперішньому надто швидко стає Іншим, набуває предметності історія сучасності. В Україні та світі загалом на сьогодні відбуваються епохальні події, що у підсумку дозволяє стверджувати: історія відбувається на наших очах. У цьому сенсі під час викладання історії вчитель має розмірковувати з учнями про сучасність, якою б складною ця розмова не була.

SUMMARY:

The modern world, with its cultural diversity, is becoming increasingly closer and more interconnected. The influence of high-tech information technologies promotes the "unification" of various ways of life, worldviews and cultural achievements of humanity. The intensity of migration is growing – numerous migrants cross state borders in search of work or study, for the purpose of health or for political reasons and get acquainted with other, foreign cultural worlds. The closeness of these "other" worlds influences life practices, moral and worldview orientations, and the perceptions of contemporary individuals.

The topic of intercultural interaction in the context of a globalized world, as unity in diversity, is structurally expressed in the work in the following points:

– The Self-Other in cultural modifications: conceptual ideas;

– intercultural interaction: the culture of dialogue and the dialogue of cultures;

– historical education in intercultural interaction: an applied aspect.

Modern humanities research present various approaches to the connection between the "Self" and the "Other" in cultural modifications. The authors relied on the conceptual ideas of philosophers, historians and cultural theorists: Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Martin Buber, Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman, Jörn Rözen, Svitlana Hanaba, Serhii Terno, Nataliia Yakovenko, and others in the thematizing of the Other and intercultural interaction. In the interpretation of intercultural interaction in the era of globalization in the "Self-Other" aspect, the authors were based on the methodological approaches of the methodological approaches of phenomenological philosophy and postmodernism.

The contradictions of intercultural interaction in the form of the culture of dialogue and the dialogue of cultures have been analyzed. The contradiction of intercultural interaction manifests itself in the transformation of cultural, ethic and worldview systems and as a direct communicative dialogue between representatives of different cultural communities; as a readiness for dialogue and tolerant relations with Others by some and the inability to dialogue and a tendency to violate the norms of civilized coexistence of Others; as a desire to preserve the uniqueness of cultures inloved in intercultural interaction, and as the danger of losing one`s own identity in the process of intercultural interaction.

A critical analysis has been conducted on the way history textbooks interpret the multicultural experience of the historical past and explain historical events from different perspectives. The features of the teacher's conversation with students about the Russo-Ukrainian war have been outlined, focusing on lessons of resilience, struggle, and victories of Ukrainians, considering the experience of another person who is one`s Other, someone views we share and whose side we are on.

We are all witnesses to rapid social changes. The history of the present acquires objectivity as society rapidly becomes the Other in the current times. Today, in Ukraine and the world in general, epochal events are taking place, with ultimately allows us to say: history is happening right now. In this sense, when teaching history, the teacher must reflect on the modernity with the students, no matter how difficult this conversation may be.

Nataliia Zhukova
University of Zielona Góra / Uniwersytet Zielonogórski (Polska)
ORCID: 0000-0001-5710-2372
e-mail: natnina1970@gmail.com

III. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ДИФУЗІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН: ПОГЛЯД НА РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКУ ВІЙНУ В ОПТИЦІ ПСИХОІСТОРІЇ / TOŻSAMOŚĆ I DYFUZJA TOŻSAMOŚCI WSCHODNIO- SŁOWIAŃSKICH: SPOJRZENIE NA WOJNĘ ROSYJSKO-UKRAIŃSKĄ W OPTYCE PSYCHOHISTORII / IDENTITY AND DIFFUSION OF EASTERN SLAVS' IDENTITY: A LOOK AT THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR IN THE OPTICS OF PSYCHOHISTORY

Вступ

На психологічний аспект історичної реальності звертали увагу багато авторів, починаючи від античності (Геродот, М. Монтень, Дж. Віко). Німецький психолог і філософ Вільгельм Вундт визначив психологію народів як науку про історичний розвиток. В роботі «Психологія народів» дослідник спробував сформулювати закони психічної причинності, яким підпорядковуються історичні явища. Вундт вважав, що психологія народів – це самостійна наука, поряд з індивідуальною психологією, і що історія та психологія близькі один до одного, оскільки є науками про дух.

Значний внесок у розвиток досліджень історичного матеріалу внесли представники масової психології (Г. Тард, Г. Лебон, В. Райх та ін.), які дотримувалися концепції неусвідомленості та певної енергетичної складової групової активності.

Величезну роль у залученні історико-культурологічних матеріалів як об’єкта дослідження відіграли біхевіоризм (Дж. Б. Вотсон) та психоаналіз (З. Фрейд, К. Г. Юнг, О. Ранк, Е. Фромм).

Один з засновників біхевіоризму Джон Бродес Вотсон стверджував, що предметом дослідження психології повинна бути не свідомість, а поведінка. Біхевіорист, як стверджував американський психолог, ні в чому не знаходить доказів

існування потоку свідомості. Він вважає доказаним тільки наявність потоку поведінки, який постійно розширюється. Психологію, на його думку, слід перетворити на науку, яка здатна керувати поведінкою людини, адже, маніпулюючи зовнішніми подразниками, можна виховати людину із заданими константами поведінки. Біхевіористи бачили своє завдання у вивченні механізмів, які стимулюють людську діяльність, а також в дослідженні ефективного використання цих механізмів для програмування поведінки людей, потрібного замовнику.

Засновник психоаналізу Зигмунд Фрейд, на відміну від біховіористів, досліджував відображення об'єктивної реальності у внутрішньому світі людини. Займаючись пошуками нових форм лікування неврозів, він виявив, що індивідуальна поведінка значною мірою залежить від несвідомої мотивації. Психоаналітик висловлював надію, що одного разу хтось наважиться зайнятися патологією культурних спільнот, адже диференціація суспільства на еліту та маси виникла з родових форм авторитету і спирається на засвоєну з дитинства потребу людини в захисті. Захисником же виступає Батько, адже людині властива інфантильна безпорадність. Тиранічна влада Батька призводить до повстання дорослих синів та вбивства Батька, але пізніше діти починають відчувати провину та потребу каяття. Цей психологічний конфлікт вирішується посередництвом ідеалізації вбитого Батька та пошуком заміни йому. Цим батьком-заміною стає, як правило, авторитарний лідер, авторитарна еліта, до яких „син" відчуває такі ж самі почуття любові та жаху, поваги та ненависті, які раніше пробуджував Батько. Як результат – приватні фантазії грають на публічній сцені. Масам потрібен лідер, їм необхідно, щоб хтось вказував, як їм потрібно жити, навіть якщо правила, які диктуються натовпу, ідуть урозріз із їхніми поглядами на життя.

Німецький філософ, психоаналітик Еріх Фромм у книзі „Втеча від свободи" запропонував пояснення невпинної привабливості авторитаризму через аналіз самотності індивідів. Бути вільним та незалежним – значить бути самотнім і боятися. Авторитаризм пропонує втечу від свободи. Такій людині потрібна інша людина, з якою вона могла б злитися в симбіотичних відносинах, тому що вона не може винести власної самотності та страху. І тут у індивіда виникає бажання злити своє „Я" з ким-небудь або з чим-небудь зовнішнім, щоб таким чином набути сили, що бракує самому індивіду. Іншими словами, індивід шукає нові, «вторинні» узи замість втрачених первинних. В якості соціально значимих механізмів «втечі від свободи» теоретик називає: *авторитаризм*, складовою якого є садизм (прагнення панувати, підкоряти людей своїй волі) та *мазохізм* (прагнення підкоритися, позбутися свого «Я», при цьому мазохізм іноді маскується у свідомості як «любов»). Складовими мазохізму є

руйнівність (спроба уникнути загрози з боку зовнішнього світу через його руйнування) та конформізм (втрата власної особистості, самоуніфікація, засвоєння загальноприйнятих шаблонів).

Мазохіст має почуття неповноцінності, безсилля, самотності. Через це він шукає лідера, велику силу, щоб відчути себе у безпеці, подолати почуття неповноцінності. Пасивна людина (мазохіст) прагне стати частиною великої людини, великого інституту або великої ідеї. Людина має бути переконана, що її лідер, партія, держава чи ідея всесильні. Долучаючись до величі, вона вважає великою і себе. Підкоритися великому – головне завдання. У цьому випадку немає необхідності самій людині приймати рішення та нести відповідальність. Покірний індивід, який боїться свободи і йде в ідолопоклонство, і є та людина, на якій базуються авторитарні системи – нацизм, сталінізм та путінізм.

„Крім мазохістських тенденцій, у тому ж типі характеру завжди спостерігаються і прямо протилежні нахили – садистські”[1].

Фромм виокремлює три типи садистських тенденцій, більш-менш тісно пов'язаних одна з одною:

„Перший тип - це прагнення поставити інших людей у залежність від себе і набути повної і необмеженої влади над ними, перетворити їх на свої знаряддя, «ліпити, як глину». Другий тип - прагнення не тільки мати абсолютну владу над іншими, а й експлуатувати їх, використовувати й обкрадати. <…> Третій тип садистських тенденцій полягає в прагненні завдавати іншим людям страждання або бачити, як вони страждають. Страждання може бути і фізичним, але частіше це душевне страждання. Метою такого прагнення може бути як активне заподіяння страждання - принизити, залякати іншого, - так і пасивне споглядання чиєїсь приниженості та заляканості. <…> Садистові потрібна людина, що належить йому, бо його власне відчуття сили ґрунтується тільки на тому, що він є чиїмось владикою”[2].

На думку Фромма, жага влади має коріння не в силі, а в слабкості. Це відчайдушна спроба придбати замінник сили, коли справжньої сили не вистачає. Влада і сила – це зовсім різні речі. Влада – це збочення сили, так само як сексуальний садизм - збочення статевої любові.

Своєрідним сполучним мостом між історією та психологією стала культурна антропологія. У цьому контексті інтерес представляють праці Рут Бенедикт, яка, вивчаючи традиційну культуру, спиралася на аналіз відомої історії, літератури, щоденників та документів, та представників школи Анналів, зокрема Марка Блока та

[1] Erich Fromm, *Escape from Freedom*, (New York: Henry Holt & Company Inc., 1994), 112.
[2] Erich Fromm, *Escape from Freedom,* 112.

Люсьєна Февра. М. Блок вивчав ментальність людей минулого і вважав, що зрештою визначальним фактором людських вчинків в історії є психологія. Л. Февр виступав за взаємну інтеграцію історії та психології.

У другій половині XX століття США прихильниками інтеграції історії, психології та психоаналізу були брати Вільям і Вальтер Лангер.

У 1958 р. відомий психолог Ерік Еріксон видає психобіографію „Молодий Лютер: психоаналітичне історичне дослідження". Саме він уперше ввів у науковий обіг термін психоісторія.

Серед психоісториків першої хвилі були такі відомі вчені, як Роберт Джей Ліфтон та Брюс Мезліш. Примітно, що психоісториків із самого початку хвилювали події не лише далекого минулого, а й бурхливого сьогодення – соціальні хвилювання у студентському середовищі, протистояння Сходу та Заходу, революційні зміни в інших країнах.

У 1974 році Ллойд деМос проголосив створення нової дисципліни – психоісторії, як науки про моделі історичної мотивації, що базується на філософії методологічного індивідуалізму. Дисципліна була поділена їм на три тематичні розділи – історію дитинства, історію груп та психобіографії.

На важливий фактор досвіду дитинства в становленні як окремої особистості, так і націй, суспільств, або груп (за деМосом) наголошували багато учених (А. Фрейд, Р. Бенедикт, Е. Еріксон, Б. Мезліш, Л. деМос та ін.). Саме досвід дитинства (психологічні травми та психологічні потреби) визначає в подальшому ідентифікацію суб'єкта та нації, а також ставлення до лідера (Батька, за Фрейдом).

„Групові фантазії формуються індивідами як захист від дитячих страхів, кожен індивід грає в них свою роль"[3].

Л. деМос підкреслює, що будь-який успіх лідера визначається рівнем фантазій, що циркулюють усередині групи. „Лідери будь-якого історичного періоду, люди, які обдумано й обережно розпочинають війну, репресії або революцію, - це всього лише ті представники групи, які найкраще усвідомлюють групову фантазію епохи"[4].

Коли лідер втрачає популярність, він, подібно до інших членів групи, прагне звинуватити у своїх гріхах інших - найближчих сподвижників, опозицію, іноземні держави тощо. Подібна політика має те саме коріння, що й стародавній ритуал очищення, тому називається соціальним жертвопринесенням. Соціальні жертвопринесення не є провиною діяльності одного тільки лідера. У них бере участь усе суспільство. Мета цих жертвоприношень - виплеснути агресію, що накопичилася,

[3] Lloyd deMause, *New Psychohistory*, (New York: The Psychohistory Press, 1976), 181.
[4] Lloyd deMause, *New Psychohistory*, 186.

на ритуального ворога, і не важливо, справжній він чи уявний. Л. деМос стверджує, що вибір жертви для здійснення ритуалу залежить від культурної специфіки тієї чи іншої групи.

Не заглиблюючись далі в історію становлення психоісторії як науки, зауважу, що метод психоісторичного аналізу є дієвим, адже допомагає розібратись в мотивах вчинків людей, а також в причинно-наслідкових зв'язках тих чи інших подій.

Слов'янська ідентичність та національна ідентичність українців

Історичні витоки української ідентичності можна віднести до згадок топоніма „Україна", вперше зафіксованих у 1187 році у Київському літописі, через 130 років після смерті київського князя Ярослава Мудрого. У XIV столітті всі частини Русі називалися Українами: Київ називався Дніпровською, а Галичина – Червоною Україною[5].

Унаслідок монгольської навали 1237-1241 років більшість руських князівств потрапили в політичну залежність від Золотої Орди. Київ втратив своє значення як політична столиця, проте руська державність була продовжена Галицько-Волинським князівством. Протягом кінця XIII - початку XV століть західні й південні землі колишньої Київської Русі увійшли до складу Великого князівства Литовського та Королівства Польського, які згодом об'єдналися у Річ Посполиту.

Багато істориків розглядало Велике князівство Литовське як державу - наступницю Київської Русі. „Українські історики називали його Литовсько-Руською (Українсько- Білоруською), Литовсько-Українською або Литовсько-Білоруською державою"[6]. Це було пов'язано з тим, що Велике князівство Литовське по-перше, прийняло руську (українсько-білоруську) мову як офіційну державну, по-друге, на кодекси законів князівства вплинули закони Київської Русі.

„Офіційна назва держави - «Велике князівство Литовське, Руське і Жмудське» - підтверджувала такі претензії. <…> Внаслідок Люблінської унії білоруські землі залишилися частиною Великого князівства Литовського, у той час як біль шість українських земель було приєднано до Королівства Польського. На українських землях руську мову і далі вживали в адміністративній сфері, а кодексом законів залишився Литовський статут. Ці привілеї, а також православна віра, відрізняли Україну від Польщі й творили основу для виникнення регіональної політичної групи шляхти, яка

[5] Михайло Степико, *Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія* (Київ: НІСД, 2011), 173.
[6] Зенон Когут, *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної і модерної України* (Київ: Критика, 2004), 13.

вважала, що належить до «руської нації». <…> У 1508 році руська князівська родина Глинських очолила повстання проти Польсько-Литовської держави, безуспішно намагаючись відірвати руські землі від Литви. У 1540-х роках князь Дмитро Вишневецький об'єднав та організував запорозьких козаків, здійснив сміливі походи проти татар і заклав основу незалежного козацького війська"[7].

Не вдаючись в деталі появи та становлення української державності, слід підкреслити, що протягом своєї історії Україна була місцем зустрічі, перетину та взаємовпливу множини культурно-цивілізаційних і геополітичних впливів (Російської імперії, Австро-Угорщини, Польщі, Радянського союзу), що визначили наявний амбівалентний стан ідентичності більшості її громадян та цілу низку етнополітичних проблем сьогодення. Українська ідентичність таким чином утримує в собі суттєві відмінності уявлень і про історичне минуле країни. Інституалізація історичної пам'яті й історичної ідентичності великою мірою пов'язана з регіональним досвідом. Донецьк і Львів досі не мають виробленого спільного бачення національного минулого, яке сприймали б обидва регіони. Те саме можна сказати стосовно мови, релігії.

Визначальним чинником для формування національної ідентичності є сакралізація історичних подій, видатних особистостей, символізм цього процесу, поєднання в ньому раціонального та ірраціонального, оскільки все це лежить в основі певного колективного досвіду - набору архетипів. Історична пам'ять українців травмована сторіччями бездержавності, колонізації та культурної асиміляції. В Україні існує проблема спільного осмислення та переживання історії країни, де одні й ті самі історичні події та особистості мають різні, а часом і протилежні оцінки. Хоча слід констатувати, що російсько-українська війна, яка розпочалась у 2014 році, і вибухнула з новою ще страшнішою силою у 2022, об'єднала усю Україну (за виключенням окремих індивідів, можливо груп) в розумінні своєї ідентичності незалежно від національності.

Повертаючись до проблеми амбівалентності ідентичності українців. Слід сказати, що переважна більшість українських інтелектуалів XIX століття пов'язували себе з носіями слов'янської ідентичності. Іншими словами, ототожнювали себе та історичне минуле України зі Слов'янською цивілізацією, яка в історичних текстах найчастіше позначається як Слов'янський світ або Слов'янщина. Витоки ідеї про Слов'янський світ як „свій" життєпростір сягають ранньомодерної епохи, однак популярною ці ідея стає у XIX ст. Яскравий приклад тому - праці Михайла Максимовича (1804–1873), Миколи Костомарова (1817–1785), Пантелеймона Куліша (1819–1897), Володимира Антоновича (1834–1908) та ін. Слов'янський світ розумівся

[7] Зенон Когут, *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної і модерної України*, 14.

ними як, в першу чергу, православний, і такий, що передбачає спільне сприйняття, спільний обмін і використання результатів духовної діяльності, а також прагне до соціальної рівності та демократії. Останні два пункти доволі утопічні, тим більш, що по-перше:

„носії слов'янської ідентичності сприймали історичний образ Московії чи пізнішої Росії як невід'ємну складову Слов'янського світу. Загалом вони не піддавали сумніву слов'янськість великоросів чи їхніх генетичних попередників (володимиро-суздальців, московитів). Більшість учених не брала до уваги фактів угро- фінського походження племен, що заселяли Заліський край у доруську епоху. Лише починаючи від пізнього М. Костомарова українські історики почали системно виявляти в етногенезі великоросів "чудські" й "татарські" компоненти. Остання тенденція відноситься вже до проявів нової цивілізаційної орієнтації – європейської"[8].

А по-друге, треба пригадати хоча б Польське (листопадове) повстання 1830-1831 років, яке охопило Литву, землі Правобережної України та Білорусі, яке було придушене російським урядом. До спільного порозуміння, як бачимо, було задалеко.

Тим не менш, слід сказати, що ідея слов'янства, слов'янської взаємності цікавила не тільки українських науковців і теоретиків. То була тема, яка зачепила багатьох інтелектуалів Європи початку XIX ст. (Я. Коллар, К. Гавлічек-Боровський, Й. Добровський, Є. Копітар) особливо росіян (К. Аксаков, І. Киреєвський, О. Хом'яков, М. Данилевський, К. Леонтьєв та ін.).

Як відомо, слов'янофільство доволі швидко переросло в панславізм - культурна й політична течія, ідеологія, в основі якої лежать ідеї про потребу політичного об'єднання усіх слов'янських народів на основі етнічної, культурної та мовної спільності. Щоправда ідея слов'янства, слов'янської ідентичності спонукала і до замислення на тему о ідентичності національної. Зокрема, принциповим противником ідей слов'янської єдності, панславізму і панрусизму був чеський поет і публіцист Карел Гавлічек-Боровський Кароль Гавлічек-Боровський, який, не заперечуючи відмінностей слов'янської культури від західної, був взірцем служіння національній ідеї. Так, у праці „Слов'янин і чех" Гавлічек-Боровський писав: „ Росіяни люблять називати все російське слов'янським, щоб потім стверджувати, що все слов'янське є російським"[9]. „Я не можу тут довго перераховувати і свідчити про все, що я чув і зрозумів у росіян і слов'ян; але я можу свідчити, що росіяни не братерські, а нечесні і егоїстичні з іншими слов'янами. Як

[8] Іван Куций, „Слов'янська ідентичність українських істориків XIX ст.: концептуалізація образу 'своєї' цивілізації", *Науковий збірник: Проблеми слов'янознавства* 68 (Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2019): 92.

[9] Citáty slavných osobností. Karel Havlíček Borovský, dostęp 23.11.2023, https://citaty.net/citaty/2121284-karel-havlicek-borovsky-rusove-radi-nazyvaji-vsechno-ruske-slovanskym-aby/.

смішно, як нездійсненно було б брататися з таємним ворогом, який лише прикриває свою жадібність плащем братерства!”[10].

Що стосується України, пошуки ідентичності української інтелігенції тривали довго. Однак, українські інтелектуали розпочинали пошуки себе з конструювання української ідентичності.

Українська етнічна психіка ґрунтується на емоційно-чуттєвому характері або „кордоцентричності”, на повазі до Іншого. Фундаторами теорії українського кордоцентризму вважають Г. Сковороду, М. Гоголя, П. Юркевича, Т. Шевченко й П. Куліша. У сучасній гуманістиці тема кордоцентризму у різних аспектах піднімалась у працях І. Бичка, Я. Гнатюка, В. Горського, Л. Кияновської, С. Кримського, І. Мірчука, М. Поповича, Н. Хамітова, С. Ярмуся та ін.

„В онтологічному аспекті український кордоцентризм є вчення про укоріненість людини за допомогою серця в істинному бутті. У гносеологічному ракурсі український кордоцентризм є вчення про перевагу духовного досвіду над теоретичною логікою. В антропологічному вимірі український кордоцентризм є концепцією цілісності людської реальності. В аксіологічному тлумаченні український кордоцентризм є вчення, яке зараховує до цінностей любов, а до антицінностей – егоїзм”[11].

Кордоцентризм пов’язаний із сердечним ставленням до природи рідного краю, до землі - лагідної, доброї, щедрої, родючої. Рідна природа, рідний край, рідна земля - це не абстрактні поняття для українця, вони уособлюють в собі Батьківщину, неньку Україну, яку потрібно плекати.

Хоча, таке доброзичливе ставлення до навколишнього світу і довірливість обертається незахищеністю. Існує цікавий документ: Лев Троцький, Інструкція агітаторам-комуністам в Україні (Промова Народного Комісара тов. Троцького до курсисток). У цьому документі Троцький попереджає агітаторів про те, що козацький дух „примушує українців творити чудеса хоробрості”[12]. І далі ніби заспокоює:

„Тільки безмежна довірливість і поступливість, а також відсутність свідомості необхідності постійної міцної спайки всіх членів держави - і не тільки під час війни - щоразу губили всі завоювання українців. Тому вони рано втратили свою "самостійність" і живуть то під Литвою, то під Польщею, то під Австрією і Росією... Пам'ятайте також, що так чи інакше, а нам необхідно повернути Україну Росії. Без

[10] Цит. за: Michaela Kolářová, *Karel Havlíček Borovský a Rusko* (Plzeň: Západočeská Univerzita v Plzni, Fakulta Pedagogická, Katedra Českého Jazyka A Literatury, 2016), 27.
[11] Ярослав Гнатюк, *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: Монографія* (Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010), 10.
[12] Владимир Олийнык, *Десять заповедей Льва Троцкого. Инструкция агитаторам-коммунистам на Украине (Речь Народного Комиссара тов. Троцкого к курсисткам*), 19.10.2012, dostęp 23.11.2023, https://zn.ua/SOCIUM/desyat_zapovedey__ot_lva_trotskogo.html.

українського вугілля, заліза, руди, хліба, солі, Чорного моря Росія існувати не може, вона задихнеться, а з нею і радянська влада і ми з вами”[13].

Слід, щоправда, зазначити, що основним джерелом тексту Інструкції є книга ад'ютанта Симона Петлюри Олександра Доценка „Зимовий похід: 6.XII.1919 - 6.V.1920”, видана Українським науковим інститутом у Варшаві 1932 року. Існує також публікація Інструкції більш раннього періоду, а саме: у першому номері варшавського видання „Син України. Тижневик Українського Козацтва” від 7 серпня 1920 року. Там вона фігурує під назвою „Цікавий документ. Інструкція Троцького агітаторам-комуністам на Україні”. При цьому той текст надрукований не російською мовою, як у книжці Доценка 12-ма роками пізніше, а українською. Тексту передує коментар, у якому редакція заявляє, що йдеться про переклад надрукованого раніше у франкомовній швейцарській газеті документа[14].

Належать ці слова Троцькому чи комусь іншому, факт залишається фактом: ставлення Росії до українців і до України за останні сто років не змінилося. Як утім і до інших слов'янських народів.

2. Ідентичність великороса: витоки і наслідки

Розпочнемо з понять „Великоросія” та „Росія”. Український мовознавець, етимолог Григорій Півторак в роботі „Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Міфи і правда I про трьох братів слов'янських зі «спільної колиски»” пише: „В грамотах константинопольських патріархів, починаючи з 1347 р., Галицько-Волинське князівство часто називається Малою Росією як протиставлення московським землям, тобто Великій Росії”[15].

Щодо назви „Росія”.

„Вперше поняття Rosia на позначення «землі росів» було вжите в творі «Про церемонії» візантійського імператора Константина VII Порфирогенета (908-959). Утім, про «народ росів» тут знали набагато раніше, і власне таку форму іменування, причому як самоназву, фіксують під 839 роком «Бертинські аннали», де оповідається, що з Константинополя до двору Людовика Благочестивого прибули люди, які «сказали, що вони, себто їхній народ, зветься рос» [se, id est gentem suam, Rhos vocari dicebant]. Ще один латинський варіант іменування «росів» (rusii), похідний від грецького povm oi,

[13] Владимир Олийнык, *Десять заповедей Льва Троцкого. Инструкция агитаторам-коммунистам на Украине (Речь Народного Комиссара тов. Троцкого к курсисткам*).
[14] Анна Перехода, „*Инструкции агитаторам-коммунистам на Украине”. История одной подделки*, 29.07.2021, dostęp 23.11.2023, https://www.dsnews.ua/nasha_revolyutsiya_1917/instrukciya-agitatoram-komunistam-na-ukrajini-istoriya-odniyeji-pidrobki-29072021-432525.
[15] Григорій Півторак, *Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Міфи і правда I про трьох братів слов'янських зі „спільної колиски*” (Київ: Видавничий центр „Академія”, 2001), 87.

вживає у середині X століття єпископ Кремони Луїдпранд: згідно з його твором «Antapodosis», до візантійського найманого війська входить «якийсь народ... що його греки за міцність тіла називають... русії». У давньоруській писемності за «землею росів», як відомо, закріпилася самоназва Руская земля, або Русь. <…> Такий слововжиток зберігся й після розпаду Київської держави <…>. Аж до середини XVI століття Русь, Руська земля <…> і в Польському королівстві, й у Великому князівстві Литовському не знають конкуренції, звично окреслюючи колишню давньоруську територію та її населення”[16]. Назва Росія – то калька з грецької Ρωσία.

З середини XV ст. московські митрополити й московські царі, незважаючи на те, що у Русі нічим не володіли, почали використовувати фразу „всія Русі”: митрополит московський і всія Русі, государ московський і всія Русі. А від середини XVI ст. *Россией* стали називати усі землі, які входили на той час до Московського царства.

Причина такого вчинку доволі проста: могутня держава Русь, слава якої протягом трьох століть гриміла на весь світ і з князями якої вважали за честь породичатися королі Франції, Угорщини, Швеції до Московії не мала жодного стосунку, а потрібно було створити свою версію величної історії Російської імперії, долучивши до неї історію Київської Русі[17].

Після того, як у 1654 році частина українських земель потрапила під протекторат московського царя, назву Росія було перенесено і на Московію. На початку XVIII ст. „Петро I, прагнучи наблизити Росію до Європи, почав спиратися на культурний потенціал України, яка відтоді тривалий час живила Московщину інтелектуальними силами”[18]. До того ж з XVIII ст., як пише Г. Півторак, в Московії починають створювати псевдолітописи (сфальсифіковані нібито стародавні літописи Київської Русі), задля підтвердження факту єдиного історичного розвитку.

Московія виникла на території Залісся, тобто “за лісом” відносно центральних областей Київської Русі, перш за все Київського і Чернігівського удільних князівств. Відомо, що з початку нашої ери територію Залісся населяли фіно-угорські племена: меря, мещера, мурома та балтська голядь. Згодом на цю територію починається міграція слов’ян і не тільки з Київської Русі.

Син Олександра Невського Данило, який народився 1261 року, став першим удільним Московським князем орієнтовно в 1277 році. Точна дата невідома досі. Сама

---

[16] Наталія Яковенко, *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - початку XVIII століття* (Київ: Laurus, 2012), 11-12.

[17] Григорій Півторак, *Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Міфи і правда I про трьох братів слов'янських зі „спільної колиски*”, 92-93.

[18] Григорій Півторак, *Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Міфи і правда I про трьох братів слов'янських зі „спільної колиски*”, 92.

Москва і Московія як князівство виникли в часи татаро-монгольського панування над суздальською землею, з веління хана Менгу-Тимура – онука Батия. Бо лише хан мав право подарувати землю й дозволяв створити поселення.

У 1319 році Іван - четвертий син Данила, - прозваний згодом Калитою, став новим Московським князем. З цього часу почала "рости вшир" Московія, відтоді вона стає відомою. Так з'явилася Москва й московське князівство.

Ще один нащадок Олександра Невського - московський князь Дмитро Іванович отримав ханського ярлика на великокнязівський престол у дванадцятирічному віці. Він, як і більшість попередників, виховувався у Орді, прилучаючись до татарської культури, звичок і методів правління. Дмитро теж присягав на вірність хану, як і його попередники. Він особисто відвозив у Орду щорічну данину і постійно поновлював ярлик на великокнязівський престол.

8 вересня 1380 року відбулась Куликівська битва, завдяки який Дмитро отримав прізвисько Донський. Згідно російський версії Куликівська битва – великий бій між об'єднаним російським військом на чолі з Великим князем Володимирським і Московським Дмитром Івановичем (Донським) і військом правителя частини Золотої Орди Мамаєм південніше впадіння річки Непрядва в Дон, на Куликівському полі (південний схід Тульської області). Вирішальна перемога російських військ у цій битві стала важливим кроком на шляху відновлення єдності Русі й майбутнього повалення золотоординців.

Але Дмитро Донський навіть не мріяв вести рать на звільнення Русі (Московії) від татаро-монгольського ярма, в якому він виконував роль вірного васала. Насамперед він повів дружини проти Мамая, бо той був лідером одного з військових протиборчих угрупувань в Орді, ніколи не належав до роду Чингісхана і вважався узурпатором. Коли князь розбив Мамая, першим, хто привітав його з перемогою над спільним ворогом, був ординський хан Тамерлан. Ця перемога дозволила Орді ще століття панувати та отримувати данину на землях Московії[19].

Таким чином, ординське „дитинство" наклало відбиток на наступний розвиток Московії, на ідентичність великоросів. Звідти беруть коріння ханський (садистський, за Фроммом) характер правління та рабська (мазохістська) підпорядкованість населення. Як перше, так і друге супроводжується, як вже зазначалось раніше, страхом. На думку американського літературознавця і культуролога Даніеля Ранкура-Лаферрієра (нар.

[19] Олександр Кіндсфатер, *Як Дмитро Донський на Куликовому полі Золоту Орду і свої привілеї захищав,* dostęp 05.09.2023*,* https://armyinform.com.ua/2021/06/03/yak-dmytro-donskyj-na-kulykovomu-poli-zolotu-ordu-i-svoyi-pryvileyi-zahyshhav/.

1943), мазохістські тенденції постійно проявляються в російській культурі - літературі, мистецтві, релігії і навіть гуморі.

Британець Джеффрі Горер (1905-1985) вважав російський національний характер патологічним і стверджував, що росіяни завжди прагнутимуть позбутися внутрішніх тривог шляхом зовнішньої агресії.

Формування панросійської національної ідентичності бере свій початок у XIX сторіччя, чому передувала модерністська зміна внутрішньої етнополітики у сторону більшої асиміляції неросійських народів. У XIX столітті більшість російських істориків розглядали українців і білорусів як блудних синів єдиної російської нації.

Звідси в радянському союзі більшість вважала себе „радянськими людьми", криза етнічного статусу ніби не існувала. В російській імперії та й у СРСР вважалося, що українці не дискримінувалися за етнічною ознакою, тому їхня ідентичність в очах метрополії була регіональною. І всюди була „велична" Росія.

„Це пояснює парадоксальне, як пише М. Рябчук, поєднання у ставленні росіян до українців з трьох, здавалося б, несумісних позицій: братерської прихильності до лояльних малоросів, які інтегруються в імперську цивілізацію; зневаги до хохлів; і глибокої ненависті до тих, хто не приймає нав'язаних їм імперією хохлацько-малоросійських ролей"[20].

Росія завжди вважала себе месією, яка повинна нести світло розуму іншим народам. З втратою імперії в Росії виник комплекс неповноцінності, який зрештою призвів до комплексу величі, якої насправді немає. Як наслідок в країні створилась групова фантазія – фантазія війни-народження, або відродження імперії. Імперський російський натовп вирішив відродитися за рахунок вбивства українців.

Г. Лебону належить так звана „теорія зараження". Вивчаючи феномен натовпу, вчений дійшов висновку, що з людьми, коли вони стають частиною натовпу, відбуваються драматичні зміни. Вони перетворюються на жорстоких, збожеволілих звірів, здатних на вчинки, немислимі для них поза натовпом. Г. Лебон називав три основні причини цієї метаморфози: 1) почуття анонімності, що виникає в натовпі; в результаті людина відчуває безкарність, відсутність відповідальності за вчинки; 2) феномен зараження, коли кожне почуття і дія, що виникають у натовпі, немов вірус заражають оточуючих; 3) у натовпі люди стають легко навіюваними (сугестивними), приймають на віру і слухняно виконують вказівки фанатичних лідерів (сугесторів).

Лебон підкреслював важливу роль лідера в умовах натовпу, коли влада та престиж вождя мають майже магічний вплив на неї. Причому саме натовп є

[20] Михайло Степико, *Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія*, 303.

найстійкішою хранителькою традицій, яка вперто чинить опір їхнім змінам. В колективній пам'яті існує думка про велич, і саме це об'єднує більшість, відбувається відбір подій для поклоніння або ж для осуду. При цьому вчинки „не-величі" з пам'яті стираються пропагандою, яка маніпулює натовпом, який у свою чергу, із мазохістським задоволенням це сприймає.

Тут не можна не згадати про феномен Цахеса. Радянський психолог А. Петровський (1924-2006), який запропонував цей термін, пояснює його як здатність особистості досягати готовності оточуючих приписувати їй всі успіхи, досягнення інших, а всі помилки та злочини перекладати на самих оточуючих. В якості прикладу, А. Петровський, згадує Й. Сталіна і доводить, що базисна структура особистості типового Цахеса, з точки зору психосоціального підходу, має наступний вигляд: недовіра – сумнів – ініціатива – неуспішність при наявності одночасно яскраво виражених здібностей до демагогії, психологічного маніпулювання. Слушною видається думка, висловлена А. Петровським, під час розкриття суті феномену Цахеса, про готовність східних слов'ян, зокрема росіян, „породити" Цахеса. Усі історія російської імперії, радянського союзу і сучасної Росії – яскраве тому підтвердження.

Жорстка соціальна структура завжди чітко визначала місце кожного індивідуума в країні, його статус, права та обов'язки. Безумовно, вона ускладнює соціальну мобільність і обмежує соціальний розвиток особистості, але водночас стримує прояв індивідуальної агресивності.

Безпробудні злидні, страх за майбутнє, іншими словами соціальний транс, породжують у великоросів бажання сховатися ще глибше і сподіватися на лідера - доброго царя. При цьому лідер може брехати, переслідувати, бути божевільним, звичайним маніпулятором, що відправляє на забій заради задоволення своїх амбіцій.

Промови Путіна про війну в Україні, на яку Росія напала у 2014 році, а з 24 лютого 2022 розпочала повномасштабне вторгнення, - це яскравий приклад фантазійних промов.

„Як і Гітлер, Путін стверджує, що очолює священну націю, божественне покликання якої - протистояти нібито імперським планам Заходу. Гітлер був рятівником від більшовизму, англо-капіталізму та світового єврейства. Путін веде Святу Русь проти занепалого Заходу, який нібито хоче демонтувати Росію"[21].

Світові ЗМІ побачили в промовах Путіна паралелі (майже цитати) з промовами Гітлера на початку Першої світової війни.

А. Гітлер, звернення до німецького народу від 22.06.1941 р.:

[21] Mark Tooley, „Putin & Hitler", *Providence* (17.10.2022), dostęp 23.11.2023, https://providencemag.com/2022/10/putin-hitler/.

”Тільки через відсутність внутрішньої єдності Німеччина зазнала поразки 1918 року.”

В. Путін, звернення до нації, від 24.02.2022:

„Радянський союз наприкінці 80-х років XX століття ослабнув, потім і просто розвалився… Тільки-но ми тоді на якийсь час втратили впевненість у собі, і все – баланс сил у світі виявився порушеним.”

А. Гітлер, промова рейхсканцлера Рейхстагу від 01.09.1039:

„Вам відомі мої нескінченні спроби, які я робив для мирного врегулювання питань. Всі вони виявилися марними.”

В. Путін, звернення до нації, від 24.02.2022:

„Вісім років ми робили все можливе, щоб ситуація розв’язалася мирними, політичними засобами. Все марно.”

А. Гітлер, промова рейхсканцлера Рейхстагу від 01.09.1039:

„Я не буду воювати проти жінок і дітей. Я наказав, щоб мої повітряні сили обмежились атаками на військові цілі.”

І. Конашенков, офіційний представник міністерства оборони Російської Федерації, промова, яка повторюється протягом усього періоду повномасштабного вторгнення РФ в Україну:

„Російські військові не завдають ударів по містах, а виводять з ладу тільки військову інфраструктуру, тому цивільному населенню нічого не загрожує.”

А. Гітлер, промова рейхсканцлера Рейхстагу від 01.09.1039:

„Ці дії не можна охарактеризувати як війну, це просто дії, до яких призвели постійні польські атаки.”

Д. Пєсков, брифінг прес-секретаря В. Путіна:

„Росія не веде війну, а спецоперацію.”

А. Гітлер, звернення до німецького народу від 22.06.1941 р.:

„Ще 1936 року Черчилль заявив, що Німеччина знову стає занадто сильною і тому її слід знищити.”

В. Путін, звернення до нації, від 21.02.2022:

„Просто їм не потрібна така велика і самостійна країна, як Росія.”

А. Гітлер, промова рейхсканцлера Рейхстагу від 01.09.1039:

„Як і на інших німецьких територіях на сході, з усіма німецькими меншинами, які проживають там, поводилися все гірше і гірше. Якщо Польща продовжить свої утиски німців…, тоді Рейх не залишиться просто спостерігачем.”

В. Путін, звернення до нації, від 24.02.2022:

„Необхідно було негайно припинити цей кошмар – геноцид мільйонів людей, які проживають там і сподіваються тільки на Росію. Нам просто з вами не залишили жодної іншої можливості захистити Росію, наших людей, окрім тієї, яку ми будемо змушені використати сьогодні."[2223]

Путінська мова щодо так званої де-нацифікації являє собою той самий тип збочених риторичних прийомів, які використовував Гітлер для виправдання і здійснення масових звірств проти мирного населення під час Другої світової війни.

Однак магічна привабливість породженого Цахеса, навіть в умовах загарбницької війни-бійні, тільки посилюється. У чому секрет такої магії? Як стверджує деМосс, секрет полягає у соціальних посланнях (візуальних і вербальних), які відображають несвідомі фантазії групи (нації), в які входять у тому числі і фантазії війни, війни-відродження. Потреби цієї фантазії не дають побачити, що зовнішньою політикою країни керують внутрішні рушійні сили, а не зовнішня загроза. Як бачимо, розвиток історії не заснований на ідеї невідворотного прогресу внаслідок накопичення знань та досвіду.

Паралелі з гітлерівською Німеччиною також не є випадковими.

Німеччина після поразки у Першій світовій війні відчувала і переживала, окрім економічної кризи, транс, пов'язаний з крахом ілюзій героїзації своєї могутності: чоловіки, які повернулися з війни, не були в очах їхніх дітей героями. Усі німці відчували себе слабкими, приниженими та ображеними. Новому поколінню потрібен був лідер, який пообіцяє відродити колишню велич і помститься кривдникам. Такий лідер з'явився - лідер, який спробував реалізувати групову фантазію.

[22] WAS: Popular History, *Did Putin stole a Hitler's speech? We've compared and were appalled*!, 29.03.2022, dostęp 22.11.2023, https://www.youtube.com/watch?v=Gst2qPRUuGE.

[23] В. Путин, *Видеообращение к гражданам России от 24.02.2022*, dostęp 23.11.2023, https://www.interfax.ru/russia/824020.

Схожа ситуація відбувалась і продовжує відбуватись в сучасній Росії. Після розвалу СРСР, великороси почали відчувати себе приниженими: посилилася економічна криза, почалися лихі (бандитські 90-ті), виник різкий поділ суспільства на дуже багатих і дуже бідних. Винним у всіх цих проблемах було оголошено Захід. Це спровокувало транс, у якому виникла фантазія відродження СРСР (імперії) з його нібито величчю. Лідер, який пообіцяв відродити міць держави не забарився з'явитися. Не зважаючи на те, що Путін не брав участь у демократичних виборах, а був призначений Борисом Єльциним, мало кого в Росії цей факт схвилював. Головне, що цар-Батюшка з'явився. Демократія початку 1990-х в очах росіян себе не виправдала, а до імперської влади звикли, та й так і зручніше… В Росії напевно ніколи не зрозуміють, що демократія – це не царство Боже, а спосіб руху.

Нацисти, розпочинаючи війну, розповідали про утискі їхніх етнічних братів німців в Австрії, Чехословаччині та Польщі, і захопили Рейнську область, Австрію і Судетську область, а далі пішли на Польщу і т. д. А великороси розповідали про утискі росіян у всіх пострадянських державах, і особливо в Україні.

Оскільки колишні республіки СРСР не хотіли повертатися добровільно в союз, Росія оголосила про порятунок „свого" населення на цих територіях і почала „рятівні" операції: у Придністров'ї (1992-1993), в Абхазії (1992-1993), у Чечні (1994-1996; 1999-2009), в Грузії (2008), в Україні (з 2014). Як результат: Путін захопив Чечню, частину Грузії, частину Молдови і частину України. Незважаючи на кількість загиблих росіян в цих війнах, імперське самолюбство росіян залишилось задоволеним тріумфом перемоги і наближенням відродження імперії.

Очікування од війни тріумфу дає великоросам почуття гордості, відчуття належності до великої держави. Хоча велика вона тільки за розмірами. Але для несвідомих групових фантазій в стані трансу це значення не має. Відтак, геноцид українців з боку Росії (десятки тисяч вбиті, тисячі потрапили в полон, зникли в російських таборах, вивезено тисячі українських дітей) сприймається великоросами як героїзм. Залита кров'ю, аморальна держава Росія, істерично проголошуючи міфологеми про нелегітимність України як держави та не існування українського народу, Україну ж і звинувачує у нацизмі.

Ідентичність росіян – це імперська ідентичність, посилена груповою фантазією месіанізму, який ґрунтується на історичному та геополітичному параноїдальному абсурді.

Висновки

Важливим чинником формування національної ідентичності країни є соціальний статус нації та країни у світі та його усвідомлення і сприйняття громадянами держави. Високий соціальний статус у минулому або сьогоденні може породжувати почуття національної переваги (виключності), що може знайти вираження в бажанні пригноблювати інші нації та етноси, владарювати або домінувати над ними.

Низький соціальний статус може породжувати почуття національної неповноцінності, уявлення про не престижність належності до своєї нації, що породжує готовність відмови від своєї національної належності.

Кожна національна ідентичність визначається власними цінностями. Ідентичність кожної національної спільноти можна репрезентувати насамперед як її колективну самосвідомість, самовизначення, само-вироблення власного образу і змісту самосвідомості. Національна ідентичність є основною формою колективної ідентичності. Незалежно від почуттів окремих людей, національна ідентичність стає домінуючим критерієм культури, єдиним принципом управління і центром соціально-економічної діяльності.

Відмінність між ідентичністю росіян та ідентичністю українців велика. Перші (нащадки орди) протягом усієї своєї історії поводили себе як до своїх громадян, так і до інших народів і держав, як загарбники (щоправда, власний народ-мазохист така ситуація влаштовує.). Протягом усієї історії московського царства, а потім Російської імперії головним завданням було присвоїти чуже і назвати це споконвічно своїм (Новгородська республіка, Псковська республіка, українські землі, польські, фінські тощо).

Україні завжди було важко жити з таким сусідом, з часом паном і „братом", а потім „братом-сусідом". Якщо протягом XIX ст. внутрішнім ворогом слов'янського народу (а панрусизм і зараз є провідною ідеологією в РФ), з точки зору Російської імперії, була Польща, то сьогодні цю роль грає Україна.

Під час російсько-української війни, яка розпочалась в лютому 2014 року і триває досі, українці показують стійкість своєї ідентичності. Нація, якої, за словами Путіна, не існує, боронить свою країну і стає форпостом для європейських країн.

Оскільки Україна перебуває в центрі російської імперської міфології, українцям з таким сусідом в усі часи буде доволі складно співіснувати. Маючи Росію на кордонах, потрібно бути весь час готовим до захисту своєї землі. Для забезпечення безпеки українських кордонів, а також кордонів інших країн, які межують із РФ, доцільно було б створити спільний військово-політичний союз.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Citáty slavných osobností. Karel Havlíček Borovský. Dostęp 23.11.2023. https://citaty.net/citaty/2121284-karel-havlicek-borovsky-rusove-radi-nazyvaji-vsechno-ruske-slovanskym-aby/.
2. Crosby, Faye. Crosby, Travis L. *Psychobiography and psychohistory*. Dostęp 18.11.2023. https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-1-4684-1074-7_3.pdf.
3. deMause, Lloyd. *New Psychohistory*. New York: The Psychohistory Press, 1976.
4. deMause, Lloyd. *Foundations of Psychohistory*. New York: Creative Roots, 1982.
5. Fromm, Erich H. *Escape from Freedom*. New York: Henry Holt & Company Inc., 1994.
6. Gorer, Geoffrey. Rickman, John. *The People of Great Russia: A Psychological Study*. London: Cresset Press, 1949.
7. Kolářová, Michaela. *Karel Havlíček Borovský a Rusko*. Plzeň: Západočeská Univerzita v Plzni. Fakulta Pedagogická, Katedra Českého Jazyka A Literatury, 2016.
8. Le Bon, Gustave. *Psychology of Crowds*. Sparkling Books Ltd, 2009.
9. Rancour-Laferriere, Daniel. *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*. New York: UNIV PR, 1995.
10. Tooley, Mark. „Putin & Hitler". *Providence (*17.10.2022). Dostęp 23.11.2023. https://providencemag.com/2022/10/putin-hitler/.
11. Watson, John Broadus. *Behaviorism* (rev. ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1930.
12. WAS: *Popular History. Did Putin stole a Hitler's speech? We've compared and were appalled!* 29.03.2022. Dostęp 22.11.2023. https://www.youtube.com/watch?v=Gst2qPRUuGE.
13. Wundt, Wilhelm. *Völkerpsychologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921.
14. Гнатюк, Ярослав. *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: Монографія.* [Hnatyuk, Yaroslav. *Ukrayins'kyy kordotsentryzm u konflikti mifolohiy ta interpretatsiy: Monohrafiya*]. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010.
15. Кіндсфатер, Олександр. *Як Дмитро Донський на Куликовому полі Золоту Орду і свої привілеї захищав*. [Kindsfater, Oleksandr. *Yak Dmytro Dons'kyy na Kulykovomu poli Zolotu Ordu ta svoyi pryvileyi zakhyshchav*]. Dostęp 05.09.2023. https://armyinform.com.ua/2021/06/03/yak-dmytro-donskyj-na-kulykovomu-poli-zolotu-ordu-i-svoyi-pryvileyi-zahyshhav/.
16. Когут, Зенон. *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної і модерної України*. [Kohut, Zenon. *Korinnya identychnosti. Studiyi z rann'omodernoyi ta modernoyi Ukrayiny*]. Київ: Критика, 2004.
17. Куций, Іван. „Слов'янська ідентичність українських істориків XIX ст.: концептуалізація образу 'своєї' цивілізації". [Kutsyy, Ivan. *Slov"yans'ka identychnist' ukrayins'kykh istorykiv XIX st.: kontseptualizatsiya obrazu "svoyeyi" tsyvilizatsiyi*]. *Науковий збірник: Проблеми слов'янознавства* 68 (Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2019): 88–98.
18. Олийнык, Владимир. *Десять заповедей Льва Троцкого. Инструкция агитаторам-коммунистам на Украине (Речь Народного Комиссара тов. Троцкого к курсисткам).* [Oliynyk, Volodymyr. *Desyat' zapovidey Leva Trots'koho. Instruktsiya ahitatoram-komunistam v Ukrayini (Mova Narodnoho Komisara tov. Trots'koho do kursystok)*]. 19.10.2012. Dostęp 23.11.2023. https://zn.ua/SOCIUM/desyat_zapovedey__ot_lva_trotskogo.html.
19. Перехода, Анна. „*Инструкции агитаторам-коммунистам на Украине". История одной подделки.* 29.07.2021. [Perekhoda, Anna. „*Instruktsii agitatoram-kommunistam na Ukraine". Istoriya odnoy poddelki*]. Dostęp 23.11.2023.

https://www.dsnews.ua/nasha_revolyutsiya_1917/instrukciya-agitatoram-komunistam-na-ukrajini-istoriya-odniyeji-pidrobki-29072021-432525.
20. Півторак, Григорій. *Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Міфи і правда І про трьох братів слов'янських зі „спільної колиски”.* [Pivtorak, Hryhoriy. *Pokhodzhennya ukrayintsiv, rosiyan, bilorusiv ta yikhnikh mov. Mify i pravda I pro tr'okh brativ slov'yans'kykh zi „spil'noyi kolysky”*]. Київ: Видавничий центр „Академія”, 2001.
21. Путин, Владимир. *Видеообращение к гражданам России от 24.02.2022*. [Putin, Vladimir. *Videoobrashcheniye k grazhdanam Rossii ot 24.02.2022*]. Dostęp 23.11.2023. https://www.interfax.ru/russia/824020.
22. Степико, Михайло. *Українська ідентичність: феномен і засади формування*: *монографія*. [Stepyko, Mykhaylo. *Ukrayins'ka identychnist': fenomen i zasady formuvannya: monohrafiya*]. Київ: НІСД, 2011.
23. Яковенко, Наталя. *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - початку XVIII століття*. [Yakovenko, Natalya. *Dzerkala identychnosti. Doslidzhennya z istoriyi uyavlen' ta idey v Ukrayini XVI pochatku XVIII stolittya*]. Київ: Laurus, 2012.

Ключові слова: ідентичність, психоісторія, слов’янська ідентичність, слов’янство, російсько-українська війна, групова фантазія.

Keywords: identity, psychohistory, Slavic identity, Slavism, Russian-Ukrainian war, group fantasy.

АНОТАЦІЯ:

Більшість науковців погоджується з тим, що термін «ідентичність» у науковий дискурс увів Е. Еріксон, він же ввів поняття „психоісторія”. Національна ідентичність має громадянський і політичний зміст, тобто охоплює усіх громадян країни. Водночас національна ідентичність – це синкретичний феномен, що містить у собі елементи і культурної ідентичності, що виникають по-перше, у наслідок дії етнокультурних чинників, сформованих протягом тривалого часу: історичної пам’яті, культури, мови, релігії, по-друге, громадянської ідентичності, що ґрунтується на домовленостях про норми соціального та політичного співіснування. За своїм змістом національна ідентичність є сферою ідей, цінностей і смислів культури, що сприймаються та артикулюються більшістю громадян країни. Ідентичність великоросів відрізняється від ідентичності українців. В статті за допомогою культурологічного і психоісторичного підходів аналізуються причини цієї відмінності.

SUMMARY:

Most scholars agree that the term „identity” was coined by Erik Erikson, who also introduced the concept of „psychohistory”. National identity has a civic and political content, i.e., it encompasses all citizens of the country. At the same time, national identity is a syncretic phenomenon that includes elements of cultural identity that arise, first, as a result of ethno-cultural factors formed over time: historical memory, culture, language, religion, and second, civic identity based on agreements on the norms of social and political coexistence. By its very nature, national identity is a sphere of ideas, values, and cultural meanings that are perceived and articulated by the majority of a country's citizens. The identity of Great Russians differs from that of Ukrainians. The article analyzes the reasons for this difference using culturological and psychohistorical approaches.

Stepan Jankowski
Mariupol State University (Ukraine)
ORCID: 0000-0002-4028-6037

IV. MAŁOROSYJSKI GESTALT UKRAIŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI

Imperialnej ekspansji przeciwko państwu ukraińskiemu, narodowi ukraińskiemu i społeczeństwu ukraińskiemu nieodmiennie towarzyszy inwazja kulturowa. Kultura rosyjska zawsze była kulturą kolonialną. Tożsamość małorosyjska jest jednym z jej przejawów. Poprzez nią rząd cesarski wzmacnia związek między imperialną hegemonią na terytorium Ukrainy a sposobami zdominowania ukraińskiej tożsamości w umysłach ludzi. Na przykład, wśród priorytetowych tematów Ministerstwa Kultury Federacji w 2024 roku, w sekcji Kroniki filmowe, obok Dalekiego Wschodu i Arktyki, znajduje się Małorosja. Budowa filmowego obrazu Malorosji powinna pomóc w ukształtowaniu wyobrażenia o historycznym regionie Federacji. I o ile Pacyfik i Ocean Arktyczny obejmują regiony leżące w uznawanych przez społeczność międzynarodową granicach Federacji, o tyle wymieniana wśród nich Małorosja jest wyłącznie wyimaginowaną przestrzenią dominacji imperium nad prowincjami. Tym samym, obok militarnych celów imperialnej ekspansji, odnajdujemy konkretnie zapisany cel kulturowej inwazji. Kolonialna kultura małorosyjska stanowi symboliczne wyzwanie dla ukraińskiej tożsamości. Wzmacniając kolonialną wizję ukraińskiej tożsamości, przyczynia się do zniszczenia państwa ukraińskiego, ludobójstwa narodu ukraińskiego i zniszczenia ukraińskiego społeczeństwa. Dlatego należy rozumieć, że inwazja kulturowa odzwierciedla pragnienie jednoczesnego rozwiązania wojskowych i politycznych zadań Federacji w wojnie z Ukrainą, aby stworzyć ideę, że przekształcenie Ukrainy w prowincję kontrolowaną przez Kreml jest zjawiskiem naturalnym i historycznym, a istnienie ukraińskiej tożsamości wynika z zewnętrznego antyhistorycznego wpływu na rosyjskie społeczeństwo.

Przestrzenną pewność wojny kolonialnej prowadzonej przez Moskwę i naród rosyjski przeciwko Ukrainie uzupełnia symboliczna, polegająca na promowaniu kolonialnej wizji Ukrainy. Jest ona utrwalana i potwierdzana poprzez uprzedmiotowienie tożsamości małorosyjskiej w ukraińskiej tożsamości. Wykorzystanie konceptu gestaltu pozwala nam podkreślić, że zachwycanie się Małorosją jest, by tak rzec, wewnętrznym zadaniem

imperialnego myślenia, a zatem tożsamość małorosyjska jest obcym i zewnętrznym elementem ukraińskiej tożsamości. W końcu dekonstrukcja małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości wprowadza nas w kontekst dominacji kultury imperialnej w polityce kolonialnej władz petersbursko-moskiewsko-kremlowskich.

Wstęp

Ukraińska tożsamość jest jednym z przykładów harmonijnego połączenia różnorodności kulturowej, etnicznej i cywilizacyjnej. Przyczynia się do tego kilka czynników:

Po pierwsze, rozmaitość wkładu różnych narodów w dziedzictwo kulturowe Ukrainy. Przypomnijmy sobie różnorodność krajobrazów miejskich kraju ze wschodu na zachód, od Charkowa do Użhorodu, oraz z północy na południe, od Czerkas do Bakczysaraju. Warto zauważyć, że kolonialna wizja Ukrainy opiera się na stereotypie „Ukrainy jako kraju chłopów", ponieważ jednym z celów polityki kolonialnej było usunięcie terenów miejskich z ukraińskiego krajobrazu. I warto zauważyć, że ten stereotyp jest odtwarzany przez „twórców pamięci historycznej". I warto zauważyć, że ten stereotyp jest odtwarzany przez "twórców pamięci historycznej".

Po drugie, kształtowanie się kultury ukraińskiej w środowisku rozmaitych narodów Ukrainy. Aby dotrzeć do głębi problemu, zadajmy następujące pytania: czy można wyobrazić sobie ukraińską kulturę bez bałkańsko-karpackich melodii; czy ukraiński step nie jest przestrzenią, która rozciąga się wzdłuż Drogi Mlecznej i jest wypełniona rytmami piosenek Nogajów, Kozaków, Rumejów i Urumów? Oczywiście polityka kolonialna zawsze ogranicza się do dyskursów etnograficznych, wypełniając rozumienie symulakrami tubylczej autentyczności. Tak więc zamiast różnorodności narodów Ukrainy mamy kolonialną różnorodność tubylczych tradycji, stworzoną przez dyskursy etnograficzne.

Po trzecie, różnorodność ukraińskiego doświadczenia kulturowego i cywilizacyjnego. Wystarczy spojrzeć na potrawy kuchni ukraińskiej, gdzie sztuka kulinarna mieszkańców ukraińskich miast łączy się ze sztuką kulinarną myśliwych, hodowców bydła i rolników, a pieśni ludowe łączą przedchrześcijańskie rozumienie życia z chrześcijańskim światopoglądem itp. Jednak kolonialna wizja Ukrainy zakłada, że cywilizacja jest wytworem władzy politycznej, a tym samym proponuje zestaw fałszywych pytań o czas trwania ukraińskiej państwowości, a kultura jest syntezą symulakrów dyskursów politycznych, etnograficznych i historiozoficznych.

Tak więc cywilizacyjna, kulturowa i etniczna różnorodność jest integralną częścią ukraińskiej tożsamości, a kolonialna wizja Ukrainy odtwarza narzucenie stereotypowej wizji chłopskiego kraju charakteryzującego się etnograficzną różnorodnością i zaprzeczeniem

politycznej ciągłości ukraińskiej tożsamości. Jednym z fundamentów kolonialnej wizji Ukrainy jest utożsamienie etniczności i narodu ukraińskiego. Należy to postrzegać jako przykład zniekształconego spojrzenia na ukraińską tożsamość, ale symulakry tubylczej autentyczności i historiozoficzna mitologia regularnie odtwarzają kolonialną wizję poprzez małorosyjski gestalt ukraińskiej tożsamości.

Ramy teorii tożsamości małorosyjskiej

Temat tożsamości małorosyjskiej w ukraińskiej tożsamości reprezentuje szeroki zakres refleksji społeczno-politycznej. Prace Mykoły Chwylowego i Jewhena Małaniuka stanowią jej krawędź. Ci twórcy i intelektualiści reprezentują bieguny refleksji społeczno-politycznej: narodowo-ukraiński i sowiecko-ukraiński.

Prace Mykoły Chwylowego ukazują tożsamość małorosyjska przez pryzmat aktualnych wyzwań polityki stosunków narodowościowych prowadzonej przez moskiewsko-bolszewickie władze Związku Radzieckiego (ZSRR).

Jewhen Małaniuk odsłania ogólnoludzkie fundamenty tożsamości małorosyjskiej. Wyjaśnia genealogię tego typu imperialnej tożsamości, która wywodziła się z Imperium Rzymskiego, była kontynuowana przez Imperium Habsburgów i znalazła swój historyczny wyraz we współczesnym świecie, realizując się w Związku Radzieckim.

Studia nad małorusizmem charakteryzują się treścią historiozoficzną, szczegółowym przeglądem i dogłębną analizą konkretnych okoliczności historycznych oraz skupieniem się na komplikacjach scenariusza indywidualnej sytuacji biograficznej. Studia nad przejawami małorusizmu są reprezentowane przez literaturę fachową i naukową. Podjęto próby kodyfikacji tematu tożsamości małorosyjskiej w polu naukowym.

Wśród aktualnych opracowań na temat kwestii małorosyjskiej należy wymienić prace Jewhena Riabczuka – *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення* (opublikowana w 2002 roku), Mychajła Jurija – *Соціокультурний світ України* (pierwsze wydanie opublikowane w 2004 roku), Jurija Diwnycza – *Американське малоросійство (публіцистичний репортаж)* (Wydawnictwo „Ukraina”, Nowy Ulm, Niemcy, 1951) i inne. Ta ostatnia pozostaje być może jedynym przykładem odniesienia ukraińskiego autora do małorusizmu jako przejawu uniwersalnego typu osobowości.

Jurij Barabasz przyczynił się do kodyfikacji pojęcia małorusizm, pisząc artykuł „Małorusizm” w *Encyklopedii Współczesnej Ukrainy*[1]. Pewne alternatywne podejście można znaleźć w fundamentalnej pracy zbiorowej Instytutu Państwa i Prawa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy im. Wołodymyra Koreckiego, *Małej Encyklopedii Studiów Etnopaństwowych*,

[1] Юрій Якович Барабаш, „Малоросійство”, w: *Енциклопедія сучасної України*, dostęp 30.04.2024, https://esu.com.ua/article-63163.

opracowanej przez Jurija Rymarenkę. Zawiera ona artykuł „Kompleks małorusizmu”[2]. Należy zauważyć, że zarówno „Małorusizm”, jak i „Kompleks małorusizmu” są związane z pracą Jewhena Małaniuka, która cieszy się uznaniem ukraińskiej społeczności akademickiej. Podobnie sytuacja wygląda wśród przedstawicieli środowiska eksperckiego. Nie będzie wielkim zaskoczeniem, że wzrost zapotrzebowania społecznego na temat małorusizmu przyczynił się do powstania pewnej konkurencji między środowiskiem akademickim i eksperckim. Jednak w dużej mierze ujawniło to pewien brak zaufania ze strony społeczności akademickiej wobec ekspertów.

Zaznaczając pozycję ekspertów, nie można pominąć faktu, że uzyskanie statusu eksperta jest szerzej przyjmowane w środowisku akademickim niż status akademicki przedstawiciela środowiska eksperckiego. Ponadto uznanie przynależności do środowiska eksperckiego otwiera drogę do uzyskania statusu w obszarze medialnym. Dlatego też, podczas gdy stanowisko przedstawicieli społeczności akademickiej odzwierciedla chęć włączenia pracy Jewhena Malaniuka w kontekst myślenia społeczno-politycznego, społeczność ekspercka oferuje pewną strategię wykorzystania tematu małorusizmu na polu politycznym.

Wśród znaczących osiągnięć społeczności eksperckiej znajduje się przegląd tematyczny małorusizmu, zorganizowany przez redakcję *Tygodnika Ukraińskiego*[3]. Autorami artykułów na temat małorusizmu zostali Julia Olijnyk, Walerij Prymost, Iryna Rewa, Ihor Łosiew i Jurij Makarow. Charakterystyczne elementy ich argumentacji obejmują kompleksowy przegląd i nacisk na potrzebę ukrainocentrycznej polityki władz, projekcję pozytywnej wizji Ukrainy z naciskiem na wkład Ukraińców w rozwój imperium ogłoszonego przez Piotra I, obecność Ukraińców w sekretariacie generalnym i kierownictwie politycznym Związku Radzieckiego. Szczególne znaczenie ma idea pokonania małorusizmu przez przedstawicieli pokolenia najbardziej oddalonego od Hołodomoru. Należy zauważyć, że propozycja eksperta w dużej mierze odzwierciedla studia Lenina nad dumą narodową Wielkorosjan. W związku z tym dyskusja na temat kwestii małorosyjskiej jest jedynie pretekstem do promowania pewnej ideologicznej agendy, która reprezentuje politycznie motywowane aksjomaty ukrainocentrycznego rządu:

Aksjomat pochodzenia małorusizmu: małorusizm to wizja nas samych, która została narzucona z północnego wschodu pokoleniom Ukraińców.

[2] *Мала енциклопедія етнодержавознавства*, Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, упоряд. Ю. І. Римаренко [та ін.] (Київ: Генеза, Довіра, 1996), 702.
[3] „Малоросійство: тема номеру”, *Український тиждень*, 9-15 жовт (40) (2015): 16-31, dostęp 30.04.2024, https://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi_tyzhden/2015_N40_412_Nam_naviazuiut_tsei_kolir.pdf.

Aksjomat walki z małorusizmem: walka z małorusizmem jest zadaniem ukrainocentrycznego rządu.

Aksjomat zwycięstwa nad małorusizmem: ukrainocentryzm obejmuje strategie w sferze gospodarczej (małe i średnie przedsiębiorstwa) i kulturalnej.

Charakterystyczne jest to, że ekspercka ocena „małorusizmu" jest politycznie motywowaną apologią dla obecnych władz politycznych w 2015 roku, która w kontekście wyborów prezydenckich w 2019 roku przekształciła się w politycznie stronniczą krytykę demokratycznie wybranego rządu. Apologia władz politycznych do 2019 roku odbywała się w kontekście promowania pseudo-pytania: czy ukrainocentryczny rząd ma w swoim „portfolio" opracowane strategie ukrainocentryzmu[4]? Krytyka motywowana politycznie po 2019 roku opierała się na następującym założeniu: czy obecny nieprofesjonalny rząd polityczny jest w stanie działać w oparciu o ukrainocentryzm? Oba pytania są retoryczne.

Co ważne, ekspercka ocena zjawiska małorusizmu wskazuje na proces przenikania tematu małorusizmu do dyskursu politycznego. To właśnie obecność tego tematu przyczyniła się do radykalizacji pola medialnego. Dlatego takie eksperckie oceny są ważne nie ze względu na potrzebę krytycznej refleksji nad kwestią małorusizmu, ale dlatego, że wyznaczają punkt zwrotny, w którym wejście tematu małorusizmu do sfery medialnej przekształca koncepcję małorusizmu w kryterium oceny rządu, co tworzy medialną iluzję spersonalizowanego odbioru władzy politycznej. Takiego podejścia do pojęcia małorusizmu nie można już postrzegać jako ugruntowanego rozumienia małorusizmu jako zbioru indywidualnych osobliwości postrzegania świata i rozumienia życia. Otwarte pozostaje następujące pytanie: czy taka medialna retoryka małorosyjska niektórych przedstawicieli społeczności medialnej przyczyniła się do podniesienia rozumienia tożsamości ukraińskiej do poziomu narodowego, czy też aktorzy medialni wykorzystali zryw narodowy do zwiększenia własnego kapitału kulturowego poprzez przywłaszczenie sobie tematyki małorosyjskiej?

Tak więc od 2014 roku obserwujemy zjawisko instrumentalizacji tematu małorusizmu. W tym aspekcie prezentacja kwestii małorusizmu przez redakcję *Tygodnika Ukraińskiego* odzwierciedla potrzeby audytorium w zakresie wysłuchania opinii ekspertów na temat aktualnego wyzwania dla ukraińskiej tożsamości, która stała się podstawą narodu ukraińskiego. Co więcej, koncepcja ukrainocentrycznego rządu, która była promowana przez redaktorów *Tygodnika Ukraińskiego* podczas organizowania prezentacji opinii ekspertów dla publiczności, między innymi, wskazuje na inną interesującą cechę. Promując koncepcję rządu ukrainocentrycznego, małorusizm odwracał uwagę publiczności od pytania, dlaczego obecne

[4] „Малоросійство: тема номеру", 16-31.

władze polityczne muszą wykorzystywać małorusizm jako schemat wyjaśniający skierowany przeciwko swoim przeciwnikom?

Jednak pomimo politycznej stronniczości ekspertów medialnych, analiza małorusizmu zaproponowana przez redaktorów *Tygodnika Ukraińskiego* wygląda bardziej dynamicznie niż poprzednie próby badania tego zjawiska. Przykładem może być refleksja Serhija Grabowskiego, która została zaprezentowana odbiorcom gazety *Dzień* (2014). Publikacja opiera się na atrakcyjnym tytule (powszechnym stereotypem wśród podmiotów medialnych jest przedstawianie swoich odbiorców jako mieszkańców bańki informacyjnej); tytuł „Fenomen małorusizmu" jest poparty podtytułem „Jeszcze raz o „wrogach" ukraińskiej niepodległości"[5]. Chociaż użycie cudzysłowu w odniesieniu do słowa „wrogowie" natychmiast zwraca uwagę czytelnika na wnioski, eliminując potrzebę odwoływania się do całego artykułu, to jednak uwagę zwraca fakt, że autor dokonał swoistej redefinicji tytułowego pojęcia.

Tytuł publikacji odwołuje się do małorusizmu jako fenomenu. Naszym zdaniem powinna to być swego rodzaju rewolucja intelektualna. Autor odchodzi od ustalonej i skodyfikowanej definicji małorusizmu jako kompleksu Ukraińca. Proponuje inny pogląd, w którym małorusizm nie odnosi się już do psychologicznych cech osoby, specyfiki indywidualnego postrzegania. Podsumowując, zauważa, że fenomen małorusizmu w życiu ukraińskim świadczy o braku wystarczającej woli do ugruntowania państwowości. Autor prowadzi czytelnika do wniosku, że głównymi „wrogami" w dramacie wolności narodu ukraińskiego są sami Ukraińcy. Autor zauważa, że „wola wyciśnięcia małorusizmu z ukraińskiej egzystencji kropla po kropli okazała się niewystarczająca"[6].

Należy zauważyć, że odwołania do nazwisk Jewhena Malaniuka i Mykoły Chwylowego są całkowicie referencyjne. Działa tu stereotyp autora-edukatora. Filozoficzne, można powiedzieć, krajobrazy publikacji są ozdobione postaciami Ołeksandra Kulczyckiego, Ołeksija Łosiewa i Jewhena Swerstiuka, na których widnieje cytowana intelektualność Meraba Mamardaszwilego, filaru późnej postsowieckiej inteligencji. Te filozoficzne dekoracje są skonstruowane w taki sposób, aby przedstawić czytelnikowi ideę podwójnego znaczenia małorusizmu. Możliwe, że ta dwoistość pozwala autorowi interpretować małorusizm jako fenomen pobytu etnicznego Ukraińca w obcym świecie. Tak więc, w jednym kontekście, małorusizm jest histeryczną ucieczką od tego, co narodowe, a w innym – odrzuceniem tego, co rosyjskie.

[5] С. Грабовський, „Феномен малоросійства (Ще раз про 'ворогів' української незалежності)", *День 87* (2014), dostęp 30.04.2024, https://day.kyiv.ua/article/podrobytsi/fenomen-malorosiystva.
[6] С. Грабовський, „Феномен малоросійства (Ще раз про 'ворогів' української незалежності)".

Tak więc zjawisko małorusizmu, jak zauważył autor, oznacza niezdolność do korzystania z interakcji międzykulturowych, przede wszystkim z kulturą rosyjską. Szacunek autora dla kultury rosyjskiej jest dwojaki, podobnie jak jego interpretacja małorusizmu. Cytuje Mamardaszwilego, mówiąc o dramacie wolności. Z tego cytatu można wywnioskować, że w rzeczywistości autor nie rozumie dramatu wolności, ponieważ jego prawdziwe rozumienie wolności nie wykraczało poza klasy literatury rosyjskiej w postsowieckich szkołach średnich, gdzie plakat ze słowami Antona Czechowa o jego doświadczeniu wyciskania z siebie niewolnika był w harmonijnej jedności z plakatem stwierdzającym, że wszystko w człowieku powinno być piękne: ubrania, fryzura, ciało i dusza. Dlatego jest prawdopodobne, że fenomen małorusizmu ujawnił prawdziwą rozbieżność między ukraińską tożsamością a wymogami stylu kolonialnego.

Czytelnik, pokonawszy streszczającą prezentację stanowiska Małaniuka, liczne przypisy, wzniósłszy się na wyżyny cytatów Czechowa i Mamardaszwilego, rozpraszany wstawkami o Chwylowym i zachodnioukraińskich osobliwościach, w końcu kończy lekturę i zostaje z otwartym retorycznym pytaniem: czy Ukraińcom opłacało się pozostać Małorusinami, czy też zostali do tego zmuszeni? W końcu przedstawienie fenomenu małorusizmu jest wykorzystywane do wiktymizacji ukraińskiej tożsamości.

W ten sposób eksperckie prezentacje tematu małorusizmu pokazują instrumentalizację tego pojęcia i przejście od analizy małorusizmu jako złożonego zjawiska społeczno-psychologicznego, które należy do kontekstu kultury kolonialnej na Ukrainie, do sposobu apologetyzacji / krytyki obecnych władz politycznych, a także skutecznego środka manipulowania nastrojami publiczności, w tym wiktymizacji ukraińskiej tożsamości.

Należy zaznaczyć, że badawcza i ekspercka recepcja małorusizmu jest ważna, ale tylko w pewnym stopniu istotna dla problemu małorusizmu, poruszanego przede wszystkim przez Mykołę Chwylowego i Jewhena Małaniuka. Jego najbardziej pojemną recepcję reprezentują słowa Liny Kostenko, które poetka podkreśliła 1 września 1999 roku podczas corocznego wykładu z okazji Dnia Wiedzy w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej: „W swoim imperialnym zwierciadle Rosja pokazała Ukrainę jako Małorosję. Nadal pokazuje tam różne twarze”[7]. Słowa Liny Kostenko mówią o więzi międzypokoleniowej, jak zauważa Jewhen Małaniuk, dokonując przeglądu aparatu malorossyzacji w Kraju Sowietów: „Niedawny przypadek poetki Liny Kostenko jest bardzo niezwykły. Po opublikowaniu zaledwie dwóch książek poetyckich została zakneblowana... Przypadek Liny Kostenko być może najwyraźniej

[7] Л. Костенко, „Гуманітарна аура нації або дефект головного дзеркала”, *Наукові записки НаУКМА. Філологія* 17 (1999): 8, dostęp 30.04.2024, https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstreams/43036277-9461-4d24-b6a3-db7feb0cea18/download.

pokazuje prawdziwie satanistyczną wrażliwość sowieckiego aparatu malorossyzacji”[8]. A z kolei musimy dodać, że dyskusje ekspertów i skodyfikowane znaczenia małorusizmu wydają się bliższe próbom przebudowy sowieckiego aparatu malorossyzacji niż, że tak powiem, zagłębiania się w ukraińską tożsamość, z otchłani której wyłania się sama bestia państwa rosyjskiego, którą Aleksander Radiszczew, podróżując między stolicami imperium Holstein-Gottorp-Romanow (zwanego „rosyjskim”), opisał jako mieszankę Cyklopa i Cerbera. W tym kontekście małorusizm jest cieniem ukraińskiej tożsamości, która rodzi potwora – imperialnego dwugłowego ptaka.

Celem tego opracowania jest identyfikacja stereotypowych elementów reprezentacji kulturowej, które ukształtowały się na Ukrainie w latach niepodległości w wyniku braku postkolonialnej optyki i ekspropriacji dyskursu postkolonialnego przez aktorów ze sfery naukowej i społecznej.

Metodologia i wyniki badań. Opierając się na idei rozróżnienia między polemicznym i refleksyjnym wykorzystaniem pojęć, wyrażonej w artykule „Les sciences sociales et la philosophie” Pierre'a Bourdieu [74], można dostrzec małorosyjski gestalt ukraińskiej tożsamości:

(i) odtwarza ustaloną optykę ukraińskiej tożsamości kulturowej w ramach ogólnorosyjskiej wizji słowiańskości;

(ii) opiera się na stereotypowej wizji Ukrainy;

(iii) dziedziczy binarny charakter tożsamości kulturowej wykształconej warstwy aparatu biurokratycznego imperium Holstein-Gottorp-Romanow (zwanej Rosyjską);

(iii) prowadzi do erozji ukraińskiej tożsamości kulturowej.

W ten sposób małoruski gestalt ukraińskiej tożsamości promuje kolonialną wizję Ukrainy, skierowaną przeciwko ukraińskiemu narodowi, społeczeństwu, państwu, i ich tożsamości kulturowej, i jest podstawowym elementem moskiewsko-kremlowskiej propagandy i ideologii wojny; wspierając i promując, na przykład, dyskursy jednego narodu, jednej wiary, wspólnej historii itp.

Streszczenie głównego materiału

Zazwyczaj optyka postkolonialna skupia się na analizie narracji „historii państwa rosyjskiego”. Jednak zwracając uwagę na małorosyjski gestalt ukraińskiej tożsamości, przesuniemy nieco punkt widzenia.

[8] Євге́н Маланюк, „Малоросійство”, *Zbruc*, 2 лип. 2019, dostęp 30.04.2024, https://zbruc.eu/node/90477.

Różnorodność recepcji Ukrainy.

Przez lata trzydzieste XX wieku i aż do obchodów zjednoczenia perejasławskiego w 1954 roku, małorusizm był wiodącym sposobem postrzegania ukraińskiej tożsamości. Jednak prosowieckie postrzeganie ukraińskiej tożsamości jest swego rodzaju prostopadłe do postrzegania różnorodnej natury ukraińskiej tożsamości. W końcu idea Ukrainy nigdy nie mogła być scharakteryzowana jako monotonny, smutny obraz, który czasami dominował w literackich i politycznych wizjach, które zawsze ograniczały się za czasów kolonialnych.

Wśród obrazów Ukrainy możemy wyróżnić dominujące i uciskane lub dekadenckie sposoby widzenia. Spośród tych ostatnich, tj. stłumionych lub zanikających, pierwszym jest odbiór Ukrainy w świecie turkijskim. Odgrywa on znaczącą rolę w kształtowaniu ukraińskiej tożsamości. W sensie metaforycznym jest to obraz „stepowej Hellady" Jewhena Małaniuka. Przypomnijmy, że kozacki mit Ukrainy, który został dokładnie zbadany przez Serhija Płochija, jest wynikiem relacji Ukrainy ze światem turkijskim. Te dwie przestrzenie połączyła niszczycielska imperialna agresja, która zawsze podążała ścieżką z północy Niziny Wschodnioeuropejskiej na południe do stepów Morza Czarnego i zachodnich horyzontów Deszt-i-Kipczak (Wielkiego Stepu). Dziś ziemie te reprezentują żałobne wspomnienia zniszczonych ścieżek dobrobytu, dostatku i zwycięstw militarnych rycerzy stepowych. Przyglądając się krokom, jakie Ukraina może podjąć w celu promowania postkolonialnej wizji swojego dziedzictwa kulturowego, wyrażamy nadzieję, że dzień, w którym Ukraina rozpocznie dialog ze światem turkijskim, z pewnością nadejdzie. Postać Ahatanhiela Krymskiego, zwiastuna wzajemności w stosunkach Ukrainy ze światem turkijskim, daje nam w to wiarę.

Wśród różnorodnych sposobów postrzegania Ukrainy na uwagę zasługuje postrzeganie Ukrainy przez Polskę. Polska zawsze traktuje Ukrainę jako Ukrainę. To kluczowy moment postkolonialnej optyki. Żadne inne postrzeganie Ukrainy nie zbliżyło się do polskiej wizji zielonej Ukrainy. Krainy, w której można zginąć, ale krainy obdarzonej magicznym czarem. Jedną z dźwigni imperialnego wpływu na Polskę jest pryncypialne i nieodzowne skupienie się polskiego społeczeństwa na tzw. brzemieniu ukraińskim, od zagrożeń którym uwalnia go imperialna dominacja. Mit obrony ziem polskich przed dzikimi hajdamakami i banderowcami ze wschodu oraz najazdem Niemców z północnego zachodu był z powodzeniem eksploatowany przez imperium z korzyścią dla całej jego dwustuletniej historii.

Inna recepcja ukraińskiej tożsamości związana jest z węgierskim mitem narodowym. Ważny jest tu moment ekspropriacji i aktualizacji dziedzictwa austro-węgierskiego w narodowej historii Węgier. Uważamy, że takie podejście pomaga uniknąć pytania o wzajemne

powiązania chwalebnej imperialnej przeszłości Węgier z kształtowaniem narodowej i terytorialnej integralności Węgier poprzez serię narodowych katastrof. Dla węgierskiej recepcji imperialnej Ukraina znajduje się za Karpatami, a Ukraina Karpacka jest historyczną pomyłką. Jest prawdopodobne, że węgierska recepcja imperialna określi optykę ukraińskiej wizji, o ile historyczne rekonstrukcje chwalebnej imperialnej przeszłości nie staną się źródłem ironicznej inspiracji. Obecnie ani Węgry, ani Ukraina nie wykazały zdolności do podjęcia wspólnych kroków w kierunku postkolonialnego kontekstu we wzajemnych stosunkach.

Należy zatem zauważyć, że w obecnych okolicznościach wprowadzenie optyki postkolonialnej jest możliwe tylko pod warunkiem uznania jednego faktu: Ukraina jest Ukrainą wyłącznie w ramach polskiej recepcji ukraińskiej tożsamości. Jednak fakt ten pozostaje niewidoczny na Ukrainie, która wciąż pozostaje w cieniu ukraińsko-małoruskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości. Imperium, które wpłynęło na polską recepcję ukraińskiej tożsamości, jest formacją hybrydową lub dziwacznym tworem francuskiego Oświecenia, niemieckiej dynastii i kijowskiej ortodoksji. To Imperium Holstein-Gottorp-Romanow (znane jako Imperium Rosyjskie, 1721-1917). Jego warstwa kulturowa wyłoniła się z potrzeby posiadania przez władze cesarskie biurokratycznego aparatu zarządzania. Używanie określenia „Małorosja” w odniesieniu do Ukrainy pozostaje przeszkodą nie tylko dla imperialnych artystów i intelektualistów, ale także dla ich następców w okresie radzieckim (1917-1991) i neoimperialnym (1991-obecnie).

Należy zauważyć, że kultura intelektualna imperium Holstein-Gottorp-Romanow nie stanowiła niezależnego zjawiska społecznego aż do jego upadku niemal przed abdykacją głowy dynastii 2 marca 1917 roku. Przed początkowym upadkiem latem 1917 roku kultura ta była związana ze sztuką. Jednocześnie kultura ukraińska, pomimo trzystu lat ucisku ze strony Moskwy i Petersburga, zawsze miała głębokie podstawy społeczne (w przeciwnym razie nie wytrzymałaby takiego ucisku ze strony instytucji państwowych elit rządzących i społecznych). Nie było wystarczającej warstwy wykształconych ludzi i przedsiębiorców, aby przekształcić kulturę imperialną w niezależne zjawisko społeczne.

Niezauważalność polskiej recepcji ukraińskiej tożsamości dla Ukrainy z jednej strony i dziwaczność małorusizmu z drugiej charakteryzują dominującą recepcję ukraińskiej tożsamości. Przedstawiciele ukraińskich środowisk społecznych, filozoficznych i politycznych starali się odrzucić swoisty ciężar Małorosji. Nie można jednak twierdzić, że we współczesnej naukowej przestrzeni wiedzy humanitarnej i społecznej interpretacja małorusizmu znacznie odeszła od koncepcji Jewhena Małaniuka. Jest prawdopodobne, że jego wizja problemu pozostaje aktualna. Chcielibyśmy jednak zwrócić uwagę na jedną z jej istotnych cech. Jego interpretacja małorusizmu jest jednym z najlepszych przejawów

ukraińskiej eseistyki kulturalnej i politycznej. A jego zadanie wynikało z motywów ideologicznych i politycznych, ponieważ sam był przedstawicielem ukraińskiej elity wojskowej i brał udział w walce o odrodzenie ukraińskiej państwowości, która zakończyła się klęską sił, do których należał. Dlatego uważamy, że esej o kwestji małorosyjskiej należy do tych prób zrozumienia przebiegu wydarzeń, w których z żołnierza zmienił się w pisarza. I właśnie przez pryzmat zamiany sztyletów w bagnety poruszył jeden z głównych problemów ukraińskiej tożsamości: małorusizm jako szczególny typ zwykłego imperialnego człowieka. Niniejsze studium jest próbą zwrócenia go w stronę formowania postkolonialnej optyki kultury ukraińskiej.

Symboliczna struktura małorusizmu. Trzy pomniki będą reprezentować jego ciągłość i jedność przestrzenną.

Jednym z nich jest pomnik „Tysiąclecia Rosji" w Nowogrodzie. Ilustruje on treść całej ukraińskiej historii w narracjach „historii państwa rosyjskiego". Drugi to znak pamięci na wzgórzu zamkowym we Lwowie. Wskazuje on na znaczenie małorosyjskiego gestaltu dla quasi-narodowej historii Ukrainy. Wreszcie, w Kijowie znajduje się kompleks rzeźb znany jako „jarzmo narodów". Te trzy pomniki ujawniają fiksację małorosyjskiego gestaltu na aspektach genderowych, moralnych i estetycznych, które mają podnosić poziom zmysłów. W ten sposób te trzy pomniki kultury wizualnej reprezentują symboliczną strukturę małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości.

Komplementarność symbolicznych treści pomników wyznacza diachroniczną perspektywę małorosyjskiego gestaltu:

Pomnik w Nowogrodzie bezpośrednio nawiązuje do czasów latopisnego Kijowa. Moment ten jest szeroko reprezentowany w obrazach książąt kijowskich. Ważne jest, że budowa pomnika odgrywa rolę wtórnej symbolicznej kolonizacji miasta, jeśli usunięcie dzwonu nowogrodzkiego jest centralnym wydarzeniem pierwszego.

Znak pamiątkowy na wzgórzu zamkowym we Lwowie uzupełnia projekcję głównej ukraińskiej narracji „historii państwa rosyjskiego" – narracji Chmielniczyzny – na terytorium Ukrainy.

Kompleks rzeźbiarski „jarzmo narodów" w Kijowie miał uosabiać symboliczny triumf małorosyjskiego gestaltu w historii „zjednoczenia bojarów moskiewskich i hetmanatu ukraińskiego". Przekształcenie „jarzma narodów" w Łuk Wolności narodu ukraińskiego w kontekście polityki dekomunizacji jest jedną z metamorfoz małorosyjskiego gestaltu w kontekście wojny, którą Kreml prowadzi przeciwko narodowi ukraińskiemu, państwu ukraińskiemu i Ukrainie od 2014 roku.

Tak więc pomnik „tysiąclecia Rosji” w Nowogrodzie, znak pamięci ku czci Maksyma Krywonosa na Górze Zamkowej we Lwowie i łuk w Chreszczatyckim Parku na prawym brzegu Dniepru w Kijowie stanowią diachroniczny przekrój symbolicznej struktury małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości.

Fale rusyfikacji, sowietyzacji i moskowizacji stanowią synchroniczny przekrój małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości. Miały one miejsce w XIX i XX wieku. Chociaż teza ta może wydawać się zaskakująca, po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku rozpoczął się proces moskowizacji ukraińskiej tożsamości. Jest to okres adaptacji symbolicznych elementów sowietyzacji ukraińskiej tożsamości do nowych warunków. Na przykład „rosyjska literatura” i „rosyjska historia” przekształciły się w literaturę i historię światową, co zmieniło status wszystkiego, co rosyjskojęzyczne, z międzyetnicznego na globalny.

Z kolei sowietyzacja to długotrwała polityka asymilacji ukraińskiej tożsamości w symbolicznej przestrzeni kultury sowiecko-rosyjskiej. W niektórych okresach tempo transformacji ukraińskiej tożsamości było znacznie ograniczone przez czynniki wewnętrzne (np. okres korienizacji w latach 1920-tych) lub spowolnione (np. okres tzw. odwilży w drugiej połowie lat 1950-tych, pierwszej połowie lat 1960-tych lub pod koniec lat 1980-tych). Jednocześnie represje wobec ukraińskiej tożsamości miały charakter cykliczny. Pierwszy taki cykl fal represji obejmuje okres od początku lat 30. do 1954 roku, kiedy nadszedł czas świętowania tzw. zjednoczenia narodów. Kolejny to okres od lat 70. do początku lat 90. XX wieku. Sowietyzacja jest etapem pośrednim między rusyfikacją a moskowizacją ukraińskiej tożsamości, spowodowanym ustanowieniem, utrzymaniem i rozprzestrzenianiem się władzy radzieckiej na Ukrainie w latach 1917-1991.

Podstawą symbolicznej struktury sowieckiej dominacji jest mit moskiewski. „Moskowiada” jest nie tylko specyficznym ukraińskim zjawiskiem literackim, ale „Opowieści moskiewskie” stanowią szczególny punkt odniesienia dla kształtowania się symbolicznej struktury ukraińskiej tożsamości, zwłaszcza w kwestiach samookreślenia.

Na każdym etapie imperialnej, podradzieckiej i neoimperialnej dominacji na Ukrainie można zaobserwować wpływ małorosyjskiego gestaltu. Należy zauważyć, że upadek politycznej dominacji reżimu carskiego w latach 1917-1918 i polityczne bankructwo rządów bolszewicko-komunistycznych w latach 1989-1991 nie miały żadnych znaczących konsekwencji dla symbolicznej struktury małorosyjskiego gestaltu. Przyczyna tej stabilności, naszym zdaniem, leży w jego produktywności. Małorosyjski gestalt utrzymuje sytuację samoodniesienia symbolicznej struktury ukraińskiej tożsamości.

Małorosyjski gestalt odwołuje się do binarnej inwersji znaczeń „ukraińskości / małoruskości", „Ukrainy / Małorosji".

Inwersja „ukraińskości / małorosyjskości". W słowiańskich krajach byłego Związku Radzieckiego możemy zaobserwować użycie kilku pojęć, które nie są typowe dla ich języków: ukraińskość, małoruskość, białoruskość i rosyjskość. Istnieje powszechny pogląd, że słowo „rosyjskość" jest wiodącym słowem w tej grupie słów. Naszym zdaniem ten punkt widzenia jest kolonialny. Ignoruje on fakt, że słowa te brzmią sztucznie, gdy są używane w odniesieniu do języków słowiańskich byłego Związku Radzieckiego, ponieważ oznaczają abstrakcyjne właściwości. Ponadto pogląd ten może sprawiać wrażenie, że jeden z języków odegrał większą rolę w tworzeniu abstrakcyjnych nazw i oznaczeń, ponieważ opierał się na bardziej rozwiniętej kulturze intelektualnej i tradycji. Wreszcie, i naszym zdaniem jest to fundamentalne, ale znaczenie tych słów należy do złożonego kontekstu filozoficznego.

W kontekście filozoficznym definicje małorosyjskości i ukraińskości należy przypisać do tezaurusa filozofii wyroczni. Jej odkrycie przez Karla Poppera przy analizie ograniczeń inżynierii społecznej i oparta na tej analizie krytyka utopii społecznej przedstawiona w książce *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* wywołały wiele dyskusji. Odrzucenie tej krytyki w byłym Związku Radzieckim pokazuje, jak bolesny jest temat utopii społecznej dla byłych społeczeństw postsowieckich. Niezależnie od kierunku i treści tej debaty, określenia takie jak ukraińskość, małorosyjskość, białoruskość i rosyjskość wzbogacają polemiczne znaczenie utopii społecznej.

Ukraińskość i małorosyjskość to nazwy zbiorowe, które sugerują związek między rzeczami lub osobami a Ukrainą lub Ukraińcami. Związek ten jest definiowany przez lokalizację („być na Ukrainie") lub pochodzenie (być Ukraińcem). Jednak ich interpretacja jest daleka od definicji, ponieważ sugeruje ich polemiczne użycie jako kontrastu między tym, co z natury ukraińskie, a tym, co ukraińskie za kulisami, ukraińskim przez tradycję dostosowanym do ukraińskiego itp.

Określenie, które sugeruje istotę świata, ujawnia się w jasności istniejącego, ukraińskość jednostki łączy ją z językiem, ziemią, wszystkim, co można nazwać ukraińskim. Ponadto oznaczenia podmiotów sugerują wewnętrzną bliskość poszczególnych rzeczy lub osób, a nie wspólność idei, wartości i interesów. Na przykład Ukrainiec jest Ukraińcem, co nie wyklucza absolutnych różnic z innym Ukraińcem. W związku z tym pojawia się pytanie: co dokładnie czyni jednostki Ukraińcami, kilka razem i każdą z osobna, niezależnie od ich specyficznych okoliczności biograficznych?

Tak więc, z filozoficznego punktu widzenia, ukraińskość i małorosyjskość są sprzecznymi koncepcjami ukraińskiej tożsamości. Ukraińskość i małorosyjskość

charakteryzują pewien związek rzeczy lub osób z pewną ideą lub podmiotem. Biorąc pod uwagę liczne refleksje na temat ukraińskiej tożsamości, inwersja „ukraińskości/małoruskości" odzwierciedla wewnętrzny związek między „historycznością" a „etnicznością". Z definicji ukraińskość powinna oznaczać pewne istotne właściwości narodu ukraińskiego, które przejawiają się w jego historycznej egzystencji. Warto zauważyć, że próby jej zastosowania zawsze prowadziły do rozszerzenia pola niepewności, a wykorzystanie pojęcia małoruskości zawsze przyczyniało się do rozszerzenia znaczenia ukraińskości. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów zastosowania pojęcia ukraińskości:

Inna Zawhorodnia wprowadza termin „niewidzialna ukraińskość", który w istocie ilustruje tezę, że wspólna tożsamość budowana jest na wspólnej historii. Oczywiście autorka nie bierze pod uwagę, że pojęcie wspólnej tożsamości nie zawsze wymaga pojęcia wspólnej historii. Na przykład wojna jest wspólną historią i, jak w przypadku wojny angielskich kolonistów w Ameryce Północnej, może być spowodowana odrzuceniem wspólnej tożsamości. Podobnie, wspólna historia nie jest gwarancją wspólnej tożsamości, jak pokazują konflikty społeczne i wojna secesyjna (1861-1865) w Stanach Zjednoczonych.

Wywiad Oleny Stiażkinej nie pozostawia wątpliwości: „Ukraińskość to nie narodowość. Nadszedł czas, aby przestać bawić się w bycie najbardziej gorliwymi chrześcijanami na świecie". W tym przypadku „ukraińskość" jest używana jako przeciwieństwo narodowości. Ukraińskość prawdopodobnie należy do emocjonalnych i najwyraźniej archaicznych warstw świadomości, ponieważ zwraca się do części publiczności z żądaniem „odzwierciedlenia" wyszywanki w konstrukcji. Jednocześnie respondentka ignoruje fakt, że z definicji ukraińskość oznacza zarówno narodowość, jak i pochodzenie etniczne. Dlatego chęć przeciwstawienia się im jest przejawem jej motywacji politycznej, ze względu na demonstracyjny nacisk na „galicyjską" i „doniecką" konkurencję o Kijów, sprzeciw wobec projektów kulturalnych i wiele innych elementów dyskursu sprzeczności społecznych i opozycji narodowej, które są szeroko stosowane przez przedstawicieli ukraińskiej klasy rządzącej od końca lat 80-tych.

Na koniec jeszcze kilka przykładów ze złotej ery „ukraińskości", która trwała od początku XXI wieku do początku 2010 roku. Samo pojęcie ukraińskości pozwalało na konstruowanie dyskursów przeciwstawiających to, co z natury ukraińskie, temu, co ukraińskie, na podstawie cech zewnętrznych, takich jak to, czy noszenie wyszywanej koszuli jest oznaką ukraińskości. Pogląd ten pochodzi z czasów radzieckich, z charakterystyczną sofistyką o prawdziwych komunistach i współtowarzyszach, czyli oportunistach. Zaskakujące jest to, że tak renomowani autorzy nie zauważyli, że „noszenie wyszywanych koszul" jest dziedzictwem autorytarnych metod rządzenia. Jest to konsekwencja niezmienności klasy

politycznej, która nie jest bezpośrednio związana z kwestiami tożsamości. Świadczy to o braku zrozumienia tej kwestii, a nawet zapotrzebowania na nią.

Należy zauważyć, że powyższe przykłady właściwie wpisują się w dyskurs opozycji, który został wprowadzony do opinii publicznej poprzez pytanie: co nas łączy?

W dyskursach wypływających z apriorii historycznej ukraińskość pełna jest cudów, które są częścią historii narodu ukraińskiego. Ukraińskość jest rdzeniem utrzymującym jedność i stabilność ukraińskich tradycji. Na tej podstawie część badaczy doszła do wniosku, że ukraińskość determinuje proces kształtowania się ukraińskiej tożsamości cywilizacyjnej[9].

Tak więc ukraińskość jest jednym z polemicznych pojęć, które przyczyniły się do podziału ukraińskiej tożsamości na komponenty narodowe i etniczne. W bezpośrednim rezultacie podkreślili oni rodzaj powrotu do początków, źródeł wyobrażonej historycznej integralności narodu ukraińskiego lub jego konstrukcji. Głównym zarzutem, wobec tego poglądu jest fakt, że postkolonializm nie oznacza powrotu do czasów poprzedzających okres kolonialny. Sytuacja postkolonializmu oznacza coś innego: potrzebę ponownego odczytania, rewizji i ponownej oceny własnej przeszłości bez rozpoczynania nowej historii Ukrainy.

Inwersja „ukraińskiego / małoruskiego". Użycie atrybutywnego desygnatu ukraiński i wersji jego adaptacji niczego nie zmienia w recepcji Ukrainy. Atrybutywne podejście do interpretacji ukraińskiej tożsamości, pozostając implicite związane z postulatami recepcji substancjalistycznej, reprezentuje politycznie zaangażowane, dostosowane do poszukiwania „z natury ukraińskiego" w amalgamacie faktów historycznych, społecznych i politycznych.

Konstruuje postkolonialną perspektywę z zewnątrz, pozostając uwarunkowaną kolonialnymi stereotypami i kolonialną spuścizną. Taka postkolonialna perspektywa tylko wzmacnia wpływ duchów kolonialnej przeszłości, przekształcając je w wiatraki Dona Alonso Quijano z La Manchy (znanego jako Don Kichot).

W przeciwieństwie do sustentacjonalistycznej wizji ukraińskiej tożsamości, jej model atrybutywny ma jasno określony wektor rozwoju. Ukierunkowuje perspektywę postkolonialną na aktualizację hamletowskiego pytania: być albo nie być? Pozwala wejść w dialog z duchami, choć w takiej sytuacji należy liczyć się z możliwą utratą granicy między wyobrażoną a realną ukraińską tożsamością. I uświadomić sobie, że polityka postkolonialna przyczynia się do dekonstrukcji kolonialnej recepcji.

[9] *Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність*, авт. кол.: О. Рафальський (керівник), Я. Калакура (науковий редактор), О. Калакура, М. Юрій (Київ: ІПіЕнД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2022), 512.

Dlatego jej celem jest skonstruowanie postkolonialnej optyki Ukrainy opartej na recepcji Ukrainy, a nie na powrocie do źródeł ukraińskości lub tego, co z natury ukraińskie w kolonialnej przeszłości.

Inwersja „Ukraina / Małorosja". Jeśli spojrzymy na Ukrainę nie przez pryzmat atrybutywnego znaczenia kronikarskiego użycia słowa „Ukraina", ale w rzeczywistym kontekście jego wyrażenia w globalnym koncercie narodów, zauważymy, że kolonialna recepcja przestrzennej i terytorialnej jedności Ukrainy wykorzystuje konkurencję kilku wizji Ukrainy na swoją korzyść. Wizjonerskie myślenie jest charakterystyczną cechą imperialnej recepcji. Wizjonerzy wyobrażają sobie, że przeszłość zmierza ku przyszłości poprzez boskie żądanie imperialnej władzy lub dzieła losu, by tak rzec, w ciemnej rzece historycznego czasu.

Każda z tych wizji oferuje konkretną optykę samorealizacji ukraińskiej tożsamości w czasie i przestrzeni. Ukraińska tożsamość, jak każda inna, jest określana przez zdolność jednostki do odpowiedzi na takie fundamentalne lub ważne pytania:

Kim jestem?

Kim chcę być?

Za kogo się uważam?

Dlaczego czynniki ich definicji przestrzennej stają się ważne w poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania? Być może dlatego, że mają one wydźwięk zewnętrzny. Tak więc Ukraina jest określeniem wspólnoty milionów osób na świecie, które są postrzegane jako Ukraińcy. To, co czyni Ukraińca Ukraińcem, nie jest kwestią tożsamości, ale statutu społecznego i ról. Ukraińcy są związani z Ukrainą od urodzenia lub ich los jest związany z Ukrainą. Tak więc Ukraina i Ukraińcy nie są duchową substancją, która jest odżywiana w przestrzeni i czasie przez czyste źródło przeszłości, nie są specyficznie ukraińską rzeczą, która pojawia się i znika w bitwach interpretatorów, ale czymś nieporównywalnym, ponieważ może jednocześnie istnieć w odniesieniu do jednostki w modalności koniecznej, możliwej i przypadkowej. Tak więc postrzeganie ukraińskiej tożsamości reprezentuje każdą z tych modalności. Ostatecznie Ukrainiec jest identyfikowany i kojarzony z Ukrainą. Różnorodność postrzegania Ukrainy jako czegoś rozproszonego w czasie i przestrzeni jest bezpośrednią konsekwencją kolonialnego postrzegania Ukrainy i świadomości przynależności do Ukrainy.

Możemy zatem wyróżnić trzy podejścia do recepcji ukraińskiej tożsamości: substancjalistyczne, atrybucyjne i refleksyjne. To ostatnie jest atrakcyjne, ponieważ w pełni spełnia zasadę tożsamości. Na jej podstawie można określić zasadę badania małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości. Można ją sformułować następująco: Ukraina to Ukraina, ukraińskość to wszystko, co należy do Ukrainy, ukraińskość to wszystko, co jest związane z

Ukrainą w umyśle jednostki, w tym jej własna przynależność do Ukrainy i wykluczenie z ukraińskości.

Jednym z głównych zadań współczesnej propagandy jest włączenie gestaltu małorusizmu do historycznego quasi-faktu „rozpadu ZSRR" (ponieważ rozpad Związku Radzieckiego, znanego jako ZSRR, jest słabo rozumianym procesem historycznym). To właśnie ta ścieżka reprezentacji wybrana przez obecne władze Kremla jest jednym z najskuteczniejszych sposobów na przekształcenie obecnego stanu rzeczy w ideologiczny konstrukt. Ogólnie rzecz biorąc, małorusizm nadaje fantazjom o „rozpadzie ZSRR" różne kontekstowe oznaczenia:

(i) dla ideologii neoimperialnej, na przykład (neo)euroazjatyzmu, małorusizm jest synonimem ukraińskości, język ukraiński, kultura ukraińska są strumieniami narodu rosyjskiego, który sam jest tylko abstrakcją, kultury rosyjskiej[10]. Wśród tematów (neo)imperialnego modelu euroazjatyckiego szczególną popularność wśród ukraińskiej partii tożsamościowej zyskały historie o wkładzie Ukraińców-Małorusinów w reformy Carstwa Moskiewskiego w XVIII wieku pod rządami Piotra Romanowa-Naryszkina, wpływie kijowskiej wersji języka cerkiewnosłowiańskiego na kształtowanie się języka rosyjskiego itp.[11];

(ii) małorusizm jako element historiozoficznego konstruktu „ruskiego miru" opiera się na stopniowym zaprzeczaniu ukraińskiej tożsamości i utożsamianiu wszystkiego, co ukraińskie, z koniunkturą chwili politycznej [12];

(iii) nostalgiczna atmosfera „byłego ZSRR" nieodłącznie związana z kulturą mediów masowych, na przykład z kultowymi filmami „Goniąc dwa zające" (komedia muzyczna, premiera: 1961, reżyseria: Wiktor Iwanow, czas trwania: 77 minut, producent: Wytwórnia Filmowa Ołeksandra Dowżenki, Kijów, Ukraina w ramach Kraju Sowietów; premiery: Kanada, Kraj Sowietów, Francja, Litwa, Polska, Rumunia, Stany Zjednoczone, Wielka Brytania; IMDb ID 0055635) czy „Wesele w Malinówce" (wojskowa komedia muzyczna, rok premiery: 1967, reżyseria: Andriej Tutiszkin, czas trwania: 95 minut, produkcja: Wytwórnia Filmowa Lenfilm, Leningrad, Rosyjska Federacja Związku Radzieckiego, Kraj Sowietów, Litwa, Wielka Brytania, Polska, Stany Zjednoczone, NRD; IMDb ID 0062323);

(iv) włączenie sztuki non-fiction w kontekst sztuki, reprezentowanej na przykład w dziełach nagrodzonej Nagrodą Nobla pisarki Swietłany Aleksijewicz, gdzie glosy pamięci są wypowiadane po rosyjsku, a tym samym ukraińska katastrofa w Czarnobylu i ukraiński

[10] Микола Сергійович Трубецькой, „К украинской проблеме" w: *Проблемы русской мысли*, Кн. 5 (Париж: 1927), 165–184.
[11] Микола Сергійович Трубецькой, „К украинской проблеме", 165–184.
[12] Анатолий Иванович Савенко, *Украинцы или Малороссы? (Национальное самоопределение населения Южной России)* (Ростов на Дону: 1919), 32.

Afganistan są słyszane po rosyjsku na całym świecie, a Netflix dystrybuuje serial, w którym Rosjanie i Białorusini pojawiają się jako obrazy tragedii w Czarnobylu, więc Ukraina zostaje sama ze swoim tragicznym doświadczeniem, a świat słucha opowieści o rosyjskim duchu, który zamienia ludzkie marzenia w rzeczywistość, o kraju Rosji, gdzie wielkie książki „leżą pod stopami” [13];

(v) publicystyczne dyskusje i naukowe przeglądy radzieckiej tożsamości stanowią odrębny nurt, który pozwala na reprodukcję subradzieckiej wizji Ukrainy, chociaż niska popularność studiów nad ukraińską tożsamością radziecką sugeruje, że krytyczny komponent takich dyskusji i przeglądów naukowych może być zapewniony jedynie przez obecność protagonistów, którzy rzekomo mają coś do powiedzenia i przekazania publiczności na temat ukraińskiej tożsamości radzieckiej;

(vi) małorusizm odnosi się do prób wprowadzenia i utrzymania w retoryce politycznej symboli i pojęć językowych, które wyjaśniają historię małorusizmu w kontekście kolonialnej polityki dewaluacji ukraińskiej tożsamości[14] [15].

Tak więc gestalt małorusizmu w ukraińskiej tożsamości odnosi się do internalizacji kolonialnej wizji Ukrainy poprzez postęp w dziedzinie społecznej, naukowej, edukacyjnej, politycznej i kulturalnej. Jest jednak jedna cecha, na którą należy zwrócić uwagę: ponieważ małorusizm jest definiowany przez zestaw gustów, wyobrażeń, imitacji, stereotypów i uprzedzeń generowanych przez rosyjską hegemonię, nie może on reprezentować żadnej tożsamości, ale należy do projekcyjnych konstrukcji lub symulakrów, które rządy kolonialne wykorzystują w odniesieniu do skolonizowanej społeczności. A przedstawiciele wykształconej warstwy potrzebowali biurokratycznego systemu imperialnego, a później partyjno-biurokratycznego zarządzania. Nie jest nowością, że imperia kolonialne potrzebują tubylców, a Kraj Sowietów potrzebował świadomości proletariackiej.

Małorusizm jako przejaw imperialnej dominacji odzwierciedlała obecność narodów, które nie rozwinęły biurokratycznego systemu zarządzania we współrzędnych rządów imperialnych i które pod rządami partyjno-biurokratycznymi nie były w stanie polegać na proletariackiej świadomości ludzi pracy. Dlatego Komunistyczna Partia Ukrainy była przywódcą kolonialnego, antynarodowego rządu, którego celem było stworzenie kontrolowanej masy o świadomości proletariackiej na terytorium Ukrainy.

---

[13] Світлана Алексієвич, „‘Красной’ империи нет, а ‘красный’ человек остался: Нобелевская мемориальная лекция”, опубл. 10.12.2015, dostęp 30.04.2024, https://culture.pl/ru/article/krasnoy-imperii-net-a-krasnyy-chelovek-ostalsya-nobelevskaya-lekciya-svetlany-aleksievich.

[14] Дмитро Шурхало, „720-річчя Малоросії: як виникла, переїхала і набула нового змісту”, опубл. 29.12.2023, dostęp 30.04.2024, https://www.radiosvoboda.org/a/malorosiya-720-richchya-yak-vynykla-pereyikhala-i-nabula-novoho-zmistu/32752646.html.

[15] Рафальський О. О., Калакура Я. С., Коцур В. П., Юрій М. Ф. „Малоросійство та москофільство: українська людина пограниччя” w: *Антропологічний код української культури і цівілізації: в 2 кн.*, Кн. 2 (Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020), 42–61.

Rezultaty

Małorosyjski gestalt kolonialnego paradygmatu ukraińskiej tożsamości. Małorosyjski gestalt zawsze, delikatnie mówiąc, musiał ocieniać blask imperialnej kultury znanej jako rosyjska. Na przykład, jedną z metafor Ukrainy będącej rosyjskimi Włochami jest bezpośredni wymóg bycia źródłem inspiracji dla imperialnych artystów. Imperialna inspiracja wschodnioeuropejskich Włoch kończy się wraz z ekspropriacją brzóz i drzew iglastych, ponieważ mają one reprezentować symboliczną transformację nudnych równin wschodnioeuropejskiego obrzeża w znaczący krajobraz imperialnej dominacji. Ten miraż powoli zanika dzięki Lewitanowi i nowoczesnym gajom i tajdze. Innym przykładem tego dziwnego zapotrzebowania warstwy kulturowej imperium Holstein-Gottorp-Romanow jest zachwyt nad ukraińskimi pieśniami. Na przykład w swoim wierszu „Komu się na Rusi dobrze dzieje?" Nikołaj Niekrasow zauważa, że „ten skowyt nazywa się pieśnią", więc oczywiście Ukraińcy-Małorusini powinni śpiewać piękne pieśni, z których „tajemnicza" rosyjska „dusza", jak żądają bohaterowie sowiecko-rosyjskiej propagandy filmowej, powinna „rozwinąć się i zwinąć". Chociaż, znowu, romska kultura pieśni jest swego rodzaju alternatywą dla zachwytu nad pieśniami małorosyjskimi. Ważne jest, aby (wiecznie) średniowieczna kultura imperium Holstein-Gottorp-Romanow z jej radziecką repliką zachowała imperialny odbiór Ukrainy. W końcu małorosyjskość jest inwersją wysokich wymagań kulturowych wykształconej warstwy imperium Holstein-Gottorp-Romanow, a także jego epigonów epoki radzieckiej.

Semantyczna niepewność małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości. Należy zauważyć, że ukraiński tezaurus zawiera słowa, które w swoim znaczeniu są związane z małorusizmem. Są to: proweniencja, hutorianizm, rutenizm, ukraiński kompleks niższości, szarowarszczyna itp. Na podstawie małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości tworzą one swego rodzaju uniwersum ukraińskiej antykultury.

Uniwersum ukraińskiej antykultury odwołuje się do całościowego obrazu świata, poprzez który przeciętny człowiek stara się dostosować do swojego otoczenia. Stąd powszechne przekonanie o wtórnym charakterze kultury ukraińskiej, ponieważ tożsamość ukraińska jest wyrazem przynależności do kolonizowanej społeczności. Jednak naszym zdaniem tak zwana adaptacyjność nie może być unikalną cechą małorusizmu, ponieważ każda kultura jest sposobem przystosowania się jednostki do niekorzystnych warunków życia lub agresywnego środowiska. Bardziej prawdopodobne jest, że małorosyjskość jest odzwierciedleniem wewnętrznego konfliktu. Wynika on z rozbieżności między potrzebą swobodnej ekspresji, transcendencji i samoaktualizacji a dominującymi sposobami

postrzegania świata i rozumienia życia. W przeciwieństwie do ich skłonności, aspiracji i pragnień, są one oferowane jednostce jako obiektywny aspekt jej istnienia.

W ten sposób małorosyjski gestalt ukraińskiej tożsamości oddaje specyficzne postrzeganie przez Ukraińców własnych cech narodowych, kształtowanie postaw wobec samych siebie poprzez stereotypy, uprzedzenia i przesądy kultury dominującej, które czynią z nosiciela ukraińskiej tożsamości przedstawiciela kolonizowanej społeczności. Małorosyjskość nie należy do form historycznie zmiennych; historycznie zmienne były jedynie formy dominacji politycznej na Ukrainie. Wśród nich można wymienić następujące:

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na tożsamość konfesyjną, która pojawiła się w kontekście wprowadzenia chrześcijaństwa na wzór konstantynopolski na terytorium Rusi Kijowskiej. Kolonialna wizja Ukrainy początkowo opierała się na integracji ukraińskiej tożsamości z prawosławną tożsamością w stylu włodzimiersko-suzdalskim. Próby podporządkowania społeczności ukraińskiej wymogom konfesyjnej wizji monokulturowej wiążą się z pierwszą falą ekspansji kolonialnej za rządów Andrzeja Bogolubskiego – złupieniem Kijowa, masową kradzieżą relikwii kulturowych i religijnych w 1168 roku. Stereotypowa wizja, która jest potwierdzana przez tożsamość konfesyjną, zakłada, że historia wspólnot religijnych Włodzimierza i Suzdalu, a później Moskwy, ma swoje korzenie nie w otwartej przemocy skierowanej przeciwko różnorodności form politycznych na północnym wschodzie Niziny Wschodnioeuropejskiej, ale w opowieściach o kijowskim pochodzeniu włodzimiersko-suzdalskiej, a później moskiewskiej gałęzi chrześcijaństwa typu konstantynopolskiego.

Z przykrością należy stwierdzić, że rozumienie ukraińskiej tożsamości jest zdominowane przez kontekst synonimii pojęć „państwo” i „kraj”. Ich rozróżnienie jest ważnym elementem historii Europy. Na przykład, rozróżniając te pojęcia, zrozumiałe jest stwierdzenie, że III Republika, a nie Francja, została pokonana w II wojnie światowej. Francuzi kontynuowali opór, choć niektórzy przeszli na kolaborację. Rozróżnienie to jest szczególnie ważne dla zrozumienia tożsamości ukraińskiej, ponieważ dopiero wraz z ustanowieniem nazwy Ukraina konkretna tożsamość zyskała swój pełny wyraz. Jest tu jedna charakterystyczna cecha. Kijów był centrum konglomeratu narodów. Stosunki między niektórymi z nich były pełne ostrej konfrontacji, ale wszystkie różnice zostały odsunięte na bok, gdy cechy ukraińskiej tożsamości stały się bardziej wyraźne. Paradoksalne czynniki ukraińskiej tożsamości wynikają z faktu, że ukraińska pamięć ludowa nigdy nie była osiadła ani przykuta do konkretnego krajobrazu. Nigdy nawet nie została etnicznie spersonifikowana, ponieważ książęta epoki kijowskiej, którzy są wymieniani w podręcznikach historii pod słowiańskimi imionami, rozmawiali w swoich pokojach w języku polowieckim swoich żon,

mieli szwedzkie imiona, które są zaskakujące dla współczesnego ucha, takie jak Ingvar, Helg, Helga, Svendislav, słuchali kazań w języku bułgarskim itp. Dlatego pamięć historyczna wytworzona przez tę tożsamość jest nomadyczna. Ukraińska pamięć jest nomadyczna. Nie ograniczają jej mury miejskie. Być może dlatego zawsze trudno było zbudować państwo ukraińskie.

Budowa państwa ukraińskiego zawsze była wielkim przedsięwzięciem, ale projekt ukraińskiej państwowości łatwo przekształcił się w coś osobistego. Jak bardzo osobiste preferencje zaszkodziły próbom budowy państwa. Przypomnijmy dobrze znane przykłady tego, jak ambicje hetmana Zenobiego Chmielnickiego przyczyniły się do Ruiny, jak heroizm tragicznych wysiłków wielkich hetmanów Sahajdacznego, Wyhowskiego i Mazepy pomógł zachować ideę ukraińskiej państwowości w najbardziej niesprzyjających specyficznych warunkach historycznych lub jak fascynujące okoliczności biograficzne w życiu Kiriłła Razumowskiego lub Mychajła Hruszewskiego przekształciły się w uosobienie ukraińskiej państwowości. Podsumowując, ukraińska tożsamość zawsze była związana z krajem i nieobciążona przez państwo. Państwo na Ukrainie zawsze było określane przez specyficzne warunki historyczne i okoliczności biograficzne. Dlatego istnieje wiele przykładów tożsamości narodowej jako ucieleśnienia indywidualnej sprawy, ale tylko jeden narodowy projekt wspólnej sprawy – walka Stepana Bendera o niepodległe państwo na Ukrainie.

Sposoby, w jakie narodowe podstawy ukraińskiej tożsamości ulegają dewaluacji, nie są tak różne, jak mogłoby się początkowo wydawać. Klasyczny antyukraiński akcent skupia się na okolicznościach biograficznych. Rzekomo ukraińska tożsamość, a tym bardziej walka o jej narodowe fundamenty, jest ucieleśnieniem osobistych planów, projektów i działań jednostek, które zjednoczyła idea walki z kimś i przeciwko czemuś. Jest to obraz z natury negatywny. Jest pełen irracjonalnych opowieści o bohaterstwie, zdradzie i natchnionej walce. Fałszywość jego pochodzenia to jedno. Opiera się na zaprzeczeniu zdolności nosicieli ukraińskiej tożsamości do rozwiązania wspólnego problemu, czyli politycznego budowania życia narodu. Przedstawiciele tego nurtu próbują przedstawić ukraiński nacjonalizm jako coś całkowicie chłopskiego i niewykształconego. Jest to rodzaj szkodliwej manifestacji ludzi o uszkodzonym ego. Tak więc klasyczny antyukraiński nacisk na narodowe podstawy ukraińskiej tożsamości koncentruje się na aspekcie indywidualistycznym.

Odniesienie do przykładów małorusizmu w kulturze kolonialnej. Pierwszą falę małorusizmu w kulturze imperialnej przyniosły tak zwane małorosyjskie opowiadania Mikołaja Gogola, Iwana Kotlarewskiego, Hryhorija Kwitki-Osnowjanenki i opera Mykoły Łysenki Natałka Połtawska. Gogola można go nazwać twórcą tragedii małorusizmu, a nie postacią tragiczną. Poświęcił całą swoją twórczą inspirację, aby ubrać się w szaty

prawosławnej ortodoksji i umieścić swoich bohaterów na prokrustowym łożu biurokracji imperium Holstein-Romanow-Gottorp (znanego jako Imperium Rosyjskie). Dlatego ten pierwszy wątek małoruski w kulturze ukraińskiej będziemy nazywać małorusizmem kroju gogolowskiego. Jego charakterystycznymi cechami są trawestacyjna komedia, groteskowe motywy, epicka prezentacja i ścisły binarny model tożsamości genderowej.

Stereotypowy obraz gogolowskiego Małorosjanina w masowej radzieckiej świadomości to przebiegły, względnie zamożny chłop w średnim wieku z cechami samotnika i skłonnością do refleksji. Jego antypodą jest kozak, sprytny wojownik. Pomiędzy nimi znajduje się nieżonaty, szczupły, rzutki pisarz. Reprezentuje on człowieka, który został odcięty od mas przez edukację i pozostał na najniższych szczeblach imperialnej hierarchii biurokratycznej. Te trzy obrazy odzwierciedlają trzy warstwy małorusizmu: chłopstwo, kozactwo i najniższą warstwę biurokracji.

Gogolowskie obrazy maloruskie są niezwykle plastyczne. Nie ma między nimi hierarchicznych relacji. Mężczyzn łączą poziome więzi, prawdziwe lub wyimaginowane. Dlatego życie społeczne wspólnoty małorosyjskiej charakteryzuje się rywalizacją interesów i łączy je wspólność ingerencji. Kobiety są obiektem takiej ingerencji. Jednak każda kobieta może być postrzegana jako uprzedmiotowienie męskiej zmysłowości, która nie znajduje możliwości realizacji w realnym życiu. Dlatego, jak już wspomniano, charakterystyczną cechą małorusizmu Gogola jest trzon genderowy. Prawdopodobnie ścisły binarny model płci, który obowiązywał w twórczości, propagandzie i życiu politycznym, był wynikiem tłumionej homoseksualności Mikołaja Gogola, której towarzyszył lęk przed kobietami i silna więź z matką. Małorosyjscy bohaterowie Gogola są więc swoistymi przykładami utajonej homoseksualności jednego z ich demiurgów.

Kobiety są absolutnym przeciwieństwem małorusów-mężczyzn. Nie są małorosjankami, ale reprezentują ukraińskie społeczeństwo. Można powiedzieć, że w przeciwieństwie do mężczyzn, kobiety są Ukrainkami. Są namiętne, czarnookie i śpiewające. W warkoczach noszą wstążki w kolorach ukraińskiej flagi radzieckiej. Wzorcowym przykładem takiej Ukrainki była Natalka Połtawska.

Antyukraińska orgia „Połtawy" i rozwój seryjnego dyskursu mitologii banderowskiej. W tym miejscu możemy mieć tylko nadzieję, że specjaliści od pamięci historycznej, jeśli w ogóle będą mogli istnieć, nie będą zajmować się retransmisją, nawet jeśli krytyczną, antyukraińskiej mitologii, ale oczyszczaniem ukraińskiej tożsamości z mitów[16]. Kluczowe dla przeciwstawienia się klasycznemu antyukraińskiemu naciskowi jest

[16] Olena Polishschuk, „Mitopoesis i mitologizacja jako fenomeny współczesnej kultury", w: *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, Wojciech Charchalis i Bogdan Trocha (Zielona Góra: Uniwersytet Zielogórski, 2015), 33-42.

uświadomienie sobie, że kwestia ukraińskiej tożsamości nie była osobistą sprawą poszczególnych postaci. Nie oznacza to jednak, że poszczególne postacie nie stały się ucieleśnieniem tego, co dziś kojarzy się z Ukrainą.

Problem panteonu narodowego. W związku z tym najprawdopodobniej stworzenie narodowego Panteonu Ukrainy, który jest podstawą pamięci narodowej, jest ważne dla zakończenia niekończącej się reprodukcji akcentów, które organicznie przekształcają się w antyukraińską orgię. Na drodze do ukraińskiego Panteonu stoi kolonialna wizja ukraińskiej tożsamości. Nieodłączną cechą kolonialnej reprezentacji jest pojęcie mononarodowego, monoetnicznego, monokulturowego kraju lub państwa i pokrewnych koncepcji. Jednym z powodów jest to, że zapotrzebowanie na te koncepcje odzwierciedla brak postkolonialnej ontologii politycznej.

Na terenach radzieckiej Ukrainy jawna przemoc była prowadzona pod sztandarem „ukraińskiego burżuazyjnego nacjonalizmu". Była ona skierowana przez najwyższe władze przeciwko wszelkim próbom Ukraińców wyjścia poza etnograficzną i kulturową obecność wyznaczoną przez władze na kolorowej mapie sowieckiego panowania. Ponieważ kraj sowietów opierał się na hierarchii, praktyki przemocy były rozłożone hierarchicznie. Prawa do ukrytego przymusu lub hegemonii przysługiwały kierownictwu średniego szczebla partii i administracji gospodarczej. Wspierali ich pracownicy pierwszej linii, kadra inżynieryjno-techniczna oraz szefowie przedsiębiorstw rolnych i kołchozów. Hegemonia polegała na stosowaniu norm nadzoru społecznego na poziomie życia codziennego. Różnym środkom wpływu i dyskryminacji służyły liczne sądy koleżeńskie, zebrania partyjne i inne itp.

Pseudonaukowe refleksje na temat politycznej ontologii ukraińskiej tożsamości. Na przykład następujące pytania:

Czy Ukraina jest krajem monokulturowym czy wielokulturowym?

W jakim stopniu Ukraina jest państwem jednonarodowym?

Czy Ukraina należy do państw/krajów monoetnicznych pod względem struktury ludności?

Czy możliwe jest porzucenie dziedzictwa kulturowego epoki radzieckiej?

Czy język rosyjski ma szczególne znaczenie dla Ukraińców? itp. – odzwierciedlają działalność ukraińskiej antykultury w sferze społecznej, medialnej, politycznej, kulturalnej, naukowej i edukacyjnej.

Pseudonaukowa refleksja deformuje postkolonialną wizję ukraińskiej tożsamości, a ponadto umacnia fundamenty kolonialnej wizji Ukrainy. Natomiast refleksja nad ukraińską tożsamością powinna była mieć na celu zbudowanie postkolonialnej ontologii politycznej. Powinna była najpierw zidentyfikować sposoby przekazywania kolonialnej wizji Ukrainy i

zaproponować wizję korzyści płynących z różnorodności wartości ukraińskiej tożsamości. Dlatego też przy opracowywaniu hipotezy niniejszego studium przyjęto następujące założenie: kolonialna wizja Ukrainy opiera się na małorosyjskim gestalcie ukraińskiej tożsamości.

Wśród godnych uwagi cech, które mają decydujący wpływ na postrzeganie narodowych podstaw ukraińskiej tożsamości, chcielibyśmy zwrócić uwagę na identyfikację kategorii „monoetniczny" i „jednonarodowy". Wśród innych godnych uwagi cech zauważamy, że stwierdzenie o jednonarodowym składzie państwa opiera się na argumentach statystycznych. Na przykład, stwierdzenie „Japonia jest krajem/państwem mono/jednonarodowym/mono-etnicznym" opiera się na szeregu liczb od „około 90 procent" do „99,7 procent" populacji to Japończycy, które generalnie odpowiadają danym dotyczącym grup etnicznych w Japonii w stosunku do całkowitej populacji kraju, zgodnie z World Fact Book: „Japończycy 97,5 procent, Chińczycy 0,6 procent, Wietnamczycy 0,4 procent, Koreańczycy (przybyli z Korei Południowej) 0,3 procent, pozostałe 1,2 procent to Filipińczycy, Brazylijczycy, Nepalczycy, Indonezyjczycy, Amerykanie i Tajwańczycy"[17]. Trywialna interpretacja tego stwierdzenia oznacza, że 97,5% japońskiej populacji uważa się za Japończyków.

Jednak statystyczna wiarygodność takiego stwierdzenia nie przybliża nas do zrozumienia wyjątkowości japońskiej tożsamości, jej postrzegania przez świat, specyfiki formowania się narodu japońskiego, zachowania różnorodności etnicznej Japonii, niuansów problemu Japończyków mieszkających za granicą i Japończyków w Japonii. Tak więc statystyczna ważność stwierdzeń takich jak „Japonia jest krajem/państwem jednonarodowym" (i) pozwala na trywialną interpretację identyczności tożsamości etnicznych i narodowych, (ii) przyczynia się do rozwoju stereotypowego spojrzenia na kraj/państwo oraz (iii) manipuluje jakościowymi cechami zjawisk społecznych. Naiwny entuzjazm i bezkrytyczne postrzeganie wiarygodności statystycznej doprowadziły do braku uwagi dla problemów badania mitu monoetnicznej Japonii, który regularnie pojawia się w badaniach naukowych. Na przykład

[17] „Ethnic groups. Japan", *The World Factbook*, dostęp 30.04.2024, https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/ethnic-groups.

prace Stephena Murphy-Shigematsu, Toma Parmore'a Gilla, Keiko Yamanaki, Andy'ego Kirkpatricka i Anthony'ego J. Liddicoata, Tanabe Shunsuke i innych[18]. Jednocześnie mitologia japońskiej mono/jedno...-narodowości/mono-etniczności jest obecna w studiach etnopolitycznych, społeczno-politycznych oraz w szerszym polu badań nad cywilizacyjnymi przemianami teraźniejszości itp.

Zainteresowanie użytkowników z Ukrainy tematami mononarodowości, monoetniczności ewoluowało od prawie całkowitego braku bezpośrednich odniesień do koncepcji mononarodowości w badaniach naukowych na początku XXI wieku do wielokrotnego wzrostu po 2014 roku, co jest oczywiście spowodowane wybuchem Wielkiej Wojny Moskiewskiej z Ukrainą.

Okazjonalnie toczą się ożywione dyskusje na temat składu etnicznego ludności Ukrainy, oparte na argumentach zaczerpniętych ze spisu powszechnego. Temat małorusizmu w kontekście monoetniczności pojawił się również w dyskusjach podczas Wielkiej Wojny Moskiewskiej przeciwko Ukrainie, która rozpoczęła się w 2014 roku. Na przykład w 2022 roku temat małorusizmu został poruszony w skandalu wywołanym wypowiedzią Arestowycza o niezgodności „małej kultury" z wielką i wielokulturową Ukrainą, gdzie wielokulturowość przeciwstawia się monoetniczności. Naszym zdaniem wypowiedzi Arestowycza odzwierciedlały jego ambicje bycia postrzeganym jako intelektualista. Ambicje te były szczególnie ostre na tle jego popularności w programach znanego ukraińskiego blogera i osoby publicznej Marka Fejgina, a także przy pomocy Andrija Jermaka. Należy zauważyć, że publiczność nie wykazała zainteresowania wypowiedziami Arestowicza, chociaż żaden z krytyków jego stanowiska nie wyjaśnił, że naród i kultura nie są wielkościami mierzalnymi, ale odzwierciedlają wyjątkowość światopoglądu i rozumienia życia.

I oczywiście dla pana Arestowicza, który nie odszedł od maltuzjańskich poglądów wczesnej epoki przemysłowej w swoich poglądach na kulturę, chociaż najwyraźniej nie podjął żadnego wysiłku, aby zrozumieć swoją pozycję głębiej niż własne geopolityczne wyobrażenia o Ukrainie między małymi Węgrami a Wielką Rosją. Podobnie dla Arestowicza, który jest konsumentem rosyjskiego produktu intelektualnego, kwestia tożsamości jest kwestią klasyfikacji kategorii statystycznych w spisie powszechnym. Natomiast pytanie, po

[18] Stephen Murphy-Shigematsu, „Multiethnic Japan and the monoethnic myth", Melus 18.4 (1993), 63-80.; Stephen Murphy-Shigematsu, „Identities of multiethnic people in Japan", w: *Japan and global migration: Foreign workers and the advent of a multicultural society* (London: Routledge, 2000), 196-216; Stephen Murphy-Shigematsu, „Cultural psychiatry and minority identities in Japan: A constructivist narrative approach to therapy", *Psychiatry* Vol. 63(4) (2000): 371-384. Stephen Murphy-Shigematsu, „Multiethnic lives and monoethnic myths: American-Japanese Amerasians in Japan", w: T*he sum of our parts: Mixed heritage Asian Americans* Teresa Williams-Leon, Cynthia L. Nakashima, Michael Omi (Philadelphia: Temple University Press, 2001) 207-216; John Lie, *Multiethnic Japan*, (Cambridge «MA»: Harvard university press, 2001), 248; Andy Kirkpatrick, Anthony J. Liddicoat, „Language education policy and practice in East and Southeast Asia", *Language Teaching* Vol. 50(2) (2017): 155-188; Shunsuke Tanabe, „Sociological studies on nationalism in Japan", *International Sociology* Vol. 36(2) (2001): 171-182.

co jest spis powszechny, jest dla niego zbyt skomplikowane. Tak samo skomplikowane, jak refleksja nad brakiem szacunku dla węgierskiej czy jakiejkolwiek innej kultury, która wydaje mu się niewielka w porównaniu z wymiarami bardziej odpowiednimi dla jego geopolitycznych fantazji. Ale pan Arestowicz nie jest samotny w swoich iluzjach o rozmiarach wielkiej kultury. Podobne stanowisko zajmuje każdy, kto ogranicza etniczność do kwestii tożsamości etnicznej. A im więcej dyskutujemy o tożsamości etnicznej, tym szerszy staje się obszar niepewności i manipulacji politycznej i medialnej.

Początkowym pytaniem w definiowaniu tożsamości etnicznej jest „kim jestem?" lub „kim jesteśmy?". Kolejność tych pytań ma znaczenie. Ich kolejność określa, co jest preferowane – indywidualne czy zbiorowe postrzeganie tożsamości etnicznej? Czy nacisk kładziony jest na podobieństwa niezależne od indywidualnych cech, czy na to, co odróżnia jednostkę od jej rówieśników, na jej wyjątkowość? W ten sposób takie pytania i inne im podobne przyczyniają się do obiektywizacji tożsamości etnicznej. A tożsamość etniczna, zamiast być odzwierciedleniem indywidualnego postrzegania swojego pochodzenia, języka, przynależności religijnej lub grupowej, znajduje się w fałszywym wyborze między postrzeganiem jej podobieństwa i podobieństwa a indywidualnością. Pod tym względem tożsamość narodowa i obywatelska jednostki są najbardziej narażone.

Sytuacja ta jest dość podobna do radzieckiej inżynierii społecznej. Wiązało się to z podwójnym konturem tożsamości etnicznej w Kraju Sowietów. Z jednej strony obywatel tego kraju musiał być postrzegany jako należący do tak zwanej wspólnoty narodu radzieckiego, a z drugiej strony miał prawo do unikalnego samostanowienia o swoim pochodzeniu etnicznym. Na pierwszy rzut oka przynależność do narodu radzieckiego nie była interpretowana jako tożsamość etniczna. Jednak główne oznaki przynależności do narodu radzieckiego były etniczne. Sowiecka polityka pozwalała na manipulację. Nostalgia za kolumną narodowościową w dokumentach osobistych w Kraju Sowietów jest szeroko wykorzystywana przez niektóre podmioty medialne i chętnie konsumowana przez odbiorców, co pokazuje poprawność proponowanej interpretacji zniekształcenia tożsamości etnicznej i etniczności w społeczeństwie sowieckim i jego następcach.

W przeciwieństwie do manipulacyjnego ograniczania etniczności do pojęcia tożsamości etnicznej, tożsamość w kontekście eniczności jest definiowana przez pytania „Za kogo się uważasz?" i „Kim się czujesz w świecie?". Te same pytania co dziś: „Za jaką narodowość się uważasz?" czy „Do jakiej narodowości należysz?" postrzegane jako pytania o tożsamość etniczną są konsekwencją bezrefleksyjnego i krytycznego stosunku do sowieckiej inżynierii społecznej. Pytania dozwolone przez władze sowieckie nie miały nic wspólnego z naturalnym pragnieniem jednostki posiadania własnej tożsamości i racjonalnym

zrozumieniem, że tożsamość jest jednym z elementów etniczności. W Kraju Sowietów zachęcano ludzi do utożsamiania tego, co etniczne, z tym, co narodowe. Najlepszym tego dowodem jest kolumna narodowości w dokumentach identyfikacyjnych. Wśród obiektywnych informacji o danej osobie znajduje się jej imię, nazwisko, miejsce i data urodzenia, płeć, do których dodaje się formularz służący do samoidentyfikacji tożsamości etnicznej danej osoby. To właśnie ten formularz ujawnia wymuszony i manipulacyjny charakter sowieckiej administracji kolonialnej. Tak więc, wypełniając kolumnę narodowości, istniała możliwość przyznania się do swojego pochodzenia etnicznego, co przyczyniło się do stworzenia iluzji osobistego samookreślenia.

Uważamy, że ta kolumna harmonijnie uzupełniała sposoby rusyfikacji, z których mogli korzystać przedstawiciele nierosyjskich grup etnicznych. Dlatego też, zgodnie z sugestiami władz radzieckich, Żydzi, Białorusini, Ukraińcy, Grecy itp. z powodzeniem podążali ścieżką dołączenia do społeczności rosyjskiej. Ogólnie rzecz biorąc, możemy wskazać na następujące sposoby rusyfikacji, które były szeroko rozpowszechnione na sowieckich terenach:

rusyfikacja tożsamościowa poprzez rusyfikację imion i nazwisk oraz plebiscytowe wypełnianie rubryki narodowość

Wprowadzenie języka rosyjskiego jako środka komunikacji międzyetnicznej, kultura rosyjska jako rodzaj „kuli" dla skolonizowanych kultur, wykorzystanie wszystkiego, co rosyjskie, od lotniska Szeremietiewo po czasopismo *Literatura Zagraniczna*, jako sposobu interakcji ze światem, wspieranie wszystkiego, co rosyjskie, od kina po decyzje partyjne, przez politycznych, gospodarczych i ideologicznych satelitów Kraju Sowietów – można uzyskać dokładny obraz postsowieckiej polityki w dziedzinie stosunków międzyetnicznych. Polityka sowiecka w dziedzinie stosunków międzynarodowych miała na celu denacjonalizację jednostki. Ludzie radzieccy, których reprezentowała, zostali umieszczeni we wspólnotach, które nie były narodami. W historii ludzkości zawsze istniały narody, których świat nie postrzega jako narody, a także narody, które nie są narodami. Każdy taki przypadek jest nie tylko zbiegiem konkretnych okoliczności historycznych, ale także wynikiem celowych działań. zdecydowana większość czasu narody są nieobecne w realiach historycznej egzystencji ludzkości. Co więcej, przypadek narodu islamskiego we współczesnym świecie pokazuje, że pojęcie tożsamości narodowej nie zależy od tożsamości etnicznej, a tożsamość etniczna nie zależy od tożsamości narodowej. I wreszcie, istnieją narody, które nigdy nie walczyły o narodowe samostanowienie, ale raczej były wobec niego antagonistyczne. Na przykład Rosjanie. W tym kontekście małorusizm jest raczej określeniem tożsamości geoprzestrzennej niż etnicznej. Obecność tego pojęcia w dyskursach politycznych nie

wskazuje na grupę etniczną, ale raczej na istnienie mechanizmów obiektywizacji treści badań etnograficznych, które były, są i będą wspierane przez antagonistów zasady narodowego samostanowienia narodu z powodów religijnych lub politycznych. Głównym argumentem tego stanowiska jest ostrzeżenie, że konsekwentna realizacja zasady samostanowienia narodów prowadzi do chaosu w stosunkach międzynarodowych, do nienawiści międzyetnicznej i etnicznej. Nie ma wielu narodów, ale wiele imperiów, ponieważ to nie narody, ale imperia dążą do wzajemnego zniszczenia. W tej perspektywie małorusizm jest środkiem dewaluacji narodowych podstaw ukraińskiej tożsamości, stając się strukturalnym elementem świadomości geoprzestrzennej przynależności do imperialnej całości.

Jednak rozważając problem małorosyjskiego gestaltu ukraińskiej tożsamości, należy wziąć pod uwagę jeszcze jedną kwestię. Skodyfikowana interpretacja słowa „naród" definiuje naród poprzez wspólnotę etniczno-społeczną[19], a synonimy słowa „naród" włączają do jego rodziny semantycznej słowa „lud", „narodowość", „etniczność", „plemię", „kraj", „państwo"[20]. Warto zauważyć, że każde z nich, indywidualnie i w połączeniu, zakłada wzajemne powiązanie pochodzenia etnicznego i narodowości. Pogląd ten wzbogaca historiozoficzne rozważania na temat historycznych etapów formacji, wspólnego pochodzenia, języka, sposobu życia, które są oznaczone jednością terytorium, kultury, języka, wspólnego pochodzenia, nazwy własnej, charakterystycznych cech wyglądu i psychologicznego składu, są świadome swojej tożsamości i przejawiają narodową samoświadomość.

Tak więc tożsamość ukraińska charakteryzuje się wspólnymi cechami kultury, języka, zachowania, percepcji i stylu życia właściwego dla ludności określonego terytorium. Ukraińcy są nosicielami ukraińskiej tożsamości. Ukraińcy są świadomi swojej przynależności do Ukrainy, narodu i państwa ukraińskiego. Jednak taka wizja ukraińskiej tożsamości może i spełnia historiozoficzne uwarunkowania i statystyczne założenia, zaspokaja stereotypy, uprzedzenia, ale wymaga innego odbioru. Ukraina potrzebuje postkolonialnej optyki własnej tożsamości.

Ukraińska tożsamość w obliczu presji kolonialnej przeszłości. Z jednej strony, pozostaje ona włączona w transhistoryczny projekt nowej wspólnoty historycznej, narodu radzieckiego. Z drugiej strony, obecne władze Kremla i ich intelektualni słudzy przedstawiają ukraińską tożsamość jako część różnorodnej tożsamości narodu rosyjskiego, która jest zapożyczona z postsowieckiej stereotypowej wizji wspólnoty, społeczeństwa i kultury. I obie

[19] Нація — Тлумачення. *Горох*: веб-сайт, dostęp 30.04.2024, https://goroh.pp.ua/%D0%A2%D0%BB%D1%83%D0%BC%D0%B0%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F/%D0%BD%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%8F.

[20] Нація — Тлумачення. *Горох: веб-сайт*.

wersje kolonialnej wizji ukraińskiej tożsamości mają związek z macierzyńską tożsamością warstwy kulturowej wykorzystywanej przez przedstawicieli wykształconej klasy wojskowo-biurokratycznego aparatu imperium Holstein-Romanow-Gottorp (znanego jako Imperium Rosyjskie).

Interpretacja małorusizmu jako punktu widzenia kolonialnej optyki ukraińskiej tożsamości jest jednym z najważniejszych zagadnień ukraińskiej humanistyki. Po wybuchu wojny moskiewskiej w 2014 roku, prowadzonej przez władze Kremla przeciwko Ukrainie przy wsparciu ludności rosyjskiej, temat małorusizmu został szeroko rozpropagowany w dyskursie publicznym w mediach społecznościowych.

Lista nazwisk mówców, którzy zwiększyli kapitał kulturowy swojej rozpoznawalności jako patriotów, naukowców, badaczy i ekspertów, wykorzystując ten temat, będzie dość reprezentatywna, ale nie będzie produktywna pod względem zrozumienia kwestii małorosyjskiej. Analiza takich dyskursów pozwoli nam jedynie usystematyzować sposoby wykorzystania tematu małorosyjskiego w rozwoju figur retorycznych. Ponadto, przy całej swojej różnorodności, są one zasilane wynikami znakomitej analizy małorusizmu przeprowadzonej przez Jewhena Małaniuka.

Podsumowanie

Oba pojęcia, tożsamość i gestalt, wskazują na momenty niepewności i odwołują się do takich pojęć jak dusza, mentalność, duchowość, idea narodowa i odnoszą się do rzeczy, które są nie tylko trudne do ogarnięcia, ale także do zrozumienia.

Pojęcie tożsamości stało się powszechnie używane, stając się wspólnym miejscem kontekstów historycznych, kulturowych, społecznych, politycznych, ekonomicznych, etnograficznych itp. Taka plastyczność użycia pojęcia początkowo wiąże się z jego semantyczną niejasnością. Przykładami takich semantycznie niejasnych konstrukcji są różnorodne atrybuty tożsamości: tożsamość społeczno-kulturowa, etniczno-kulturowa, wielokulturowa, multikulturowa, narodowo-kulturowa, etniczno-narodowa itp. Sytuację tę można wyjaśnić, jeśli założymy, że elementy oznaczone pojęciem tożsamości łączy emocjonalny związek oznaczony pojęciem wspólnoty wyobrażonej (erę jej badań otworzyła praca Benedicta Andersena „Wspólnoty wyobrażone”). Ukraińska tożsamość odnosi się zatem do identyfikacji emocjonalnego związku jednostki z hybrydowymi atrybutami tożsamości.

Tożsamość odzwierciedla różnorodność komunikacyjnych i emocjonalnych powiązań w uniwersum genealogicznym. Podążając za fenomenologicznym projektem wiedzy społecznej i humanitarnej Alfreda Schütza, powinniśmy zdefiniować ten uniwersum jako świat społeczno-kulturowy. Z kolei przynależność do społeczno-kulturowego świata Ukrainy

można interpretować jako ukraińską tożsamość. Powyższa recepcja otwiera sposoby jej interpretacji poprzez komunikacyjne połączenie w relacjach „Ukraina – świat turkijski", „Ukraina – Węgry", „Ukraina – Polska", a także Ukraina przez pryzmat opozycji „Ukraina – Małorosja". Dlatego musimy uznać wieloaspektowość ukraińskiej tożsamości.

Niniejsze opracowanie nie zawiera refleksji na temat ukraińsko-polskich stosunków kulturalnych, politycznych, gospodarczych i społecznych. Co więcej, na wstępie należy zauważyć, że ten aspekt ukraińsko-polskiej wspólności jest decydujący, uniwersalny, a jego wartość dla ukraińskiego narodu i państwa jest kluczowa. To właśnie dzięki świadomości ukraińsko-polskiej wspólności, wraz z jej tragediami, otwiera się droga postkolonialnego rozwoju Ukrainy.

W tej różnorodności jeden element zwraca na siebie uwagę. Pochodzi on z imperium Holstein-Romanow-Gottorp (znanego jako Imperium Rosyjskie). Jego binarna podstawa podwaja ukraińską tożsamość i fragmentuje ją od wewnątrz. To właśnie ta imperialna wizja Ukrainy jest zbędna, ponieważ jednocześnie zawiera afirmację i negację Ukrainy: „Ukraina to Ukraina" i „Ukraina to Mała Rosja, a Mała Rosja to Ukraina". Ze wszystkimi konsekwencjami: jesteśmy jednym narodem, ale wy jesteście inni, nie jesteśmy wami, nie jesteśmy wami. Dlatego można powiedzieć, że nielogiczność takiego postrzegania Ukrainy i jego konsekwencje zainspirowały niniejsze badania nad małorosyjskim gestaltem ukraińskiej tożsamości.

Koncepcja gestaltu zyskała popularność ze względu na zapotrzebowanie na prostą, zrozumiałą wiedzę na temat reakcji behawioralnych zwierząt, na porady dotyczące przezwyciężania traumatycznych doświadczeń z przeszłości oraz na uzyskanie harmonii z samym sobą i otaczającym nas światem. Powstanie psychologii i terapii Gestalt było między innymi odpowiedzią na te różnorodne potrzeby. W traumatycznych warunkach pandemii CVID-19 i wojny zapotrzebowanie na wiedzę związaną z przetwarzaniem traumatycznych doświadczeń stale rosło. Informacje dostarczone przez Google Trends na temat wyszukiwanego hasła „gestalt" od 2004 roku pokazują stały wzrost zainteresowania internautów na Ukrainie od lipca do sierpnia 2013 roku. Można zatem argumentować, że ukraińskie społeczeństwo znajduje się w ciągłym stanie traumy od lata 2013 roku.

Porównawcze wyszukiwanie terminów „gestalt" i „małorusizm" pokazuje, że zainteresowanie internautów na Ukrainie każdym z tych terminów pokazuje, że popularność obu terminów w okresie od 2004 roku miała równoległą dynamikę w grudniu – listopadzie 2007 roku. Po tym krótkim okresie pojęcie „małorusizm" pozostawało praktycznie niewidoczne. Być może to szczególne postrzeganie małorusizmu można wyjaśnić faktem, że od samego początku małorusizm był tworzony w celu zaspokojenia potrzeb kulturalnych

wykształconej warstwy imperium Holstein-Romanow-Gottorp (znanego jako Imperium Rosyjskie). Warstwa ta składała się z przedstawicieli duchowieństwa, drobnej arystokracji (niczym nie przypominała polskiej i litewskiej szlachty, ustępowała przedstawicielom ukraińskiej kozackiej starszyzny, ponieważ nigdy nie była klasą polityczną, a ponadto zawierała znaczną liczbę elementów zdenacjonalizowanych oraz apostatów, tj. osób, które porzuciły swoje preferencje religijne na rzecz kariery w hierarchii biurokratycznej lub w ogóle ich nie posiadały).

Ukraińska elita społeczna, przy braku elity rządzącej, zawsze miała jasne wytyczne społeczne przez cały okres istnienia imperium i jego symbolicznej odbudowy w erze radzieckiej, i zawsze postrzegała kulturę ukraińską jako kulturę swoich korzeni i narodu, z którym była związana, pomimo potrzeby zamanifestowania swojego związku z imperialną hierarchią społeczną. Tak więc postrzeganie ukraińskiej tożsamości odbywa się w ramach binarnego modelu ukraińsko-małoruskiego.

Tak więc małorusizm jest gestaltem ukraińskiej tożsamości, co oznacza, że odzwierciedla kolonialne doświadczenie postrzegania świata i rozumienia życia, ale nie należy do podstawowych składników ukraińskiej tożsamości. Odzwierciedla uniwersalną binarną naturę kultury znanej jako rosyjska. Dlatego dla jaśniejszego i bardziej precyzyjnego zrozumienia tego zjawiska lepszym rozwiązaniem jest zdefiniowanie go jako zjawiska maloruskości w kontekście niepewności i amorficznego charakteru atrybutywnego pojęcia rosyjskości.

Przypisywane Ukraińcom elementy małorosyjskie są projekcją wrodzonego poczucia niższości własnej projekcji kulturowej i oddalenia przedstawicieli warstw wykształconych Imperium Holsztyńsko-Romanowów-Gottorp (jest znane jako Rosyjskie).

LITERATURE AND REFERENCES

1. Алексієвич, Світлана. „‘Красной’ империи нет, а ‘красный’ человек остался: Нобелевская мемориальная лекция”, опубл. 10.12.2015, dostęp 30.04.2024, https://culture.pl/ru/article/krasnoy-imperii-net-a-krasnyy-chelovek-ostalsya-nobelevskaya-lekciya-svetlany-aleksievich.
2. Барабаш, Юрій Якович , „Малоросійство”, w: Енциклопедія сучасної України, dostęp 30.04.2024, https://esu.com.ua/article-63163.
3. Грабовський, Сергій. „Феномен малоросійства (Ще раз про ‘ворогів’ української незалежності)”, День 87 (2014), dostęp 30.04.2024, https://day.kyiv.ua/article/podrobytsi/fenomen-malorosiystva.

4. Костенко, Ліна. „Гуманітарна аура нації або дефект головного дзеркала”, Наукові записки НаУКМА. Філологія 17 (1999): 8, dostęp 30.04.2024, https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstreams/43036277-9461-4d24-b6a3-db7feb0cea18/download.
5. Мала енциклопедія етнодержавознавства, Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, упоряд. Ю. І. Римаренко [та ін.] (Київ: Генеза, Довіра, 1996), 702.
6. „Малоросійство: тема номеру”, Український тиждень, 9-15 жовт (40) (2015): 16-31, dostęp 30.04.2024, https://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi_tyzhden/2015_N40_412_Nam_naviazuiut_tsei_kolir.pdf.
7. Маланюк, Євге́н. „Малоросійство”, Zbruc, 2 лип. 2019, dostęp 30.04.2024, https://zbruc.eu/node/90477.
8. Нація — Тлумачення. Горох: веб-сайт, dostęp 30.04.2024, https://goroh.pp.ua/%D0%A2%D0%BB%D1%83%D0%BC%D0%B0%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F%D0%BD%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%8F.
9. Рафальський О. О., Калакура Я. С., Коцур В. П., Юрій М. Ф. „Малоросійство та москофільство: українська людина пограниччя” w: Антропологічний код української культури і цівілізації: в 2 кн., Кн. 2 (Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020), 42–61.
10. Рафальський, О. (керівник), Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність, авт. кол.: О. Калакура, М. Юрій. Київ: ІПіЕнД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2022.
11. Савенко,Анатолий Иванович. Украинцы или Малороссы? (Национальное самоопределение населения Южной России) (Ростов на Дону: 1919).
12. Трубецькой, Микола Сергійович. „К украинской проблеме” w: Проблемы русской мысли, Кн. 5 (Париж: 1927).
13. Шурхало, Дмитро. „720-річчя Малоросії: як виникла, переїхала і набула нового змісту”, опубл. 29.12.2023, dostęp 30.04.2024, https://www.radiosvoboda.org/a/malorosiya-720-richchya-yak-vynykla-pereyikhala-i-nabula-novoho-zmistu/32752646.html.
14. „Ethnic groups. Japan”, The World Factbook, dostęp 30.04.2024, https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/ethnic-groups.
15. Kirkpatrick, Andy, Liddicoat, Anthony J. „Language education policy and practice in East and Southeast Asia”, Language Teaching Vol. 50(2) (2017).

16. Lie, John. Multiethnic Japan, (Cambridge «MA»: Harvard University Press, 2001).
17. Murphy-Shigematsu, Stephen. „Multiethnic Japan and the monoethnic myth", Melus 18.4 (1993).
18. Murphy-Shigematsu, Stephen. „Identities of multiethnic people in Japan", w: Japan and global migration: Foreign workers and the advent of a multicultural society (London: Routledge, 2000).
19. Murphy-Shigematsu, Stephen. „Cultural psychiatry and minority identities in Japan: A constructivist narrative approach to therapy", Psychiatry Vol. 63(4) (2000).
20. Murphy-Shigematsu, Stephen. „Multiethnic lives and monoethnic myths: American-Japanese Amerasians in Japan", w: Teresa Williams-Leon, Cynthia L. Nakashima, Michael Omi. The sum of our parts: Mixed heritage Asian Americans (Philadelphia: Temple University Press, 2001).
21. Polishschuk, Olena. „Mitopoesis i mitologizacja jako fenomeny współczesnej kultury", w: Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej, Wojciech Charchalis i Bogdan Trocha (Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2015).
22. Tanabe, Shunsuke , „Sociological studies on nationalism in Japan", International Sociology Vol. 36(2) (2001).

Tłumaczenie z języka ukraińskiego: Eugen Gorb.

Słowa kluczowe: małorosyjskość, ukraińska tożsamość, imperializm, kolonializm, stereotypy, postkolonializm, kultura, tożsamość narodowa, propaganda, polityka.

STRESZCZENIE:

Artykuł omawia imperialną ekspansję i kulturową inwazję Rosji, koncentrując się na koncepcji małorosyjskiego gestaltu jako narzędzia kolonialnego kształtowania ukraińskiej tożsamości. Podkreślono, że małorosyjskość, reprezentujące tradycyjne i ograniczające wizje kultury ukraińskiej, odzwierciedla imperialne aspiracje i wspiera propagandę rosyjską. Zawężona wizja Ukrainy jako wiejskiej krainy, kształtowana stereotypami, zagraża politycznej ciągłości jej tożsamości. Autor wskazuje na złożoność ukraińskiego dziedzictwa kulturowego oraz różnorodność wpływów zewnętrznych, w tym relacji z Polską i Węgrami. Artykuł również bada instrumentalizację małorosyjskości w polityce i mediach, postulując potrzebę krytycznego podejścia do reprezentacji tożsamości ukraińskiej i konieczność redefinicji jej wartości w kontekście postkolonialnym. Wskazano na potrzebę odrzucenia

kolonialnych narracji i dążenie do stworzenia spójnej ukraińskiej tożsamości, co jest kluczowe dla przyszłości kulturowej i politycznej Ukrainy.

Sergii Rudenko
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)
ORCID: 0000-0001-9069-0989
Nataliia Yaramolitska
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)

V. АНАЛІЗ НАУКОВОГО ЕВОЛЮЦІЙНОГО РОЗВИТКУ ПУБЛІКАЦІЙ «ВІСНИКА КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ»: ДОСЛІДНИЦЬКИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ СОРОКАРІЧНОГО ШЛЯХУ ДОСЛІДЖЕНЬ (1958-2000 PP.) / ANALIZA EWOLUCYJNEGO ROZWOJU NAUKOWEGO PUBLIKACJI „WIESTNIKA KIJOWSKIEGO UNIWERSYTETU”: PODEJŚCIE BADAWCZE DO BADANIA CZTERDZIESTOLETNIEJ ŚCIEŻKI BADAWCZEJ (1958-2000)

1. Introduction

Сучасне суспільство не може функціонувати та розвиватись без науки та наукових досліджень. В наш час наукові публікації стали невід’ємною частиною академічної діяльності вищих навчальних закладів, адже в них науковці викладають свої наукові дослідження, які мають важливе значення для формування та розвитку у навчальних закладах наукових шкіл. Тому залишаються актуальними загальнодержавна увага до розуміння важливості та необхідності розвитку наукової та інноваційної діяльності, управління ними, як пріоритетними напрямами суспільного прогресу[1] [1]. Сучасне суспільство має значні переваги – це Інтернет, який дає можливість доступу майже до будь-якої публікації. Статті, опубліковані в спеціалізованих журналах стають найважливішим засобом наукового спілкування[2] [2]. Цей процес доступності до будь-яких статей спростився за допомогою переходу від друкованих журналів до електронних версій. Тому більшість науковців, які проводять дослідження, обирають

[1] Жук Л.В. Наукові дослідження у вищих навчальних закладах: сутність, значення та перспективи. Available online: http://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2018/mar/9672/ilovepdfcom-146-153.pdf (accessed on 30 May 2021).
[2] Ziman, J. The Force of Knowledge: The Scientific Dimension of Society; Cambridge University Press: London, UK, 1976. – 374 c. [Google Scholar].

більш простіший спосіб – звернення до Google та Google Scholar (які є у відкритому доступі), щоб знайти наукові новини, які відповідають їхнім інтересам, ніж шукати їх в каталозі бібліотеки або базі даних на основі підписки[3] [3]. Однак, історія публікацій журналів і самі статті, які були видані в XX ст. певний час залишалась для науковців недосяжними. Тому, історія наукових публікацій, у цей проміжок часу, потребує більш детального дослідження.

Слід зазначити, що академічне дослідження статті зародилось ще в 1665 році. Перших дослідників мотивувала самореалізація, в яких надавалась перевага задіянню комерційних інтересів. Навіть у XIX ст. не існувала потреба в швидкій публікації. Виникнення синдрому публікації з'явилось відносно недавно[4] [10]. Вчені різних країн досліджують історію виникнення відкритого доступу до літератури. Слід зазначити, що одним з перших хто почав вивчати тему відкритості доступу літератури був Charles W. Bailey Jr., який виклав свої дослідження в праці «Open Access Bibliography: Liberating Scholarly Literature with E-Prints and Open Access Journals, published in 2005 by» [4], де було представлено більш ніж 1300 ресурсів, які стосувались відкритого доступу, включаючи дослідження рецензованих журналів з 1999 до 2004 рр., кожен з яких було розділено автором по категоріям, відповідно до визначеної Будапештської ініціативи відкритого доступу [5]. Статті у відкритому доступі є доступними, адже для ознайомлення з ними не потрібно використовувати кошти для їхнього придбання [8]. Електронні видання значно спрощують дослідження науковців, оскільки кожен автор має можливість знайти потрібну для себе інформація, не говорячи вже про журнали з високим імпакт-фактором, які можуть бути переважним джерелом для вивчення та цитування[5][9].

З кожним роком у геометричній прогресії в світі зростає кількість доступної інформації, відповідно ранжування знань, їх надійність, стають все більш важливими. Тому наукове співтовариство все частіше надає великого значення наукометрії, тобто способу, який допомагає аналізувати вплив науки. Науковці починають замислюватись над визначенням, які наукові дослідження будуть цитуватися частіше, намагаються з'ясувати, які фактори можуть вплинути на кількість цитувань, які заходи можуть полегшити літературний пошук. Тематика статті, також може зробити дослідження

[3] Tenopir C., Christian L., Kaufman J. Seeking, Reading, and Use of Scholarly Articles: An International Study of Perceptions and Behavior of Researchers. Publications 2019, 7(1), 18. Available online: https://doi.org/10.3390/publications7010018 (accessed on 7 July 2021).

[4] 10.David Banks. Thoughts on Publishing the Research Article over the Centuries. Publications 2018, 6. Available online: doi:10.3390/publications6010010 (accessed on 7 July 2021).

[5] 9.Farrokh Habibzadeh, Mahboobeh Yadollahie. Are Shorter Article Titles More Attractive for Citations? Cross-sectional Study of 22 Scientific Journals. Croat Med J. 2010 Apr; 51(2): 165–170. doi: 10.3325/cmj.2010.51.165 Available online: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2859422/ (accessed on 7 July 2021).

більш легшим, а тому таким що запам'ятовується[6] [7]. Переважна більшість сучасних досліджень впливу наукових статей в основному зосереджується на з'ясуванні двох питань: як оцінювали вплив статей в минулому, та як визначити їх вплив у майбутньому. Адже вивчення впливу статей є важливим кроком на шляху до оцінки впливу окремих вчених, журналів, груп, інститутів і навіть країн[7] [6].

У такому ж напрямку працює українська академічна спільнота. Слід зазначити, що вітчизняне наукове співтовариство завжди прагнули до нового виміру академічної культури, утвердження тих цінностей, норм, традицій, практик, що складають її моральне ядро. Українські науковці з великою увагою підходять до аналізу тих розмаїтих інновацій у сфері утвердження моральних принципів, у процесах навчання та наукової діяльності, які з'явились в останні десятиліття. Процес створення суспільства знань ставить в центр розвиток фундаментальної та прикладної науки, формування майбутніх соціальних та професійних еліт, робить його відповідальним за інтерпретацію, розповсюдження та використання нових знань[8][12]. Наукові дослідження також є невід'ємною та однією з найважливіших складових діяльності вищих навчальних закладів, їхнє значення визначається тими важливими завданнями, на які спрямована наукова та науково-технічна діяльність дослідників[9] [1].

Приймаючи до уваги зазначене, автори статті вважають, що інтеграція опублікованих досліджень і наукових результатів журналу «Вісник Київського університету» в єдиний інформаційний простір, має важливе значення не тільки для українських але й зарубіжних науковців. Це стало можливо завдяки появі електронних версій журналу, який став доступним для широкого кола читачів. Відкритий доступ дав можливість не тільки визначити наукові інтереси читачів і проблеми та затребувані теми, а й простежити еволюцію наукових досліджень, які викладались на сторінках журналу. Автори даної статті вважають за необхідне зробити короткий аналіз еволюційного розвитку наукових публікацій здійснених науковцями в період з 1958-2000 рр. В ці роки журнал став своєрідним місцем для публікацій наукових досліджень багатьох вітчизняних та зарубіжних інтелектуалів і не тільки філософів. На його сторінках

---

[6] 7.Carlo Galli, Stefano Guizzardi The Effect of Article Characteristics on Citation Number in a Diachronic Dataset of the Biomedical Literature on Chronic Inflammation: An Analysis by Ensemble Machines. Publications 2021, 9(2), 15. Available online: https://doi.org/10.3390/publications9020015 (accessed on 7 July 2021).

[7] 6.Xiaomei Bai, Hui Liu, Fuli Zhang, Zhaolong Ning, Xiangjie Kong, Ivan Lee, Feng Xia. An Overview on Evaluating and Predicting Scholarly Article Impact. Information 2017, 8(3),73. Available online: https://doi.org/10.3390/info8030073 (accessed on 7 July 2021).

[8] 12.Академічна чесність як основа сталого розвитку університету /за аг. ред. Т.В.Фінікова, А.Є.Артюхова. – К.: Таксон, 2016. – 234 с. Available online: https://www.univer.kharkov.ua/images/redactor/news/2016-0907/chesnist_osnova_rozvitk_Univers.pdf (accessed on 7 July 2021).

[9] Жук Л.В. Наукові дослідження у вищих навчальних….Указ. соч.

обговорювались різноманітні питання, пов'язані з проблемами філософії, культури, освіти, історії, та які були пов'язані з головними світоглядними пошуками минулого і сьогодення.

На даний час не існує подібного дослідження, в якому було б здійснено вивчення розвитку філософії та суспільно-політичних досліджень періоду радянських тоталітарних систем і періоду пострадянської доби. Тому, мета авторів полягає в тому, щоб на основі аналізу динаміки розвитку та зміни тематики наукових статей журналу «Вісник Київського університету», простежити як розвивалась Київська світоглядно-гносеологічна школа, які проблеми підіймались і досліджувались науковцями цієї школи в радянський та пострадянський період.

Таке дослідження дасть можливість зрозуміти чим живили й над чим працювали радянські науковці в період існування в СРСР тоталітарного та комуністичного режиму, а також як змінились наукові інтереси після розвалу СРСР у 1990 р., які теми наукових досліджень були найбільш затребуваними в період існування незалежної України. Це дасть можливість реконструювати наукову картину, показати реальну ситуацію зі статусом, характером і функціями в системах науки і освіти Радянського Союзу та УРСР, про стан філософських та суспільно-політичних досліджень, показати практичне значення наукових розвідок філософів, політологів, культурологів, соціологів, істориків радянського та пострадянського періоду, висвітлити науково-теоретичні та методологічні здобутки сучасних українських науковців, а також показати, як ціннісний ідеологічний та гуманістичний світогляд представників вітчизняної філософії та суспільно-політичної науки вплинув на формування духовної та філософської культури СРСР та сучасної України. Особлива увага авторів зосереджена на вивченні досліджень Київської світоглядно-гносеологічної школи, що обумовлено зростаючим суспільним інтересом, а також нагальними потребами та запитами декомунізації українського соціуму і політикуму, необхідністю подолання у масовій свідомості громадян країни міфологем стосовно радянського минулого.

2. Methodology

Представлене дослідження основане на вивченні соціокультурного контексту розвитку філософії та соціально-політичної думки України радянської та пострадянської доби на основі аналізу наукових статей журналу «Вісник Київського університету». Для цього було узагальнено та систематизовано процеси інституціоналізації філософських та соціально-політичних досліджень, зокрема вивчено становлення та розвиток Київської світоглядно-гносеологічної школи та

визначено її значення для розвитку української культури в радянський та пострадянський періоди (1958-2000 рр.) Така методологія дослідження стане корисним методологічним та методичним напрацюванням у контексті декомунізації сучасної української культури і спирається на практичний досвід.

Методологічною основою статті стали: конкретно-історичний, порівняльний та міждисциплінарний підходи, які передбачають комплексне використання методологічних принципів історико-філософських, політологічних, культурологічних, українознавчих розвідок та концептуальних узагальнень, сучасних методологічних стандартів і приписів філософії науки й освіти, структурно-функціонального, системного та контентного аналізів, застосування принципів ретроспективного опису історичних феноменів та процесів. Також був використаний метод бібліометричного аналізу, який є важливим для з'ясування основних, найбільш вивчених тематичних областей наукового дослідження, застосований для визначення розвитку, еволюції та особливостей напрямів наукових статей, визначенню реальних проблем, які були викладені на сторінках журналу «Вісник Київського університету». Також був застосований статистичний метод, за допомогою якого було визначено відсоткове розподілення та співвідношення статей за напрямами досліджень (1958-1961 рр.); у хронологічній послідовності, по роках (1967-1990 рр.), проаналізовано розподілення статей за напрямами досліджень, їхнє кількісне та відсоткове співвідношення (1991-1994 рр.); здійснено порівняльне співвідношення рівня частоти публікацій в рік (1991-2000 рр.).

Застосування вказаної методології дасть можливість здійснити цілісну теоретичну реконструкцію процесу розвитку української філософії та суспільно-політичних досліджень в період з 1958-2000 рр. та запровадження наукової моделі інтерпретації ролі наукових досліджень у протистоянні з марксистсько-ленінською філософською ортодоксією та комуністичною доктриною в системах академічної науки та вузівської освіти України, здійснення популяризації та поширення здобутків української філософської та політологічної спадщини, їхнього сучасного наукового бачення та подальшої модернізації наукових досліджень.

3. Історія заснування «Вісника Київського університету» та перші кроки наукового життя журналу (1958-1961 рр.)

1958 рік – це рік заснування журналу «Вісник Київського університету. Серія історії та філософії», який був призначений для ознайомлення широкого наукового співтовариства із результатами наукових досліджень в області історії та філософії, які

проводились вченими Київського університету та інших навчальних закладів країни. Це були важкі часи для українських вчених. Адже журнал видавався під пильним оком Комуністичної партії Радянського Союзу, яка контролювала всі області науки, надаючи особливого значення суспільним наукам, вважаючи, що саме вони формують матеріалістичний світогляд, дають вірне розуміння закономірностей розвитку суспільства та виховують комуністичну свідомість радянського народу. Саме для цього й було дозволено вихід у світ нового журналу, який повинен був висвітлювати непримириму та принципову боротьбу проти антинаукових, антиленінських поглядів, проявів ворожої до радянської науки буржуазної ідеології, проти догматизму, проти примітивного розуміння дослідницької роботи.

Загалом, не зважаючи на такий пильний партійний контроль, в кінці 50-х на початку 60-х років XX ст. серед науковців значно пожвавлюється інтерес до досліджень наукової думки взагалі та історичної й філософської – зокрема. Для плідної наукової роботи вчені активно користуються архівними фондами, періодичними виданнями, публікаційними документами та матеріалами різних періодів, використовують досягнення зарубіжної наукової думки. Для розвитку і пропаганди історичних та філософських знань в цей період і були створені вісники вищих учбових закладів. Видання наукових вісників з різних галузей знань спрямоване було на забезпечення своєчасного ознайомлення наукової громадськості, партійних кадрів і радянського народу з досягненнями науково-дослідницької роботи, яка велась вченими у вузах. Така доля чекала і «Вісник Київського університету», завданням якого було своєчасне висвітлення стану розробки вченими істориками та філософами Київського університету найважливіших проблем історичної та філософської наук. Від науковців вимагалось підіймати і розв'язувати важливі питання історії народів СРСР, історії України, загальної історії, діалектичного та історичного матеріалізму, історії світової і вітчизняної філософської думки тощо. Для прикладу, вчені-історики повинні були публікувати статті в яких показана героїчна історія Комуністичної партії Радянського Союзу, її керівництва в побудові комунізму в СРСР, викривати антимарксистські спроби ревізіоністів у міжнародному комуністичному і робітничому русі заперечувати історичне значення цього досвіду. Філософи повинні були працювати над дослідженням закономірностей розвитку соціалістичного суспільства, над вивченням закономірностей становленні і розвитку базису соціалістичного суспільства, розвитку соціалістичної культури, естетики соціалістичного суспільства, викладати досягнення природознавства в світлі діалектичного матеріалізму, висвітлювати проблеми єдності матеріалістичної діалектики, теорії пізнання та логіки, висвітлювати питання боротьби марксистко-

ленінської філософії проти буржуазної філософії та соціології та ін.

Даний розділ присвячений здійсненню аналізу статей, які були опубліковані в журналі з 1958-1961 рр. під серією історії та філософії з представленням результатів дослідження за вказаний період.

Шляхом проведеного контент-аналізу було визначено періодичність та наукову спрямованість дослідницьких статей, визначено основні теми та відсоткове співвідношення статей за напрямами, це стало основою нашої таблиці 1, а також дало можливість не тільки класифікувати статті за серіями, а й визначити основні напрями досліджень і з'ясувати яким з визначених напрямів віддавалась перевага науковців в процесі досліджень.

Таблиця 1. Короткий опис характеристик публікацій та відсоткове розподілення статей за напрямами досліджень *

Рік видання	Серія	Короткий опис напрямку наукових досліджень	Порівняльне співвідношення історичної та філософської проблематики статей у % відношенні
1958	Історія	Закономірності та особливості Жовтневої революції; революційне піднесення 1910-1916 рр.; керівництво Комуністичної партії в боротьбі українського народу проти німецьких окупантів в 1918 р.; боротьба більшовиків за збереження та укріплення партійної влади; зростання впливу сільських партійних організацій КП(б) України; праця українських найманців у польських господарствах на правобережній Україні в другій половині XVIII ст.; італійські утопісти XVI-XVII ст.; Болгарія напередодні балканських війн 1912-1913 рр.	76,9%
		Стан і розвиток філософської науки в СРСР;	

	Філософія	проблеми діалектичної логіки, проблеми єдності та різниці діалектики та логіки, тотожність діалектичної логіки з діалектикою форм мислення (категорій), єдність діалектичної логіки, діалектичного методу та теорії пізнання марксизму; особливості дедукції при поясненні причинних зв'язків.	23,0%
1959	Історія	Повстання в Переяславському полку 1666 р.; боротьба проти автуро-німецьких окупантів на Україні у 1918 р.; селянська торгівля в Помор'ї в XVII ст., питання утворення всеросійського ринку; історія польської внутрішньої торгівлі в XIV- XV ст. та економічний розвиток міст Польщі; будівництво радянської системи вищої освіти на Україні (1921-1925 рр.); англо-радянські торгові відносини в 1926 р.; героїчна оборона Києва в 1941 р.; боротьба комсомольсько-молодіжного підпілля Житомирщини проти німецьких загарбників; історія дипломатичних відносин між СРСР і польським емігрантським урядом в Лондоні (1941-1943 рр.); археологічні дослідження в Канівському Подніпров'ї в 1958 р.; дослідження поселення скіфського часу на околицях Канева.	85,7%
	Філософія	Особливості класової боротьби Китаю в період переходу від капіталізму до соціалізму; критика західноєвропейської психології, досліджується психологічний напрям в американській соціології.	14,2%
1960	Історія	Ленінська роль в утворенні СРСР; особливості радянської зовнішньої політики; Ленін про історію Балканських країн; вивчення ленінської спадщини комуністами України.	44,4%
		Досліджуються принципи партійності в боротьбі проти буржуазної соціології та ревізіонізму; ленінський метод критики буржуазних ідеалістичних концепцій; науково-атеїстичне	

	Філософія	виховання, боротьба проти релігії та ідеалізму; критика буржуазно-ідеалістичної ідеології та релігійних пережитків в період побудови комуністичного суспільства; ленінські погляди на завдання і значення психологічної науки.	55,5%
1961	Історія	Робітничий рух на Україні в 1914-1915 рр.; українська школа в повоєнному 1941-1942 навчальному році; економічне становище робітників півдня України 1910-1914 рр.; історія внутрішньої торгівлі в Польщі в XIV ст.; польські архівні документи про соціально-економічні відносини на правобережній Україні в XVIII ст.	60,0%
	Філософія	Ленін про дві історичні тенденції в розвитку націй і національних взаємовідносин при капіталізмі; ленінські погляди на питання шлюбу і сім'ї в соціалістичному суспільстві; критика психологічної концепції держави в буржуазній соціології; філософське дослідження проблем сучасної фізики.	40,0%

* Для створення таблиці були використані номери журналу «Вісник Київського університету» 1958-1961 рр. [15, 16, 17, 18, 19].

3.1. Описовий аналіз

Найбільш досліджуваними темами статей історичної серії «Вісника Київського університету» (період з 1958-1961 рр., враховуючи загальну кількість за всі вказані роки та визначення загального відсоткового співвідношення статей), були теми присвячені питанням утворення всеросійського ринку в Помор'ї; боротьбі робітників і селян України проти айстро-німців (1918 р.); питанням боротьби селян Київської губернії за ленінський декрет про землю (1917-1958 рр.); історії антикріпосницьких рухів на Україні (XVII ст.); робітничому руху на Україні (1914-1915 рр.); розвитку легкої і харчової промисловості України (1922-1925 рр.), загальна кількість яких становить – 11 статей (28,9%). Жовтневій революції та керівній ролі Комуністичної партії СРСР та КП(б) України, боротьбі партійних організацій за укріплення радянської влади та розповсюдження ленінської політики було присвячено – 7статей (18,4%); ленінській ролі в утворенні СРСР, вивченню ленінської спадщини було присвячено – 4 статті (10,5%); будівництву радянської системи вищої освіти на Україні, історії заснування

Київського університету, як центру науки і культури, школа УРСР у воєнні роки – 4 статті (10,5%). Дослідженням економічного розвитку міст Польщі, історії внутрішньої торгівлі, економічному становищу Болгарії напередодні Балканських війн (1912-1913 рр.) присвячено – 4 статті (10,5%). Вивченню питань пов'язаних з подіями Другої світової війни: героїчної оборони Києва, боротьба комсомольсько-молодіжного підпілля, історія дипломатичних відносин між СРСР та Польським емігрантським урядом в 1941-1943 рр., загалом опубліковано – 4 статті (10,5%). Вченими-істориками велись археологічні дослідження пам'яток Канівського Подніпров'я (1958 р.), вивчались поселення скіфського часу в околицях Канева, що було відображено у 2 статтях (5,2%). Дослідження спадку італійських утопістів – 2 статті (5,2%).

Серед статей філософської серії «Вісника Київського університету» (період з 1958-1961 рр., враховуючи загальну кількість за ці роки та визначення відсоткового співвідношення за рік), переважає тематика ленінського спадку в таких питаннях, як: принципи партійності в боротьбі проти буржуазної соціології та ревізіонізму, погляди на науково-атеїстичне виховання, на предмет, завдання і значення психологічної науки, критики західноєвропейської психології, історичних тенденцій в розвитку націй і національних взаємовідносин при капіталізмі, а також питання шлюбу і сім'ї в соціалістичному суспільстві, що загалом становить – 10 статей (66,6%); стан і розвиток філософської науки в СРСР, проблеми діалектичної логіки, взаємозв'язок дидактичних методів, філософське дослідження проблем сучасної фізики викладені у 5 статтях (33,3%).

Таким чином, наведені дані свідчать про те, що переважна більшість статей були історичної тематики (загалом становлять 71,6%). Переважно це статті присвячені вивченню боротьби робітничого і селянського руху на Україні в дореволюційний і післяреволюційний періоди, в них переважала ідейно-пропагандистська направленість, якої не могли уникнути радянські науковці в своїх дослідженнях. Хоча наукових статей з філософської тематики від початку видання журналу було видано значно менше ніж історичної тематики (загалом становлять 28,3%), однак вони також не полишені були ідеологічної направленості, ленінської спадщини та критики буржуазної науки. Однак, слід визнати, що вони все ж таки носили науковий, дослідницький та пізнавальний характер.

4. «Вісник Київського університету» в період «брежнєвського застою» та часів «перебудови» (1967-1990 рр.)

Після деякої перерви (5 років) у 1967 р. видання «Вісника Київського університету»

поновлюється. Журнал виходить окремою серією «Філософія». У цей період переважна більшість статей, як і раніше, охоплюють коло теоретичних питань марксистсько-ленінської філософії та теорії наукового комунізму. Як і в попередні роки в журналі багато статей з викладу поглядів класиків марксизму-ленінізму, тлумачення їхніх філософсько-методологічних ідей, погляди на удосконалення системи комуністичного виховання та проблеми морального виховання, розглядається ленінський підхід до політичної культури, основні передумови та закономірності формування та розвитку радянського народу як нової історичної спільності людей, як соціалістичної нації. Як і в попередні роки розглядається партійність філософії та політики. Попри це, науковці продовжують активно досліджувати питання теорії пізнання, давньогрецьку філософію, античну філософію, в етичній тематиці вивчається гносеологічний аналіз ролі раціонального в мистецтві, аналізуються питання про місце та роль знакових явищ в мистецтві [10][20, 22, 23]. Окремі номери «Вісника Київського університету» присвячуються ювілейним датам і рокам [11][26, 33], в них тематика статей направлена на пропагування надбань класиків марксизму-ленінізму та висвітленню переваг соціалістичного ладу [12][30, 31, 34, 35].

Однак, 60-ті рр. XX ст. стають переломними для «Вісника Київського університету». Із створенням у ці роки Київської школи логіки та методології науки, в якій лідером був П.Копнін, у журналі починає публікуватись велика кількість статей в яких розглядаються актуальні питання теорії пізнання, логіки і методології науки, вивчається можливість формалізації діалектичної логіки, на основі вивчення праць Гегеля,

[10] 20.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1967. – №1. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/41/41 (accessed on 8 July 2021). 22.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1970. – №3. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/39/39 (accessed on 8 July 2021). 23.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1970. – №4. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/38/38 (accessed on 8 July 2021).

[11] 26.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1976. – №8. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/34/34 (accessed on 8 July 2021).33.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1983. – Вип.15. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/27/27 (accessed on 8 July 2021).

[12] 30.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1980. – Вип.12. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/30/30 (accessed on 8 July 2021).

31.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1981. – Вип.13. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/29/29 (accessed on 8 July 2021).

34.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1984. – Вип.16. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/26/26 (accessed on 8 July 2021).

35.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1985. – Вип.17. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/25/25 (accessed on 8 July 2021).

досліджуються шляхи творчого мислення тощо[13] [20, 21, 23, 24, 26, 27, 31].

Київська школа філософії починає поступово кристалізуватися. У 70-80-ті рр. дослідження проблем теорії пізнання та методології науки переживають велике піднесення. Публікації цього періоду не позбавлені партійної тематики, однак в них розглядаються актуальні питання методології наукового пізнання, співвідношення між методологією та методами окремих конкретних наук, аналізується співвідношення явищ диференціації та інтеграції в процесі розвитку наукового знання, аналізуються загальні риси картини історичного розвитку наукового знання[14] [23, 25, 26, 28]. Філософія, у контексті бачення київських філософів, вже не є наукою про найбільш загальні закони природи, суспільства і мислення, а є знанням про взаємовідношення між людиною і світом (гуманістично-світоглядним знанням)[15] [55].

Науковці успішно продовжують працювати над філософсько-антропологічною та етичною тематикою. Вони публікують у «Віснику Київського університету» статті присвячені моралі та суспільному прогресу, розглядають специфічні особливості моралі – її класовий характер і функціонування в формі ідеології та її ролі в протиборстві двох соціальних систем, аналізують моральну природа соціалістичного суспільства[16] [20, 29, 30, 31, 35]. Естетична проблематика статей зазначеного періоду характеризується дослідженнями питання проблем героя та народу в естетиці, аналізується соціально-політична направленість мистецтва соціалістичного реалізму [17][23, 25, 37].

З'являється нова тематика статей, в яких розробляються філософські проблеми природознавства[18] [27, 28, 31, 33]. Це були статті з різноманітною та розгалуженою

---

[13] 20.Вісник Київського університету. Серія філософія, 1967. – №1… Указ. соч. 21.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1968. – №2. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/40/40 (accessed on 8 July 2021). 23.Вісник Київського університету. Серія філософія, 1970. – №. Указ. соч. 24.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1972. – №6. 26.Вісник Київського університету. Серія філософія, 1976. – №8. Указ. соч. 27.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1977. – №9. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/33/33 (accessed on 8 July 2021).31.Вісник Київського університету. Питання філософських наук, 1981. – Вип.13.

[14] 23.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1970. – №4. 25.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1973. – №7. 26.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1976. – №8.
28.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1978. – Вип.10.

[15] 55. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність /За аг. ред. проф. А.Є.Конверського. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 336 с.

[16] 20.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1967. – №1. 29.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1979. – Вип.11. 30.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1980. – Вип.12. 31.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1981. – Вип.13. 35.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1985. – Вип.17.

[17] 23.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1970. – №4.25.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1973. – №7. 37.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1987. – Вип.19.

[18] 27.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1977. – №9. 28.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1978. – Вип.10. 31.Вісник Київського університету. Питання філософських

тематикою, серед яких: методологічні проблеми в процесі математизації природознавства, гносеологічні проблеми про сутність понять фізичної теорії, формування нових методологічних настанов астрономічного пізнання, методологічні настанови союзу філософії та природознавства, процес теоретизації біології, питання змісту та перспектив розвитку кібернетичного моделювання як методу пізнання та засобу інтенсифікації мислення.

Ряд статей присвячені дослідженню місця марксистської соціології в системі суспільних наук, вивчається процес диференціації філософських знань в яких соціологія все більше виділяється як самостійна область знання, яка відходить від філософії, визначається її місце в суспільній системі знань [19][21, 22, 27, 29, 36].

З'являються й статті присвячені дослідженню радянської психологічної науки, визначається предмет і об'єкт соціальної психології як науки, обґрунтовується її зв'язок із загальною психологією. Простежується зростаюча зацікавленість науковців прикладними галузями психології, в яких досить активно починають досліджуватись такі проблеми, як психологічна діагностика індивідуальних особливостей проективними методами, аналізуються питання соціальної психології та психології особи [20][20, 24, 32, 33, 36].

Історико-філософська проблематика статей в цей період не вирізняється різноманіттям в напрямках досліджень, переважно це статті направлені на вивчення теоретичного спадку І.Канта, дослідження різних напрямів західної філософії – екзистенціалізм, ідеалізм, ірраціоналізм, критичний раціоналізм[21][27, 28, 29]. Відповідно до ідеологічного забезпечення політики партії друкуються статті релігійної тематики, в яких розглядається процес формування християнського декалогу, дається критика християнського тлумачення простих норм моральності, показана антигуманність релігії. Релігійне світосприйняття викладається вченими як псевдоестетичне, висвітлюється розвиток пролетарського атеїзму, розглядаються

наук. 1981. – Вип.13. 33.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1983. – Вип.15.

[19] 21.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1968. – №2. 22.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1970. – №3. 27.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1977. – №9. 29.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1979. – Вип.11. 36. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1986. – Вип.18

[20] 20.Вісник Київського університету. Серія філософія.1967. – №1. 24.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1972. – №6. 32.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1982. – Вип.14.
33.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1983. – Вип.15. 36. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1986. – Вип.18.

[21] 27.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1977. – №9. 28.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1978. – Вип.10. 29.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1979. – Вип.11.

особливості формування атеїстичної зрілості молоді[22] [22, 23, 36, 38].

Проте, на початку 70-х рр. XX ст. з'являються поодинокі статті дослідження історії української філософії. Це переважно статті, які стосуються загального огляду початку періоду соціалістичного (загальнодемократичного) руху на Україні, аналізуються праці українських радянських філософів 20-30-х рр., які вирізняються направленістю на боротьбу проти буржуазно-реформістської та ревізіоністської ідеології[23] [24, 26, 28], вивчається світогляд та творчість Т.Шевченка [36].

У 1983 р. «Вісник Київського університету» видається окремим випуском, який присвячено 150-річчю університету. В цьому збірнику висвітлювалась історія розвитку наукових досліджень в університеті в області філософії, союзу філософії та природознавства, здійснених протягом його існування. Висвітлювались питання викладання наукового комунізму, історія введення наукового комунізму як навчального предмету в вузах (1963 р.), історія викладання логіки в університеті, розглядається історія становлення педагогіки та психології як учбових дисциплін, історія становлення та розвитку досліджень з етико-естетичної тематики в університеті[24] [33].

В часи «перебудови» послаблюється партійна цензура статей. З 1987 р. у «Віснику Київського університету» друкуються статті в яких розглядається роль політичної культури особи в здійсненні завдань перебудови та прискорення соціально-економічного розвитку суспільства. В статтях більше уваги починають приділяти соціально-культурному змісту оновлення духовної атмосфери соціалістичного суспільства в умовах перебудови, аналізуються питання формування наукового світогляду, політичної, правової та екологічної культури, проблеми активізації людського фактора [25][38, 39]. Все частіше науковці починають звертатись до досліджень проблем, які раніше не ставали предметом дослідження. Так, аналізується релігійно-ідеалістична концепція П.Флоренського[26] [40], вивчаються основні підходи до проблеми предмету історії філософії. По-новому переглядається вчення Ф.Бекона[27] [38].

---

[22] 22.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1970. – №3. 23.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1970. – №4. 36. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1986. – Вип.18.
37.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1987. – Вип.19. 38.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1988. – Вип.20.

[23] 24.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1972. – №6. 26.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1976. – №8. 28.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1978. – Вип.10.

[24] 33.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1983. – Вип.15.

[25] 38.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1988. – Вип.20. 39. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті, 1989. – Вип.21.

[26] 40.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1990. – Вип.22.

[27] Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1989. – Вип.21.

Розглядаються питання становлення та розвитку людського відношення до природи відображення цих процесів в суспільній свідомості, проблеми екологічної свідомості. Аналізується специфіка механізму політичного пізнання, підіймаються питання гласності, демократії, боротьби проти бюрократизму, перебудови політичної системи в радянському суспільстві [28][38, 39]. В статтях все частіше стали викладати соціально-культурний зміст оновлення духовної атмосфери суспільства в умовах перебудови, аналізувати проблеми формування наукового світогляду. По-новому досліджуються питання моралі й місця її в системі світогляду, досліджується інтерпретація діалектики Канта, Фіхте, Гегеля в працях радянських істориків філософії 20-х рр. XX ст., аналізуються погляди представників «історичної школи» сучасного постпозитивізму С.Тулміна, Т.Куна, П.Фейєрабенда на предмет культурно-історичної обумовленості еволюції суспільно-наукового знання, розглядається філософська спадщина «пізнього» Ріккерта[29] [40].

Для більшої наглядності в таблиці 2 в хронологічній послідовності по роках, починаючи з 1967 – до 1990 рр., були представлені теми досліджень, які були висвітлені в статтях науковцями Київської філософської школи в цей період. Простежено кількісне та відсоткове співвідношення статей за проблематикою окремо за кожен рік.

Таблиця 2. Статистичні дані найбільш досліджуваних напрямів статей по роках*

Напрямок наукових досліджень	Кількість статей	Порівняльне співвідношення у відсотках (%) в середньому за рік
1967 рік		
Проблеми діалектичної логіки, логічного мислення	4	33,3%
Суспільно-політичні питання	4	33,3%
Проблеми соціальної психології, марксистська соціологія	3	25,0%
Етичні проблеми	1	8,3%
1968 рік		

[28] 38.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1988. – Вип.20. 39. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1989. – Вип.
[29] 40.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1990. – Вип.22.

Особа і духовна культура в соціалістичному суспільстві, формування інтернаціоналізму	6	46,1%
Категорії логіки	3	23,07%
Соціологія і життя	2	15,3%
Проблеми західної філософії	2	15,3%
1970 рік		
Марксистсько-ленінська філософія, закономірності суспільного прогресу, особа і суспільство, соціальна структура радянського суспільства	12	42,8%
Проблеми атеїзму	6	21,4%
Проблеми наукового пізнання	3	10,7%
Логічні проблеми	3	10,7%
Проблеми етики, естетики	2	7,14%
Питання соціологічної теорії	2	7,14%
1972 рік		
Соціологічні проблеми діалектичного та історичного матеріалізму, партійність філософії	9	64,2%
Питання соціально-психологічної науки	3	21,4%
Проблеми логіки	2	14,2%
1973 рік		
Структура соціологічного знання, закономірності суспільного прогресу	7	46,6%
Місце діалектики в пізнанні, гносеологічні проблеми ревізіонізму	6	40,0%
Етичні та естетичні проблеми	2	13,3%
1976 рік		
Історико-філософські проблеми, філософські категорії	8	61,5%
Закономірності розвитку наукового пізнання	5	38,4%
1977 рік		
Закономірності розвитку наукового пізнання, проблеми логіки, діалектики	8	50,0%
Проблеми марксистсько-ленінської соціології	4	25,0%
Філософські проблеми природознавства	4	25,0%
1978 рік		
Соціальна природа наукового пізнання	10	71,4

Методологічні питання природознавства	2	14,2%
Методологія історико-філософського дослідження	2	14,2%
1979 рік		
Критика суб'єктивістських та метафізичних концепцій, критика буржуазних соціологічних концепцій, критика екзистенціалістського розуміння свободи та відповідальності особи	8	50,0%
Питання моралі, формування комуністичного світогляду	5	31,25%
Проблеми логіки, природознавства	3	18,75%
1981 рік		
Проблеми матеріалістичної діалектики, філософські категорії	7	38,8%
Гносеологічні основи модальної логіки, семантичні проблеми часової логіки	6	33,3%
Методологічні питання комуністичного виховання	5	27,7%
1982 рік		
Актуальні питання психології	10	52,6%
Проблеми психології особи, формування мотиваційної спрямованості особи, професійне самовизначення, міжособові відносини в групах	9	47,3%
1984 рік		
Соціально-філософські аспекти взаємодії природи і суспільства, марксистсько-ленінський аналіз соціальних явищ	9	47,3%
Проблеми діалектики, філософські категорії	5	26,3%
Методологічні питання комуністичного виховання	5	26,3%
1985 рік		
Ленінська теоретична спадщина (політична культура, критика релігії, комуністична пропаганда, моральне виховання особи, методологія суспільствознавства, викриття реакційної ролі сеонізму)	14	60,8%
Аналіз філософських і соціально-політичних проблем розвинутого соціалістичного суспільства, екологічні відносини	6	26,0%
Політична система соціалізму ЧССР, своєрідність кубинської революції	3	13,0%
1986 рік		

Марксистсько-ленінський світогляд і суспільні науки, суспільні науки і соціальна практика	12	57,1%
Проблеми наукового світогляду особи, духовні потреби особи, формування атеїстичної свідомості молоді	9	42,8%
1987 рік		
Культурно-моральний прогрес радянської людини, соціалізація індивіда в умовах соціалізму, соціальна справедливість, соціальна політика, критика сучасної буржуазної ідеології	9	45,0%
Науково-технічний прогрес і формування духовного обличчя молоді, суспільні науки в умовах НТР, соціалістична система природокористування, формування політичної культури, загальнокультурний розвиток соціалістичної особи	8	40,0%
Естетичні, морально-естетичні питання в мистецтві соціалістичного реалізму	3	15,0%
1988 рік		
Питання формування наукового світогляду	8	44,4%
Формування політичної, правової, екологічної культури	7	38,8%
Трактування історико-філософських питань, критика релігійно-ідеалістичної культурології	3	16,6%
1989 рік		
Соціально-філософські питання суспільства і особистості	10	52,6%
Формування наукового світогляду і морально-політичних якостей трудящих	9	47,3%
1990 рік		
Проблеми формування наукового світогляду	9	56,25%
Критика постпозитивізму, релігійно-ідеалістичної філософії	4	25,0%
Історико-філософські питання	3	18,75%

*Статистичні дані подані на основі аналізу номерів журналу «Київський університет» 1967-1990 рр. [20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40].

4.1. Описовий аналіз

В Таблиці 2 представлено кількість опублікованих статей по роках з 1967 по 1990 рр. Як можна побачити кількість статей поступово збільшується, однак не в значній кількості. В 1967-1978 рр. кількість статей складала 12-15 на рік (виключенням став 1970 р. – 28 статей), середня кількість статей на рік – 17,3%. В період з 1979 до 1990 рр.

кількість публікацій збільшується і становить від 19 до 23 статей на рік, з яких середня кількість на рік склала 39,4%. Незважаючи на деяке зниження та нерівномірність об'єму досліджень із вказаних тем, середня кількість опублікованих статей в рік склала – 56,5%. Це говорить про те, що незважаючи на нерівномірність публікаційної активності з роками вона має тенденцію до збільшення. Однак з року в рік тематика опублікованих статей майже не змінюється. По кількості зменшення статей і у відсотковому співвідношенні, найбільш досліджуваними залишаються статті присвячені проблемам наукового пізнання, формування наукового світогляду – 80 статей (в середньому за рік - 14,4%), проблеми марксистсько-ленінської філософії та теорії наукового комунізму, діалектичному та історичному матеріалізму, ленінській теоретичній спадщині – 66 статей (в середньому за рік - 11,8%), суспільно-політичні питання – 50 статей (в середньому за рік - 9,0%), проблеми соціології та психології – 40 статей (в середньому за рік - 7,2%), проблеми логіки – 21 стаття (в середньому за рік - 3,7%), критика західної філософії, релігії – 16 статей (в середньому за рік - 2,8%), історико-філософські проблеми – 15 статей (в середньому за рік - 2,7%), етичні та естетичні проблеми – 13 статей (в середньому за рік - 2,3%), філософські проблеми природознавства – 7 статей (в середньому за рік - 1,2%), наукового атеїзму – 6 статей (в середньому за рік - 1,08%).

Як бачимо, починаючи з 1979 року публікації статей істотно збільшились і переважна їх більшість стосувалась вивченню проблем наукового пізнання, формуванню наукового світогляду. Дані напрацювання істотно вплинули на подальші дослідження в області філософії свідомості, філософської психології, історичного підходу до аналізу наукового знання, на розробки проблем методології науки, на розробки принципів з'єднання змістовного та формально-логічного аналізу наукового знання, які надалі були продовжені в нових дослідженнях науковців Київської світоглядно-гносеологічної школи.

5. «Вісник Київського університету» у пострадянський період (1991-2000 рр.)

Після падіння СРСР та комуністичної ідеології були створені нові умови для філософських досліджень, відбуваються важливі зміни й у науковій роботі. Філософські дослідження отримують духовну свободу, науковці мають можливість досліджувати ті проблеми, які раніше були під забороною. Українські дослідники отримали свободу мислення, повністю позбулись зовнішніх вимог підлаштовувати свої розробки під марксистську риторику. В цей період відбувається істотний поворот в проблематиці та характері обговорення філософських проблем. З'являються нові дослідження в області:

політичної філософії, філософії релігії, дослідження західноєвропейської філософії, філософське дослідження духовної свободи. Принципово нові напрацювання набувають дослідження в області соціальної філософії, релігійна філософія вперше постає як область дослідження, а не критика релігії, публікуються фундаментальні розробки з цієї проблематики: визначення сутності релігії, історія православних братств, розвиток чернецтва в Україні, підвалини святості у Києво-Печерському Патерику, морально-етична проблематика в православній академічній думці України[30] [47, 48, 50, 52]. Активно відбуваються дослідження української філософської думки, вивчення якої в радянські части практично було під забороною.

З 1991-1992 рр. «Вісник Київського університету» виходить серією «Суспільно-політичні науки» (4 номерів), в якому об'єднано серії «Питання філософії», «Актуальні питання історії КПРС», «Економіка», «Юридичні науки», «Міжнародні відносини та міжнародне право». В ці роки в журналі на базі емпіричного матеріалу публікуються статті в яких з різних галузей культури розглядаються проблеми сучасного суспільствознавства в контексті тих перетворень, які здійснюються в процесі оновлення всіх сфер життєдіяльності радянського суспільства та міжнародних відносин: становлення нових економічних, політичних структур, відродження духовності та культури, вдосконалення демократії і створення правової держави, формування нового політичного мислення. Серед актуальних питань суспільствознавства розглядаються сучасні тенденції розвитку масової свідомості, взаємодії науково-технічного прогресу і культури, формування наукового світогляду, приділяється увага проблемам здійснення економічної, політичної та правової реформ. Філософський аспект досліджень присвячюється питанням механізму формування, розвитку й вдосконалення особистості на основі категорій правди, свободи, життєвого та суспільного досвіду, становлення наукового знання, духовного збагачення. Економічний аспект досліджень стосується вдосконаленню економічного контролю як однієї з необхідних передумов оновлення господарського механізму в крані. Правові дослідження в основному присвячені вдосконаленню галузевого законодавства, онтологічному статусу в порівняльному законодавстві[31] [41, 42, 43, 44].

В даному розділі ми здійснимо кількісний аналіз статей, які були опубліковані в

[30] 47. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 23. - 48. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 24.
50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. – К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1998. – Вип. 28. – 80 с. 52.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 1999. – Вип. 30.

[31] 41. Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1991. – Вип.1. 42. Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1991. – Вип.2.
43.Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1991. – Вип.3.
44.Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1992. – Вип.5. – 120 с.

журналі в 1991-1992 рр. під серією «Суспільно-політичні науки», представивши результати досліджень за вказаний період.

Шляхом проведеного контент-аналізу було визначено основні теми статей, класифіковано їх за серіями та визначено відсоткове співвідношення статей за напрямами, що склало основу таблиці 3.

Таблиця 3. Розподілення статей за напрямами досліджень, кількісне та відсоткове співвідношення (1991-1992 рр.)*

Рік видання	Серія	Кількість статей	%
1991	Філософія	14	23,7%
	Економіка	6	10,1%
	Право, міжнародні політичні відносини і міжнародне право	39	66,1%
1992	Філософія	6	28,5%
	Економіка	4	19,0%
	Право	10	47,6%

* В таблиці наведені дані на основі аналізу номерів журналу «Вісник Київського університету» 1991-1992 рр. [41, 42, 43, 44].

5.1. Описовий аналіз

З наведених даних можна зробити висновок, що в період 1991-1992 рр. переважна більшість опублікованих статей стосувалась правової тематики значно перевищуючи теми з філософії та економіки, що загалом у відсотковому відношенні становить в середньому за рік: право – 62,0%; філософія – 25,3%; економіка – 12,6%. Таким чином, частота публікацій з правової проблематики в період з 1991-1992 рр. має найвищий рівень публікаційної активності, з філософії – середній, а з економіки – найнижчий.

З 1993 р. «Вісник Київського університету» видається серією: «Філософія, політологія, соціологія, психологія». В ньому розглядаються проблеми соціального розвитку українського суспільства, нового громадянського суспільства; досліджується духовний світ сучасної української людини; майбутнє лібералізму в Україні; відчуження як форма розвитку культури; природа методологічного аналізу; роль дохристиянських вірувань в культурі українського народу; наукові дослідження української філософсько-естетичної спадщини; наукова спадщина українських філософів; західна історико-

філософська спадщина: метод філософського пізнання Р.Декарта, теоретична спадщина Л.Фейєрбаха; аналіз епістемології К.Лоренца, Р.Ріделя, Д.Кемпбелла, Г.Воллмера та ін.; історико-філософський аналіз мусульманських концепцій «джихаду», позицій ісламських діячів з питань війни і миру; аналізуються проблеми соціологічного вивчення мистецтва; питання чуттєвої природи моральності; взаємозв'язок логіки та філософії, вплив філософії на розвиток логічних досліджень, визначення логіки як філософської науки [45, 46].

Аналіз публікаційної активності статей, які були опубліковані в журналі в період 1993-1994 рр. під серією «Філософія, політологія, соціологія, психологія», представлено в таблиці 4.

Таблиця 4. Розподілення статей за напрямами досліджень, кількісне та відсоткове співвідношення (1993-1994 рр.)*

Рік видання	Серія	Кількість статей	%
1993	Філософія	15	68,1%
	Політологія	2	9,0%
	Соціологія	3	13,3%
	Психологія	2	9,0%
1994	Філософія	15	71,4%
	Політологія	2	9,5%
	Соціологія	1	4,7%
	Психологія	3	14,2%

* В таблиці наведені дані на основі аналізу номерів журналу «Вісник Київського університету» 1993-1994 рр. [45, 46].

5.2. Описовий аналіз

Дана статистика розподілу статей в період 1993-1994 рр. свідчить про те, що переважна більшість опублікованих статей в зазначений період стосувалась філософської тематики, яка значно перевищує теми з політології, соціології та психології. У відсотковому співвідношенні це становить в середньому за рік: філософія – 69,7%; психологія – 11,6%; політологія – 9,3%; соціологія – 9,3%; Таким чином, розподілення публікаційної активності статей були доволі нерівномірними. Найбільша частина публікацій статей в період з 1993-1994 рр. припадає на філософську

проблематику, тоді як з проблем психології, політології та соціології спостерігається найменша кількість статей.

З 1995 р. «Вісник Київського університету» виходить серією: Філософія, політологія. У цей період публікуються статті, які вже повністю відійшли від ідеологічних рамок, значно розширюється тематика статей, науковці мають можливість вільно висловлюватись, здійснювати наукові дослідження, вільно викладати свої думки [47].

В даному розділі ми більш детально представимо напрацювання київських науковців, що були викладені в статтях «Вісника Київського університету. Серія: Філософія. Політологія». Проаналізуємо окремо напрями досліджень з філософії та політології. Визначимо основні теми опублікованих статей з 1995 до 2000 рр., відстежимо еволюцію опублікованих статей, динаміку їхньої активності - від зростання до зниження. Ці дані наведені в Таблиці 5. Вони узгоджуються з попередніми дослідженнями й свідчать про результати публікацій статей за п'ятнадцять років. Ми визначимо та проаналізуємо найбільшу публікаційну продуктивність виданих статей по філософії та політології за п'ять років (1995-2000 рр.).

Таблиця 5. Кількість статей по серіях журналу та порівняльне співвідношення рівня частоти публікацій в рік *

Серія «Філософія»			Серія «Політологія»		
Кількість статей за рік	Частота публікацій за рівнем: високий, середній, низький	Рік	Кількість статей за рік	Частота публікацій за рівнем: високий, середній, низький	Рік
29 (65,9%)	Високий	1995	**15** (34,0%)	Середній	1995
16 (59,2%)	Середній	1996	**11** (40,7%)	Середній	1996
20 (71,4%)	Високий	1998	**8** (28,5%)	Низький	1998
37 (82,2%)	Високий	1999	**8** (17,7%)	Низький	1999
27	Високий	2000	**6**	Низький	2000

(81,8%)			(18,1%)		

* Таблиця створена на основі аналізу номерів журналу «Вісник Київського університету» 1995-2000 рр. [47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54].

5.3. Описовий аналіз

З наведених даних в таблиці видно, що кількість опублікованих статей з філософської тематики значно перевищує кількість статей з політології, що загалом у відсотковому відношенні становить в середньому за рік: філософія – 72,1%; політологія – 27,8%. Також, частота публікацій по філософії в період з 1995-2000 рр. порівняно з політологічною проблематикою має високий рівень публікаційної активності (за винятком 1996 р. – середній рівень). Хронологічний розподіл публікацій з політології умовно ділиться на два періоди, перший охоплює період 1995-1996 рр., коли відмічається середній рівень публікаційної активності, а другий рівень є доволі низьким – це період 1998-2000 рр. – кількість публікацій зменшується, й середня кількість статей, опублікованих в рік становить – 13,6%. Це свідчить про тенденцію зниження опублікованих статей з політології за останні три роки.

Для більш детального вивчення даного аспекту нами здійснено подальший аналіз статей. У таблиці 6 надано теми статей опублікованих науковцями Київської філософської школи. Простежено динаміку змін тематики наукових статей в пострадянський період 1995-2000 рр. в порівнянні з вищенаведеними даними тематики статей за період 1967-1990 рр. Представлено 20 статей з філософії та політології найбільш цитованих сучасних авторів.

Таблиця 6. Двадцять найбільш популярних тем наукових статей з філософії та політології виданих у період 1995-2000 рр.*

Назва статті	Автор	Серія	Рік видання
Гуманістична традиція пізнання	Ярошовець В.І.	Філософія	1995
Філософія гри: класичний і постклассичний етапи	Бойченко М.І.	Філософія	1995
Вказівки на буттєві підвалини святості у Києво-Печерському Патерику	Кушаков В.	Філософія	1995
Проблема творчості у контексті західно-європейської ментальності	Алєксандрова О.В.	Філософія	1995

Логіка та право: проблеми взаємозв'язку	Хоменко І.В.	Філософія	1995
Геополітична проблематика в українській політичній думці першої половини XX сторіччя	Салтовський О.І.	Політологія	1995
До питання про ознаки демократичної держави	Тимошенко С.О.	Політологія	1995
Релігія і філософія Київської Русі	Кондратьева І.В.	Філософія	1996
Проблема мови та мислення в творчості Гумбольдта та Потебні	Сорока М.В.	Філософія	1996
Джордж Едварт Мур і аналітична філософія XX століття	Бугров В.А.	Філософія	1998
Проблема розуміння у філософії І.Канта	Нич І.І.	Філософія	1998
Демократична політична культура: основні риси та форми прояву	Прокопюк В.С.	Політологія	1998
Некласична раціональність для нелінійної науки	Добронравова І.С.	Філософія	1999
Наукова раціональність як форма духовної свободи	Чуйко В.Л.	Філософія	1999
Націологія в системі наук про націю	Обушний М.І.	Політологія	1999
Екологія – нова парадигма політики	Хилько М.І.	Політологія	1999
Політичний режим як форма взаємодії держави і громадянського суспільства	Шляхтун П.П., Задоянчук О.І.	Політологія	1999
Проблема генези знань в історії науки	Шашкова Л.О.	Філософія	2000
Особливості політичного маркетингу та менеджменту	Постригань Г.Ф.	Політологія	2000
Концепція політичної науки Карла Мангейма	Шульга М.А.	Політологія	2000

*Таблиця створена на основі аналізу номерів журналу «Вісник Київського університету» 1995-2000 рр. [47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54].

5.4. Описовий аналіз

Даний список статей свідчить про істотний поворот в проблематиці та характері досліджуваних проблем. Розглядається гуманістична позиція пізнання, проблеми генези знань в історії науки, по-новому, без офіційної марксистської риторики, розглядається аналітична філософія XX ст. Простежуються інші підходи, які орієнтовані на використання продуктивних ідей та методів світової філософії. В межах політичної філософії подані статті в яких розглядаються проблеми демократії, раціональності в політиці, політика і мораль, геополітична проблематика, вперше в український політичній науці досліджено проблеми націології, як системи наук про націю[32] [47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54].

Більшість зазначених авторів належать до числа науковців, яких досить часто цитують в сучасній науковій літературі в останні роки. Нами виокремлено п'ять авторів, які розпочинали свою публікаційну активність з викладу статей у «Віснику Київського університету», та які на даний час є найбільш цитованими авторами. За показниками Google Академії загальна статистика цитування таких авторів складає: Ярошовець В.І. – 759, h-індекс – 13; Бойченко М.І. – 487, h-індекс – 11; Хилько М.І. – 398, h-індекс – 10; Обушний М.І. – 414, h-індекс – 9; Хоменко І.В. – 397, h-індекс – 9.

Для більш повного розуміння проблематики і напрямів статей, які були опубліковані науковцями Київської світоглядно-гносеологічної школи у різні періоди часу (1958-2000 рр.), нами було проаналізовано ключові слова, які були згруповані по роках, визначені як філософські предметні заголовки для визначення напрямів досліджень, що здійснювались і були відбиті в назвах статей та анотаціях. Визначення ключових слів є необхідним, особливо для бібліометричного аналізу, врахування мети даного дослідження, яке спрямоване на аналіз результатів публікацій здійснених київськими науковцями та викладених в номерах «Вісника Київського університету».

В таблиці 7 викладено двадцять найбільш популярних та часто вживаних ключових слів, які застосовувались в статтях в період з 1958-2000 рр.

Таблиця 7. Найбільш популярні ключові слова, які застосовувались в статтях за весь період з 1958-2000 рр.*

1958-1962 рр.	1967-1990 рр.	1991-2000 рр.

[32] 47. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 23.
48. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 24. - 49. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1996. – Вип. 25.
50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. – К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1998. – Вип. 28. – 80 с.

Робітничий клас	Радянський народ – нова історична спільність людей	Технотронна цивілізація
Робітнича та селянська боротьба	Матеріалістична діалектика	Український лібералізм
Жовтнева соціалістична революція	Жовтнева соціалістична революція	Свобода особи
Комуністична партія і партійна боротьба	Партійність філософії	Громадянське суспільство
Нації та національні відносини при капіталізмі	Формування інтернаціоналізму	Націологія
Соціально-економічні відносини на правобережній Україні	Політична і правова ідеологія	Інформаційна культура
Ленінська спадщина	Ленінська спадщина	Гуманістична традиція пізнання
Життя і праця по-комуністичному	Проблеми наукового комунізму	Гуманізація сакральної культури
Перехід від капіталізму до соціалізму	Суспільний прогрес	Науково-технічний прогрес
Актуальні проблеми сучасної фізики	Філософський аналіз математизації у фізичній науці	Науково-біологічне пізнання
Марксистсько-ленінська філософія	Марксистсько-ленінська філософія	Філософія історії
Радянська система вищої освіти	Категорії діалектичного матеріалізму	Філософські категорії
Діалектична логіка	Закони логіки	Діалектична логіка
Особливості дедукції	Суб’єкт і об’єкт наукового пізнання	Сучасна епістемологія

51.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 1999. – Вип. 29. – 85 с.

52.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 30.

53.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 2000. – Вип. 31. – 80 с.

54. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 2000. – Вип. 32. – 81 с.

Етичні погляди І.Франка	Мораль і суспільний прогрес	Етика праці
Італійські утопісти	Українські революційні демократи	Українська академічна філософія
Критика сучасної буржуазної соціології та ревізіонізму	Боротьба проти філософського ревізіонізму	Софійна традиція європейської філософії
Шлюб і сім'я в соціалістичному суспільстві	Свобода волі	Свобода волі
Науково-атеїстичне виховання	Релігійна свідомість	Філософсько-теологічне пізнання
Радянське і культурне будівництво	Сутність екологічної свідомості	Геополітичні проблеми в українській політичній думці

* Ключові слова були визначені на основі аналізу номерів журналу «Вісник Київського університету» з 1958-2000 рр. [15-54].

5.4. Описовий аналіз

Даний аналіз був здійснений для того, щоб показати як теми статей розвивались і змінювались за весь період починаючи з 1958 і до 2000 рр. В таблиці 7 показано двадцять ключових слів, розподілених по роках виходу журналу й визначено, як вони були зв'язані із статтями із встановленням тих, які найчастіше зустрічаються у назвах статей та анотаціях до них. Було встановлено, що найбільш частими ключовими словами за період з 1958-1990 рр. були: «Жовтнева революція», «ленінська спадщина», «марксистсько-ленінська філософія», «свобода волі», «критика філософського ревізіонізму», «діалектична логіка». Більше того, було визначено, що деякі ключові слова залишались досить популярними аж до 1990 р. – це «робітничий клас», «робітнича та селянська боротьба», «комуністична партія та партійна боротьба», «партійність філософії», «критика сучасного буржуазного ревізіонізму», «проблеми наукового комунізму», «науково-атеїстичне виховання», які пов'язані були із ідеологією, яка панувала в радянські часи.

Тематична еволюція ключових слів та певні зміни в напрямах досліджень відбулись після розвалу СРСР і комуністичної ідеології в 1991 р., що створило нові умови для наукових досліджень. У період 1991-2000 рр. найбільш вживаними стають такі ключові слова, як: свобода особи, інформаційна культура, гуманістична традиція пізнання, гуманізація сакральної культури, українська академічна філософія, етика праці; критику

релігії замінює – філософсько-теологічне пізнання. З’являються такі нові ключові слова як: націологія, український лібералізм, геополітичні проблеми в українській політичній думці. Залишаються актуальним такі ключові слова, як: діалектична логіка, свобода волі, філософські категорії. Слід відмітити, що починаючи з 1991 р. тематика ключових слід докорінно змінюється, незмінними лишились тільки: свобода волі, діалектична логіка, філософські категорії.

Визначення основних ключових слів по роках було здійснено авторами на основі аналізу назви статей та анотацій до них, адже окремо виділяти ключові слова в статтях журналу почали з 2010 р. Подана таблиця є самостійним доробком авторів.

6. Результати і обговорення

В даному дослідженні авторами проаналізовано наукову еволюцію публікацій «Вісника Київського університету» від самого його започаткування в 1958 р. і до 2000 р. Вивчено сорокарічний досвід існування журналу, розглянуто підйом і спад публікаційної продуктивності. Від початку свого заснування «Вісник Київського університету» відіграв важливу роль в радянській філософії. Журнал став своєрідним місцем ля публікацій багатьох науковців і не тільки філософів. На його сторінках обговорювались проблеми філософії науки, культури, освіти, історії, які були зв'язані з головними світоглядними пошуками цього періоду. В результаті дослідження було показано, що в перші п'ять років свого існування «Вісник Київського університету» був покликаний своєчасно висвітлювати стан розробки вченими філософами та істориками університету найважливіших проблем філософської та історичної наук, підіймати питання діалектичного та історичного матеріалізму, історії світової та вітчизняної філософської думки, життєво важливі питання історії народів СРСР, класової боротьби, вивчати історію Комуністичної партії СРСР, викривати антимарксистські спроби ревізіоністів заперечувати історичне значення комуністичного та робітничого руху. Колектив філософів університету працює над дослідженням закономірностей розвитку соціалістичного суспільства, розвитку соціалістичної культури, естетики соціалістичного суспільства, узагальнення досягнень природознавства в світлі діалектичного матеріалізму, дослідженню проблем єдності матеріалістичної діалектики, теорії пізнання та логіки, в галузі історії філософії науковці університету розробляють питання ідейного зв'язку і взаємозбагачення суспільної думки народів СРСР, висвітлюються питання боротьби марксистсько-ленінської філософії проти буржуазної філософії та соціології. Всі ці питання стали предметом досліджень науковців університету, які були викладені на сторінках «Вісника Київського університету. Серія Історії та Філософії» [33] [15, 16, 17, 18, 19].

Період існування «Вісника Київського університету» починаючи з 1967 р. і до 1990 р. був періодом активних пошуків та досліджень київських науковців. Заснована П.Копніним в 60-х рр. у Києві оригінальна школа логіки та методології науки, вплинула на ряд філософів, які в подальшому перейшли до вивчення таких тем, як причинно-

[33] 15.Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського державного університету ім. Т.Г.Шевченка, 1958. – Вип. 1.
16.Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1959. – №2. - Вип. 1.
17.Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1959. – №2. - Вип. 2.
18. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1960. – №3. - Вип. 1.
19. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1961. – №3. - Вип. 2.

наслідковий зв'язок між наукою, логікою та технікою, доказ і процес доведення, формально-логічний аналіз наукового знання (В.Павлов)[34] [20, 21, 27, 28, 33], формалізації діалектичної логіки Гегеля (О.Шугайлін), сприйняття як основа логічного мислення в пізнанні сутності (І.Гвоздік)[35] [20]. Загалом в ці роки з великим успіхом йшло вивчення проблем сучасної формальної логіки, розроблялись питання логіки науки, досліджувалась методологічна значущість щодо пізнання окремих логічних методів і категорій філософії.

Важливо відмітити, що 70-80-ті рр. були плідними для дослідження проблем теорії пізнання та методології науки. Ряд публікацій цього періоду не позбавлені партійної тематики, в них аналізується методологічне значення партійності в соціальному пізнанні, розглядаються актуальні питання методології наукового пізнання, співвідношення між методологією та методами окремих конкретних наук (П.Дишлевий, М.Дученко, О.Дирда)[36] [27, 28]. Ідеї в області теорії пізнання вплинули на дослідження філософсько-антропологічної та етичної тематики. Публікуються статті присвячені моралі та суспільному прогресу, вивчається сутність суспільного прогресу на різних стадіях історичного розвитку, а також простежується історія змін моралі в зв'язку із змінами суспільного буття (Т.Аболіна, В.Єфіменко)[37] [29, 30].

На початку 70-х рр. простежується підйом у вивченні історії західної філософії, досліджуються різні напрями сучасної західної філософії – екзистенціалізм, ідеалізм, ірраціоналізм, критичний раціоналізм. Однак, переважна більшість статей цього періоду – це критика екзистенціалістської інтерпретації античності, дослідження взаємозв'язку особистості та суспільства, критикується основна тенденція сучасної буржуазної філософії [38][24, 29].

Відповідно до ідеологічного забезпечення політики партії у «Віснику Київського університету» друкуються статті релігійної тематики. Переважно це статті в яких дається критика християнського тлумачення простих норм моральності, критика антигуманності релігії, досліджується релігійне світосприйняття; розглядаються особливості формування атеїстичної зрілості молоді, аналізується логіко-

[34] 20.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1967. – 21.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1968. – №27.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1977. – №9. 28.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1978. – Вип.
33.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1983. – Вип.15.
[35] 20.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1967. – №1.
[36] 27.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1977. – №9. 28.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1978. – Вип.10.
[37] 29.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1979. – Вип.11. 30.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1980. – Вип.12.
[38] 24.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1972. – №6. 29.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. –1979. – Вип.11.

гносеологічний процес формування науково-атеїстичної переконаності особи[39] [23, 24, 36].

Зазначимо, що у цей же проміжок часу з'являються поодинокі статті дослідження історії української філософії. Це переважно статті, які стосуються загального огляду початку періоду соціалістичного (загальнодемократичного) руху на Україні; акцентується увага на пропагандистській діяльності революційних народників 70-х рр. XIX ст. й українських революційних демократів (В.Дмитриченко)[40] [24, 26]; аналізуються праці українських радянських філософії 20-30-х рр., досліджується творча спадщина Т.Шевченка, підкреслюється його класовість, глибока народність і гуманістичність (А.Приятельчук, Т.Андрущенко)[41] [36]. Особливих утисків зазнала філософська думка Україні періоду XIX-XX ст. Тому київські науковці намагаються своїми дослідженнями врятувати із забуття імена колись відомих філософів. Вони активно починають вивчати теоретичну спадщину видатних постатей: П.Ліницького, В.Липинського, Г.Сковороди, О.Новицького, І.Франка, М.Лосського [42][47, 48, 49, 50, 51], аналізувати культурний контекст формування української філософії в 20-30-х рр. XX ст.; українське відродження початку XX ст. [43][50, 53].

Досить інтенсивно київськими науковцями розробляються філософські проблеми природознавства, які викладаються у «Віснику Київського університету». Це були публікації з різноманітною та розгалуженою тематикою: методологічні проблеми в процесі математизації природознавства, виділяються рівні математизації фізичного знання на основі аналізу розвитку форм експериментального освоєння предмету пізнання (Ю.Джулай)[44] [27]; гносеологічні проблеми та неспроможність операціоналізму для вірного уявлення про сутність понять фізичної теорії (В.Єфіменко)[45] [27]; формування нових методологічних настанов астрономічного

[39] 23.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1970. – №4. 24.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1972. – №6.
Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/36/36 (accessed on 8 July 2021).
36. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1986. – Вип.18.
[40] 24.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1972. – №6. 25.Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1973. – №7.
[41] 36. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1986. – Вип.18.
[42] 47. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 23. 48. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 24. 49. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1996. – Вип. 25. 50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. – К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1998. – Вип. 28. – 80 с. 51.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 1999. – Вип. 29. – 85 с.
[43] 50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. – К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1998. – Вип. 28. – 80 с. 53.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 2000. – Вип. 31. – 80 с.
[44] 27.Вісник Київського університету. Серія філософія. 1977. – №9.
[45] 27. Там само.

пізнання в астрономії (М.Тарасенко)[46] [27]; розв'язання суперечностей біологічного пізнання та процес теоретизації біології (Л.Сидоренко)[47] [29].

З падінням радянської держави та комуністичної ідеології було створено нові умови для філософських досліджень. В цей період відбуваються зміни, які є важливими та виключно сприятливі для наукової роботи в області філософії та політології. Перш за все це пов'язано з таким злободенним питанням справжнього філософського дослідження, як духовна свобода. Київські науковці мають можливість вивчати ті проблеми, які раніше були під забороною, можуть висувати та відстоювати власні філософські позиції, обґрунтовуючи їх значення. Продовжуючи дослідження в тих областях, в яких київські філософи вже досягли певних успіхів раніше – це дослідження в області теорії пізнання, логіці та методології науки, починають формуватись нові дослідження в таких областях як: філософія історії, філософія освіти, українська академічна філософія, філософія релігії, філософсько-теологічне пізнання, інформаційна культура, політична філософія, історія політичної думки, український лібералізм, націологія, громадянське суспільство.

В межах політичної філософії ведуться дослідження таких проблем, які раніше на вивчались – це демократія, авторитаризм, бюрократія, політика і мораль, політична міфологія [48][47, 48, 50, 51, 52]. Вперше розглядаються проблеми оптимізації державної етнополітики, розглядаються проблеми співвідношення елітизму і демократії, питання народного звичаєвого права, як основи творення незалежної української держави, вивчається демократична політична культура [49] [49, 50, 53, 54]. В області історії української політичної думки, досліджується соціально-філософська та політологічна концепція В.Липинського, соціально-політичний ідеал Я.Козельського, проблеми нації М.Драгоманова, державницька складова політичних поглядів П.Куліша, еволюція політичних поглядів М.Костомарова[50] [50, 51].

Релігійна філософія вперше постала, як область дослідження в якій з'являються фундаментальні розробки київських науковців в такій проблематиці, як:

---

[46] 27. Там само.

[47] 29.Вісник Київського університету. Питання філософських наук. 1979. – Вип.11.

[48] 47. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 23. 48. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 24. 50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. 1998. – Вип. 28. – 80 с. 51.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 29. – 85 с. 52.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 30. –

[49] 49. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1996. – Вип. 25. 50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. 1998. – Вип. 28. – 80 с. 53.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 2000. – Вип. 31. – 80 с. 54. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 2000. – Вип. 32. – 81 с.

[50] 50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. 1998. – Вип. 28. – 80 с.
51.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 29. – 85 с.

переосмислення принципів духовності, повернення до витоків національної самосвідомості, вивчається історія релігії та філософія Київської Русі; аналізується зміст православної академічної філософії в Україні з позицій вирішення морально-етичних проблем (І.Кондратьєва)[51] [49, 50]; досліджуються основи ранньохристиянського пізнання (М.Стадник)[52] [53]; соціологічний аналіз стану церковно-релігійного життя в Україні (Н.Нелуп)[53] [53].

Київські науковці по-новому переглядають філософію І.Канта, досліджується зв'язок між обґрунтуванням науки у філософії Канта і в неокантіанстві, вивчають суть проблеми волі у філософії І.Канта[54] [51, 54].

У пострадянський період відбувається активний процес переосмислення світової культурної спадщини. У «Віснику Київського університету» друкуються статті, в яких розглядається наукова спадщина Гадамера, Вітгенштейна, Гартмана, Хейзінга, Шпенглера, Дільтея, Шиллера, вивчаються проблеми філософії мови Гумбольдта, філософія Дж.Е.Мура і її зв'язок з сучасною аналітичною філософією; аналізуються витоки аналітичної філософії в працях Г.Фреге, досліджуються головні основоположення філософії логічного атомізму та логічного аналізу Б.Рассела, екзистенційно-антропологічна філософія інтуїтивізму А.Бергсона та феноменологія Е.Гусерля[55] [47, 48, 49, 52].

Важливим фактором розвитку політологічної науки в пострадянський період стали дослідження в області екології, як нової парадигми політики, обґрунтування суті екологічної політики як нового феномену сучасної теорії і практики[56] [52].

Проведене дослідження було спрямоване на вивчення соціокультурного контексту розвитку філософії та соціально-політичної думки України радянської та пострадянської доби на основі вивчення динаміки розвитку наукових досліджень та викладу їх у статтях, опублікованих на сторінках журналу «Вісник Київського університету». Оцінка філософської та соціально-політичної думки України радянської та пострадянської доби (1958-2000 рр.) є корисним методологічним та методичним напрацюванням у контексті декомунізації сучасної української культури і має практичний досвід застосування. Результати даного дослідження допоможуть:

---

[51] 49. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1996. – Вип. 25. 50.Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. 1998. – Вип. 28. – 80 с.
[52] 53.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 2000. – Вип. 31. – 80 с.
[53] 53.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 2000. – Вип. 31. – 80 с.
[54] 51.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 29. – 85 с. 54. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 2000. – Вип. 32. – 81 с.
[55] 47. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 23. 48. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 24. 49. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1996. – Вип. 25. 52.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 30.
[56] 52.Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. 1999. – Вип. 30.

- Зрозуміти зміст та особливості розвитку інтелектуальної культури радянської та пострадянської доби України.
- Підвищити конкурентоспроможність вітчизняної історико-філософської науки, а також розкрити досвід тоталітарних культурних практик України для світової спільноти.
- Підвищити рівень кваліфікації, інформованість спеціалістів вищих навчальних закладах та науково-дослідних структур, фахівців у сферах експертно-аналітичної праці, інформаційно-публіцистичної діяльності, журналістики, державної політики та публічного адміністрування, зв'язків із громадськістю, інформаційної безпеки.

Поширення результатів даного дослідження сприятиме покращенню іміджу української гуманітарної та суспільствознавчої науки, філософської та політологічної думки, забезпечить популяризацію української філософської та політологічної думки, надбань Київської світоглядно-гносеологічної школи серед представників українського та зарубіжних наукових співтовариств філософів і дослідників.

7. Conclusions

Це перше дослідження, яке охоплює сорокарічну історію існування і розвитку журналу «Вісник Київського університету», починаючи від початку його заснування у радянський період (1958 р.) і до пострадянського періоду (2000 р.). В даному дослідженні авторами було відстежено загальні тенденції та напрями наукових досліджень, які здійснювались науковцями Київської філософської школи, проаналізовано тематичну еволюцію напрямів цих досліджень, визначено найбільш популярні теми, ключові слова, частоту публікацій та кількісне співвідношення статей в номерах, які були розподілені по роках випусків, здійснених в період 1958-2000 рр.

Таким чином, проведене дослідження історії розвитку журналу «Вісник Київського університету» є підтвердженням існування Київської світоглядно-гносеологічної школи і свідчить про потужний інтелектуальний потенціал, який здатний до генерації наукових ідей світового рівня. Пошук науковцями нових точок зіткнення філософського знання, формування культури наукової роботи в умовах свободи, освоєння української філософської традиції, все це підтверджено сорокарічним досвідом досліджень київських науковців і існуванням журналу «Вісник Київського університету».

Внесок авторів

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Жук Л.В. Наукові дослідження у вищих навчальних закладах: сутність, значення та перспективи. Available online: http://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2018/mar/9672/ilovepdfcom-146-153.pdf (accessed on 30 May 2021).
2. Ziman, J. *The Force of Knowledge: The Scientific Dimension of Society*; Cambridge University Press: London, UK, 1976. – 374 c. [Google Scholar]
3. Tenopir C., Christian L., Kaufman J. Seeking, Reading, and Use of Scholarly Articles: An International Study of Perceptions and Behavior of Researchers. *Publications* 2019, 7(1), 18. Available online: https://doi.org/10.3390/publications7010018 (accessed on 7 July 2021).
4. Bailey, C.W., Jr. *Open Access Bibliography: Liberating Scholarly Literature with E-Prints and Open Access Journals*; Association of Research Libraries: Washington, DC, USA, 2005. [Google Scholar]
5. Rosângela Schwarz Rodrigues, Vitor Taga, Mariana Faustino Dos Passos. Research Articles about Open Access Indexed by Scopus: A Content Analysis. *Publications* 2016, 4(4), 31. Available online: https://doi.org/10.3390/publications4040031 (accessed on 30 May 2021).
6. Xiaomei Bai, Hui Liu, Fuli Zhang, Zhaolong Ning, Xiangjie Kong, Ivan Lee, Feng Xia. An Overview on Evaluating and Predicting Scholarly Article Impact. *Information* 2017, *8*(3),73. Available online: https://doi.org/10.3390/info8030073 (accessed on 7 July 2021).
7. Carlo Galli, Stefano Guizzardi The Effect of Article Characteristics on Citation Number in a Diachronic Dataset of the Biomedical Literature on Chronic Inflammation: An Analysis by Ensemble Machines. *Publications* 2021, *9*(2), 15. Available online: https://doi.org/10.3390/publications9020015 (accessed on 7 July 2021).
8. Gunther Eysenbach. Citation Advantage of Open Access Articles. *Published*: May 16, 2006. Available online: https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0040157 (accessed on 7 July 2021).
9. Farrokh Habibzadeh, Mahboobeh Yadollahie. Are Shorter Article Titles More Attractive for Citations? Cross-sectional Study of 22 Scientific Journals. Croat Med J. 2010 Apr; 51(2): 165–170. doi: 10.3325/cmj.2010.51.165 Available

online: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2859422/ (accessed on 7 July 2021).

10. David Banks. Thoughts on Publishing the Research Article over the Centuries. *Publications* 2018, 6, 10. Available online: doi:10.3390/publications6010010 (accessed on 7 July 2021).
11. Кращі заклади вищої освіти столиці України. Available online: http://osvita.ua/vnz/rating/25715/ (accessed on 25 June 2021).
12. Академічна чесність як основа сталого розвитку університету /за аг. ред. Т.В.Фінікова, А.Є.Артюхова. – К.: Таксон, 2016. – 234 с. Available online: https://www.univer.kharkov.ua/images/redactor/news/2016-09 07/chesnist_osnova_rozvitk_Univers.pdf (accessed on 7 July 2021).
13. Інновації у вищій освіті: вітчизняний і зарубіжний досвід: навч. посіб./ І.В. Артьомов, І.П. Студеняк, Й.Й. Головач, А.В. Гусь. – Ужгород: 2015. – 360 с. Available online: https://www.uzhnu.edu.ua/en/infocentre/get/9701 (accessed on 7 July 2021).
14. Основи методології та організації наукових досліджень: Навч. посіб. для студентів, курсантів, аспірантів і ад'юнтів / за ред. А. Є. Конверського. - К.: Центр учбової літератури, 2010. - 352 с. Available online: https://biology.univ.kiev.ua/images/stories/Upload/Kafedry/Biofizyky/2014/ konversky_osn_metod_ta_org_nayk_dosl.pdf (accessed on 25 June 2021).
15. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського державного університету ім. Т.Г.Шевченка, 1958. – Вип. 1. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/46/46 (accessed on 8 July 2021).
16. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1959. – №2. - Вип. 1. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/45/45 (accessed on 8 July 2021).
17. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1959. – №2. - Вип. 2. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/44/44 (accessed on 8 July 2021).
18. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1960. – №3. - Вип. 1. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/43/43 (accessed

on 8 July 2021).

19. Вісник Київського університету. Серія історії та філософії. – К.: Вид-во Київського університету, 1961. – №3. - Вип. 2. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/42/42 (accessed on 8 July 2021).
20. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1967. – №1. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/41/41 (accessed on 8 July 2021).
21. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1968. – №2. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/40/40 (accessed on 8 July 2021).
22. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1970. – №3. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/39/39 (accessed on 8 July 2021).
23. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1970. – №4. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/38/38 (accessed on 8 July 2021).
24. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1972. – №6. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/36/36 (accessed on 8 July 2021).
25. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1973. – №7. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/35/35 (accessed on 8 July 2021).
26. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1976. – №8. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/34/34 (accessed on 8 July 2021).
27. Вісник Київського університету. Серія філософія. – К.: Вид-во Київського університету, 1977. – №9. Available online:

https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/33/33 (accessed on 8 July 2021).

28. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1978. – Вип.10. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/32/32 (accessed on 8 July 2021).
29. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1979. – Вип.11. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/31/31 (accessed on 8 July 2021).
30. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1980. – Вип.12. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/30/30 (accessed on 8 July 2021).
31. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1981. – Вип.13. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/29/29 (accessed on 8 July 2021).
32. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1982. – Вип.14. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/28/28 (accessed on 8 July 2021).
33. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1983. – Вип.15. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/27/27 (accessed on 8 July 2021).
34. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1984. – Вип.16. Available online:

https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/26/26 (accessed on 8 July 2021).

35. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1985. – Вип.17. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/25/25 (accessed on 8 July 2021).
36. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1986. – Вип.18. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/24/24 (accessed on 8 July 2021).
37. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1987. – Вип.19. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/23/23 (accessed on 8 July 2021).
38. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1988. – Вип.20. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/22 (accessed on 8 July 2021).
39. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: Вид-во при Київському державному університеті, 1989. – Вип.21. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/21/21 (accessed on 8 July 2021).
40. Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – К.: «Либідь», 1990. – Вип.22. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/20/20 (accessed on 8 July 2021).
41. Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1991. – Вип.1. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/19/19 (accessed on 8 July 2021).
42. Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь»,

1991. – Вип.2. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/18/18 (accessed on 8 July 2021).

43. Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1991. – Вип.3. Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/1/1 (accessed on 8 July 2021).
44. Вісник Київського університету. Суспільно-політичні науки. – К.: «Либідь», 1992. – Вип.5. – 120 с.
45. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. Соціологія. Психологія. – К.: Вид-во Київського університету, 1993. - Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/2/2 (accessed on 8 July 2021).
46. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. Соціологія. Психологія. – К.: Вид-во Київського університету, 1994. - Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/3/3 (accessed on 8 July 2021).
47. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 23. - Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/4/4 (accessed on 8 July 2021).
48. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1995. – Вип. 24. - Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/5/5 (accessed on 8 July 2021).
49. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К., 1996. – Вип. 25. - Available online: https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/6/6 (accessed on 8 July 2021).
50. Вісник Київського університету. Філософія. Політологія. – К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1998. – Вип. 28. – 80 с.
51. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 1999. – Вип. 29. – 85 с.
52. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 1999. – Вип. 30. - Available online:

https://bulletinphilosophy-knu.kyiv.ua/index.php/journal/issue/view/7/7 (accessed on 8 July 2021).
53. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 2000. – Вип. 31. – 80 с.
54. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – К.: Видавничий центр «Київський університет», 2000. – Вип. 32. – 81 с.
55. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність /За аг. ред. проф. А.Є.Конверського. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 336 с.

Ключові слова: Вісник Київського університету, історія видання журналу, аналіз динаміки змін тематичних досліджень, публікаційна активність, аналіз публікацій, дослідницький підхід, тематичний підхід, Київська світоглядно-гносеологічна школа.

АНОТАЦІЯ:

В даному дослідженні проаналізовано сорокарічний шлях видання наукових статей «Вісника Київського університету». Простежено розвиток публікаційної активності журналу, еволюційні зміни в тематичних напрямах статей радянського періоду, в часи відсутності Інтернету та електронних видань, та відстежено напрями та наукові уподобання науковців у пострадянський період. Дане дослідження надає можливість зрозуміти наукові уподобання, вивчити тематичні переваги та літературу, яка цікавила науковців, з'ясувати особливості публікацій і встановити їхній дійсний зміст, визначивши необхідність і важливість наукових ідей для сьогоднішньої науки. Аналіз ефективності та розвитку наукових досліджень, викладених у «Віснику Київського університету», не тільки допоможе при вивченні української філософської та соціально-політичної думки радянської та пострадянської доби та визначення її впливу на сучасну філософську та політологічну освіту і науку, але й є одним із найважливіших критеріїв оцінювання діяльності вищого навчального закладу у вітчизняних та міжнародних рейтингах. В дослідженні на основі застосування конкретно-історичного, порівняльного та міждисциплінарного підходів було узагальнено та систематизовано процеси інституалізації філософських та соціально-політичних досліджень, які були викладені у статтях «Вісника Київського університету» протягом сорокарічного досвіду журналу, що дало можливість простежити розвиток і фундацію Київської світоглядно-гносеологічної школи в радянський та пострадянський періоди.

Anastasiia Tormakhova
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)
ORCID: 0000-0001-7178-850X
Sergii Rudenko
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)
ORCID: 0000-0001-9069-0989
Dmytro Tovmash
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)
ORCID: 0000-0002-4576-0703

VI. CULTURAL DIMENSIONS OF THE REPRESENTATION OF ALCOHOLIC BEVERAGE CONSUMPTION IN SOVIET CINEMA IN 1945-1980 / KULTUROWE WYMIARY REPREZENTACJI SPOŻYCIA NAPOJÓW ALKOHOLOWYCH W KINACH RADZIECKICH W LATACH 1945-1980

The representation of the specifics of alcohol consumption in the Soviet Union, in particular in cinema, is a multifaceted phenomenon influenced by historical, political, cultural and social factors. It is important to note that cinema reflects the traditions associated with alcohol consumption, as well as the basic ideological attitudes prevailing in society. As a visual practice that has a powerful impact on the audience and is subject to censorship, it carries a symbolic dimension that transmits dominant narratives. Depictions of drinking practices can range from the sublimely romanticised to the realistically condemning. It is important to note that there were differences between the real level and nature of alcohol consumption and its portrayal on the screen. That is why it is advisable not only to outline the specifics of real alcohol consumption in a particular cultural context, but also to present the media prism through which it was broadcast in society.

If we turn to the historical and cultural context in which humanity used alcoholic beverages, then in ancient civilisations they were seen not only as a foodstuff and a means of intoxication, but also as a way of immersing oneself in a metaphysical ecstatic state that goes beyond physical existence and brings one closer to the divine, superhuman, irrational, sensual beginning. In this context, it is appropriate to recall Nietzsche's vision of the Greek world as a

dialectic of the Apollo and Dionysian principles, the latter awakening under the influence of wine consumption. Nietzsche saw in the Dionysian principle the personification of a dark, passionate and ecstatic principle that is irrational[1]. The celebrations of the Days of Dionysius became important events that helped to integrate and socialise the inhabitants of the Greek polises. Alcohol consumption in ancient cultures was mostly a means of transcending everyday life and part of ritualistic actions. Reflections of the mystical and sacred interpretation of alcoholic beverages, in particular wine, were also embodied in Christianity, where red wine symbolised the blood of Christ and was used in a number of religious and ceremonial events. In the context of the cultural development of mankind, alcoholic beverages were ranked and were part of the everyday life of a particular social stratum. For example, wine in medieval Europe was consumed by representatives of aristocratic families, while beer was more suitable for commoners.

It is appropriate to analyse the specifics of consumption using the research optics proposed by Pierre Bourdieu[2]. In studying the role of social structures in shaping individual behaviour and habits, he uses the concept of habitus, which refers to socially acquired, embodied dispositions that shape the perceptions, preferences and practices of individuals. Habitus is shaped by an individual's position in social structures and reflects the internalisation of social norms and values. Thus, alcohol consumption can be analysed as an individual's habitus, which, under the influence of their social environment, education and cultural background, predisposes them to certain consumption behaviours. That is, representatives of different social strata may consume alcohol depending on their habitus.

Bourdieu's notion of cultural capital, which encompasses the cultural values and knowledge that people possess, illustrates the position of an individual in the social structure. Accordingly, the types of drinks, places of consumption and rituals may depend on the cultural capital that individuals possess and wish to display. Individuals are able to use specific drinking practices to distinguish themselves from other social groups and to assert their cultural preferences.

Building a model of the habitus of alcohol consumption involves considering the interaction between the individual's habitus, socialisation and the objective social environment, in particular, the influence of films on the formation of attitudes towards alcohol and consumption behaviour. The presence and diversity of Soviet-era films depicting alcohol consumption and shaping consumption practices and attitudes towards alcohol through images created in the media. Habitus formation is realised through the influence of films depicting alcohol consumption in the family, through the role of friends and social

[1] Nietzsche F. The Birth of Tragedy. Out of the Spirit of Music. Penguin Classics, 1993.
[2] Bourdieu P. Practical Reason. On the Theory of Action. Stanford University Press, 1998.

environment in shaping attitudes towards alcohol. Habitus is understood and interpreted through media messages related to alcohol consumption. The perception of social norms is carried out through the representation of acquired beliefs about alcoholic beverages based on their images in films. The resultant process of identification with the characters is an increase in the degree of alcohol consumption after watching films. Imitation of behaviour, inclusion of rituals and symbols associated with alcohol consumption, which is represented in films. The nature and perspective of the image - glamorisation or stigmatisation of the culture of alcohol consumption - provides clear criteria for a cultural analysis of the impact of Soviet films on the formation of new social practices.

Discussing the culture of alcohol consumption in Soviet countries, it is appropriate to identify the basis on which it was formed. As early as the 1940s, and later during the Second World War, it was common practice to issue "100 combat grams of vodka" to infantrymen on the front line before battles[3]. The rate and type of alcohol varied depending on historical conditions, as in some periods, in particular from 1940 to 1942, this amount of alcohol was provided daily, albeit in the form of diluted medical alcohol. This practice contributed to an increase in alcohol consumption. The state leadership was convinced of the therapeutic effect of alcohol consumption on society. However, after May 1945, the official position was replaced by the ideology of striving for a healthy, i.e. sober, lifestyle. However, the social practice of not limiting the amount of alcoholic beverages and drinking them to cheer up and relax was imprinted in the rituals of Soviet citizens.

According to O. Halukh, a journalist of the Evening Kyiv's, the country's drinking curve has been rising sharply since the late 1960s. During the rule of Leonid Brezhnev (1964-1982), alcohol consumption on any occasion was considered quite natural among ordinary people and the top party leadership. The banquet form of celebrating red dates on the calendar and other more or less significant occasions became especially popular. For such collective events, hunting lodges and saunas were specially built for the party leadership[4].

In the Soviet Union, the official media space occasionally had an attitude to combat the consumption of alcoholic beverages. Their consumption was associated with alcoholism and, accordingly, drinking drinks stronger than kefir or lemonade was portrayed as a factor that caused laziness and idleness, which were positioned as the greatest "sin" of a Soviet worker. Prominent examples of films condemning alcoholism after 1945 include, for example, “When the Trees Were Big” (1961) and “The Moonshiners” (1961), “Operation Y and Other Adventures of Shurik” (1965), “The Caucasian Captive, or New Adventures of Shurik”

[3] Berdnikov P. Let's drink for the Motherland. Sobriety and Culture, 1989. № 8. p. 33.
[4] Halukh O. 36 rokiv tomu v SRSR pochalasia totalna viina z pyiatstvom: yak borolysia iz «zelenym zmiiem» u Kyievi. Vechirnii Kyiv. URL: https://vechirniy.kyiv.ua/news/52761/ (data zvernennia: 15.02.2024).

(1967), “The Diamond Hand” (1969), “Gentlemen of Fortun” (1971), “Afonya” (1975), “100 Grams for Courage” (1976), and others.

Consumption of alcoholic beverages, both factory-produced and self-produced, was widespread, and the moonshine industry grew into an independent industry. The sale of alcoholic beverages was restricted and prohibited to persons under the age of 21. Vodka and wine could be sold in stores only from 14:00 to 19:00, with no more than two bottles per person. Only restaurants were allowed to sell alcohol on tap. In response to the anti-alcohol campaign, people began to produce alcohol in the most bizarre forms of moonshine stills imaginable. Long queues formed in front of the wine and vodka departments. The practice of moonshining is vividly presented in the film “The Moonshiners”. The short comedy film by Leonid Gaidai, released in 1961 alongside “Barbos the Dog and the Unusual Cross”, was the first in a series of films about a trio of anti-heroes, the cowardly crooks The Fool, The Coward and The Pro, played by Yuri Nikulin, Georgy Vitsyn and Yevgeny Morgunov. The plot is based on the mercantile desire of this trio of protagonists to make a profit on their own production of alcoholic beverages - moonshine. The comedy genre of the short film allowed the characters to easily gain the audience's attention and become "their own". The ironic approach chosen by the director in portraying these characters was admirable, and instead of total condemnation, they created a sense of kinship among the population. People could recognise these characters as their neighbours, acquaintances, work or leisure colleagues. The success of this simple and straightforward image of the adventurous trio leads to a series of comedy films starring them, which latently and unobtrusively reflect the practice of drinking and producing alcohol.

There was no genre diversity in the cinematic sphere, as priority was given only to war films depicting the events of World War II and comedies. In fact, there were no TV series or melodramas. A single example of a musical comedy that lightly celebrated the joys of life - love, enjoyment of food and alcohol - was the film “The Sky Slow-Mover”, made in 1945 (premiered on 1 April 1946). In this film, the main characters, abandoning their ascetic vow of celibacy, strive for happiness. The main idea is to emphasise the victory of life over death. The film was immediately criticised for its "demobilisation sentiments", but it was not banned, as it was needed as a little rest and consolation in the post-war period.

Turning to the cinema of the Soviet era, we can see a thorough implementation of the attitude towards the fight against alcoholism, which was carried out in films with humorous content. The main characters are the personifications of the best human virtues, including conscious sobriety, hard work, responsibility, active citizenship, love of sports, etc. For example, “Spring on Zarichna Street” (1956), “The Artist from Kokhanivka” (1961), “The

Queen of the Petrol Station" (1963), "Ivan Vasylovych Changes Profession" (1973), and others. In contrast to them are antagonistic characters who consume a lot of strong alcohol, are representatives of antisocial groups, often engage in illegal activities, have a criminal record, etc. There are many examples of such a contrast.

In the popular melodrama "Spring on Zarechnaya Street" by Felix Mironer and Marlen Khutsiev, filmed in 1956 at the Odesa Film Studio, which as of 1957 was watched by 30.12 million viewers, indicating its social significance and great potential for shaping habitus. The story takes place in a small working-class village where a young teacher who has been sent from the city to work in a factory school meets the protagonist Alexander Savchenko (Nikolai Rybnikov), a production foreman, a cheerful man, the life of the party and a favourite of the factory girls. The reason for Alexander's alcohol abuse is his unrequited love for Tatyana Levchenko. As a result, Alexander drops out of school and tries to forget Tatiana. The film's main role in combating alcoholism is played by Alexander's close associates, his comrade Alexander Donchenko and Nikolai Krushenkov, an engineer at the metallurgical plant. The film demonstrates what the directors believe is a typical model of how an emotional deviation from the normal trajectory, accompanied by ties to a company that always has fun, negatively affects the protagonist. The "fun" company has an established leader who has the authority of an experienced person who has seen life, but in reality is a socially negative character - "friend" Yuriy, who influences the protagonist. Oleksandr Savchenko, under Yurii's influence, was constantly in negative psychological states, which indicated a certain cyclicality and isolation, i.e. the hopelessness of the situation, which, according to the director's ideas, could and did be broken by close friends, namely engineer Mykola. Thus, the struggle against alcoholism among working-class youth was connected with the lack of stable values and faith in a positive image of the future, which was reflected by engineer Krushenkov because of his ability to create progressive images systematically. As it turns out, not everyone has this ability, but only those who have strong worldview positions aimed at the future of the common good. The only question is: will your friends fight for you as a participant in this common future? Another behavioural model was the informal groups of "merry companies", which aimed to maintain a constant state of relaxation, fun, entertainment and the consumption of large amounts of alcohol, which was perceived by young people as a tranquiliser after hard work at work. It was easy to get into a bad company, because youth is a stage of personal development, i.e. the formation of the ability to reconcile one's own aspirations and vision of the future with the public good. The film depicts the problem of the protagonist Savchenko's feelings - love, friendship and jealousy, the search for his purpose, and competition. The film shows the state of society after the Second World War, when there

is a great shortage of qualified personnel and people need to simultaneously get an education and fulfil themselves in their profession, which is a very difficult task even if it is done not simultaneously but sequentially.

In the musical comedy film “The Artist from Kokhanivka”, directed by Hryhoriy Lipshyts, shot at the Dovzhenko Film Studio in Kyiv in 1961, we meet the secondary character of Grandpa Kuzma, played by actor Heorhiy Vitsyn, who is associated with comic aplomb. Living in the village and working on the collective farm, Grandpa Kuzma is a socially important agent, he has the duties of a ferryman and constantly interacts with the villagers. For everyone, he has created a legend that he suffers from a rare disease that manifests itself as alcohol intoxication for a year after a party with his godfather and cannot sober up. However, in reality, according to the film's script, he found a barrel of rectified alcohol after the war, which he constantly pours into a rubber hot water bottle and dilutes with water, secretly consuming a little bit throughout the day. A piquant detail that influenced the social practices of Soviet citizens is the concealment of the smell of "burning" by eating a validol tablet. Over time, his secret was revealed by his wife, who poured milk into the hot water bottle instead of alcohol. This happened during a trip to the Kyiv circus, where a magician performed, changing wine into water and vice versa. During the performer's act, Kuzma's grandfather tried to drink alcohol from the hot water bottle, but it was milk. He took this as the influence of the magician's magic, which became a loyal solution to his constant alcoholism through the family institution.

The feature comedy film “The Queen of the Petrol Station” (directed by Oleksiy Mishurin and Mykola Litus), shot at the Dovzhenko Film Studio in Kyiv in 1962, used a real petrol station in Pyriatyn, on the Kyiv-Kharkiv highway, as a set. In this film, it is not the protagonist Lyudmyla Dobryvechir who speaks out against the bad habit of drinking alcohol. The idea of fighting alcoholism is revealed in an episode with a random passenger of the Donetsk-Kyiv express bus, an Orthodox priest. The process of ordering vodka "two for one hundred in one dish" is satirised, which indicates a certain norm of alcohol consumption by a representative of the clergy, who not only drinks it in the film, but also sends his own bus on the journey, staying at the petrol station. After that, he asks for help from a law enforcement officer to catch up with his bus, getting on the officer's motorcycle in a cassock. It was in this situation that, in an attempt to show the negative side and condemn the archpriest's actions, the society formed, on the contrary, a joking practice of ordering a double dose of even juice and ice cream in one glass, ironically pointing to the restrictions on alcohol.

The idea of opposing antagonistic characters is revealed in Leonid Gaidai's comedy “The Caucasian Captive”, where the heroine Natalia Varley is the bearer of positive characteristics, and the comedy trio of The Fool, The Coward and The Pro again appears in contrast to her. The culture of alcohol consumption in the Caucasus is demonstrated in the film through the prism of the tradition of making long and extremely demanding toasts, which is part of local folklore. However, drinking wine leads the protagonist Shurik, the collector of this folk oral heritage, to make wrong decisions, the consequences of which he corrects throughout the film, trying to return to the side of good. Films like this have only been made since the 1960s. It is significant that the protagonist Shurik, while searching for folklore, met with a warm welcome and alcoholic drinks everywhere, from the hotel manager's cafe to the investigator's office, who also offers him his signature toast. The only institution where Shurik was not offered alcoholic beverages was a psychiatric hospital. This demonstrates the high loyalty of the population to drinking alcohol during working days, as well as after work. The society is dominated by social parasitism of idleness, unreasonable festivity and waste. These phenomena are also reflected in the film “Operation Y or Other Adventures of Shurik” (1965), which consists of three parts. We are interested in the part "Partner", which reveals the story of Shurik, a naive, fragile, intelligent student who constantly gets into all sorts of funny situations but always comes out on top. His opponent is Fedya, an adult burly hooligan who has received 15 days of administrative arrest for a fight on a bus. The image of a 15-day sentence is both funny and ironic. It is shown that state executive bodies are too caring towards detainees and assign them to socially important work - outfits - with parental care. During one of his assignments, Fedir is sent to a construction site where a student, Shurik, works. The authoritative foreman Pavlo Stepanovych brings Fedir up to speed and at the same time holds cultural and value conversations, which Fedir ignores, showing disdain and disregard for them. The main thing that interests Fedir is the timeliness of the delivery of food, which is provided by the executive branch employees at a high level. During lunch, Fedir received a large portion of borscht, shish kebab, bread and compote. Ignoring the presence of a police officer, Fedir washes his hands and brazenly secretly drinks alcohol, while the policeman swats away flies from Fedir's food. Instead, student Shurik drinks a bottle of kefir and eats a loaf. While eating with the student, Fedir utters his catchphrase: "If you don't work, you eat, student." This expression became popular in Soviet society and often served as an argument for the younger generation who led an immoral lifestyle. In the final part of the film Partner, Shurik conducts explanatory work with Fedko, "treating" him to a sharp, saying a phrase that also became a catchphrase: "You have to, Fedya, you have to!". The film shows that the institution of punishment for 15 days had significant drawbacks and

did not improve the situation. Instead, prevention by beating with a whip gave the instant expected comic method of effectiveness.

The comedic tendency to condemn the consumption of alcoholic beverages is reflected in the film “Give Me a Book of Complaints” (1964), which plays on the comic images of The Fool, The Coward and The Pro, while criticising the bureaucracy and organisation of catering establishments in the cities of the USSR. The attitude towards visitors to public catering establishments was deteriorating and reached its peak in ignoring the needs of consumers and irresponsible staff. The society was dominated by the ideals of planning and rapid execution and over-fulfilment of targets, which were reduced to mathematical measurements. The humane component of service provision was not important and only ideologically necessary. Preferences were given to visitors who consumed alcohol and could order for a larger amount when drunk, as this increased the performance of a particular performer, and the more alcohol they consumed, the less demanding the consumer became. This situation suited the bureaucratic management of catering establishments, although the majority of the population suffered from this, but there were no mechanisms to combat this phenomenon. The film shows one of the effective mechanisms of struggle - young people who have to do everything for themselves by their own efforts, going through all the bureaucratic obstacles. Thus, we see that in the film, young people become the driving force behind the fight against alcoholism.

The motif of the village and its habitus is successfully depicted in the film “Between the High Breads” (1970), which shows the life of Pavlo Struchko, who was a collective farm stable boy and a handyman in the village of Holubivka, a kind and merciful man. Pavlo helped many people, but he could not refuse to help the Mogorych, who brought Pavlo to the people's court. The painting shows an improvised people's court, attended by the whole village, representatives of one community, who have to condemn the drunkenness and actions of Pavlo Struchko, who had damaged the collective farm. However, the dispute shifted from Pavlo's case to the general problem of alcohol consumption by the men of the village. At first, the cause of all the troubles was the identification of the people who were engaged in moonshining, but after they refused to sell vodka to anyone in the future, the product itself and the Mohorichs became the cause. It is the custom of the Mogorych that testifies to the existence of an informal business culture in the countryside. Here is how it is defined in the Ukrainian Small Encyclopedia: "A mogorych is a friendly feast after a completed business, most often after a sale or purchase. After the parties agreed and the money was paid, they, along with the witnesses, went to drink mohorych, as a sign that the bargain was made in good faith and in friendship[5]." This film shows a comparison between the customary unity of

[5] Mohorych. Ukrainska mala entsyklopediia: 16 kn.: u 8 t. / prof. Ye. Onatskyi. Buenos-Aires, 1961. T. 4, kn. VIII: Litery Me - Na. S. 1025

the village through drinking mohorych after every successful business deal and the distinct contrast with the urban range of alcoholic beverages that can be consumed alone as a commodity. In the film, the protagonist paradoxically comes to the conclusion on his own that alcohol is harmful to him and decides, despite his age, to obediently follow Cupid's call and court Odarka. The scenario played out is the victory of love for a woman and love for the native village - that is, the positive values of society over harmful habits, among which the constant and excessive consumption of alcoholic beverages is central.

Already on the eve of the collapse of the USSR, films were produced in which alcohol consumption, which can lead to alcohol dependence, was covered as one of the secondary storylines. This was the case in the films “The Irony of Fate, or Enjoy Your Bath!” (1975) and “Moscow Does Not Believe in Tears” (1979). They also condemn alcohol abuse, and there are virtually no positive examples of alcohol consumption. In particular, they highlight the social problems associated with alcohol consumption and its impact on families and communities. Realistic portrayals may be more prevalent in films aimed at shedding light on the problems faced by individuals and society. For example, the iconic Soviet-era film The Irony of Fate or With a Little Steam is based on alcohol abuse, which leads the protagonist to end up in a completely different city. This practice will be illustrated in a similar way in other less popular films. During perestroika, a number of changes took place, which the researcher M. Minakov emphasises: attempts to "limit alcoholism, allow small cooperative businesses, and agree to the emergence of church life from the underground[6]."

On 7 May 1985, the CPSU Central Committee adopted the Resolution "On Measures to Overcome Drunkenness and Alcoholism" and the USSR Council of Ministers adopted the Resolution "On Measures to Overcome Drunkenness and Alcoholism, and Eradicate Moonshine Production". From that moment, one of the most famous anti-alcohol campaigns in the USSR began. The government stepped up the fight against drunkenness across the board, including by reducing the production of alcoholic beverages, the number of places and times they were sold. The reason for the campaign was the record level of alcohol consumption in the late 1970s. By 1984, the figure reached 10.5 litres of registered alcohol per person per year, and with underground moonshine production, it could exceed 14 litres[7]. Due to the independent production of alcohol, sugar, yeast and cheap candy, which were used as raw materials for moonshine, became scarce. People also began to buy and consume various alcohol-containing products, such as colognes, perfumes, lotions, and windscreen

[6] Minakov M. Postradianska liudyna ta yii doba. Sproba filosofskoho osmyslennia postradianskoi epokhy. Kyiv – Milan: Laurus — Κοινὴ, 2024. 29.
[7] Znyshchennia vynohradu ta horilka za talonamy: yak u SRSR tryvala antyalkoholna kampaniia. Infohrafika. TSN.ua. URL: https://tsn.ua/svit/suhiy-zakon-yak-u-srsr-provodilasya-antialkogolna-kampaniya-80-h-rokiv-infografika-643347.html (дата звернення: 15.02.2024).

wipers.

The end of the Soviet era saw significant changes in the consumption of alcoholic beverages and their representation in cinema. These transformations will be the result of the freedom that ex-Soviet citizens gain. "The post-Soviet era has given the former Soviet man a chance to become free, to surpass himself and to express his unique existence in political and social creativity without Marxist-Leninist prompts[8]." The freedom gained by the citizens of that time would be realised unrestrainedly, breaking the framework established in the previous period.

Conclusions.

Alcoholic beverages are a food product, an important part of complex ritual actions, an integral companion of exceptional events (holidays) - baptisms, weddings and other cultural practices. The nature of consumption and the products themselves, as well as the forms of their representation, reveal the ideological, political and social changes taking place in the history of a society's culture.

After the Second World War, when the USSR began to gradually rebuild and responsible workers were urgently needed, the practice of promoting sobriety and workaholism, which were perceived as ideal criteria for a citizen of that time, was formed. That is why images related to alcohol consumption will temporarily have a distinctly negative connotation in cinema.

The representation of the specifics of alcohol consumption in the Soviet Union's cinema has proved to be a multifaceted phenomenon, influenced by historical, political, cultural and social factors. In particular, the analysis of films points to the importance of studying the traditions associated with alcohol consumption and the ideological attitudes that intertwine in society. Cinema, as a visual practice, has proven to be not only a powerful means of influencing the audience, but also a carrier of a symbolic dimension that conveys dominant narratives.

It is important to keep in mind that the portrayal of alcohol consumption practices in cinema can range from romanticised to condemnatory, reflecting the gap between the real level of consumption and its cinematic representation. This disparity demonstrates the influence of socio-cultural factors on the formation of ideas about alcohol and its consumption.

The use of Pierre Bourdieu's concepts, such as habitus and cultural capital, allows us to consider alcohol consumption as a socially acquired disposition and as part of the social structure. Habitus, being formed under the influence of the social environment, education and

[8] Minakov M. Postradianska liudyna ta yii doba. Sproba filosofskoho osmyslennia postradianskoi epokhy. Kyiv – Milan: Laurus — Κοινὴ, 2024. 29.

cultural background, becomes a key factor in the perception and choice of consumer behaviour by individuals.

Young people, more specifically, representatives of students, workers and engineers, who have the ability to build worldviews that are sustainable positions aimed at the future of the common good, are active subjects of counteracting the phenomenon of alcoholism and other social parasitic forms. This is somewhat utopian, but it is an image that is present in many films of this time period. The consumption of alcoholic beverages differs in terms of spatial indicators, which can be divided into urban and rural areas. In urban areas, we see a large crowd of people, which causes them to lose their humanity, and the ideals of planning and rapid execution and over-fulfilment of indicators that were reduced to mathematical measurements prevail. The humane component of the service was not important and only ideologically necessary. Preferences were given to visitors who consumed alcohol and could order for a larger amount when drunk, as this increased the performance of a particular performer, and the more alcohol they consumed, the less demanding the consumer became. This situation suited the bureaucratic management of catering establishments, although the majority of the population suffered from this, but there were no mechanisms to combat this phenomenon. Visitors who were drunk and disturbed the public peace were administratively punished by 15 days of correctional labour. As we can see from the films, this mechanism was not effective and even had a socially destructive effect to some extent. Instead, in the rural space, we see the attempts of the feast participants to join the cultural unity of traditions and habits, which, in excess, also had destructive features. Society also needed efficient collective farms in the countryside, where people worked with their hearts, but due to the lack of mechanisation, lack of people, lack of male labour, the rural space was destabilised and the entire burden of heavy farming fell on women's shoulders. Therefore, the main arbiters in the fight against alcohol were women, as the guardians of the family. In the village, the custom of the Mogorych reigned supreme and attempts were made to appease all partners, which were quite few in number due to the lack of people.

The alcohol consumption habitus model, when considering the influence of cinema, points to the importance of understanding the dynamics between individual habitus, socialisation and the objective social environment. Films influence the formation of attitudes towards alcohol, facilitate the imitation of behaviour and the inclusion of rituals represented in films. Understanding the impact of films on the formation of new social practices is important for cultural analysis and the study of the dynamics of alcohol consumption in Soviet society.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Alkohol yak lakmusovyi papirets kultury spozhyvannia. dostyp 14.01.2024, https://www.unian.ua/society/349356-alkogol-yak-lakmusoviy-papirets-kulturi-spojivannya.html.
2. Berdnikov P. *Let's drink for the Motherland*. Sobriety and Culture, 1989. № 8. p. 33.
3. Frederick, Nietzsche. *The Birth of Tragedy. Out of the Spirit of Music.* Penguin Classics, 1993.
4. Halukh O. *36 rokiv tomu v SRSR pochalasia totalna viina z pyiatstvom: yak borolysia iz «zelenym zmiiem» u Kyievi*. Vechirnii Kyiv. Dostyp 19.02.2024. https://vechirniy.kyiv.ua/news/52761/.
5. Mohorych. Ukrainska mala entsyklopediia: 16 kn.: u 8 t. / prof. Ye. Onatskyi. Buenos-Aires, 1961. T. 4, kn. VIII: Litery Me - Na. S. 1025.
6. Mykhailo, Minakov *Postradianska liudyna ta yii doba. Sproba filosofskoho osmyslennia postradianskoi epokhy*. Kyiv – Milan: Laurus — Κοινὴ, 2024.
7. Nataliia Shamalo. *Shcho piut kinoheroi: spravzhnii viski chy kholodnyi chai.* dostyp 16.01.2024, https://journal.maudau.com.ua/zahoplennya/scho-pyt-kinogeroii/
8. Pierre, Bourdieu. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford University Press, 1998.
9. Znyshchennia vynohradu ta horilka za talonamy: yak u SRSR tryvala antyalkoholna kampaniia. Infohrafika. TSN.ua. dostyp 15.02.2024, https://tsn.ua/svit/suhiy-zakon-yak-u-srsr-provodilasya-antialkogolna-kampaniya-80-h-rokiv-infografika-643347.html.

Key words: cinema, comedy, representation, alcoholic beverages, consumption, ideology, cultural practices, USSR.

SUMMARY:

The article examines the nature of consumption and representation of alcoholic beverages in cinema as a reflection of ideological, political and social changes in the history of society's culture. It is noted that after the Second World War, with the beginning of the reconstruction of the USSR, the practice of promoting sobriety and workaholism, which are perceived as ideal criteria for a citizen, emerged. In the cinema of that period, images associated with

alcohol consumption have a distinctly negative colouring. The study of traditions and ideological messages conveyed by cinema is seen as an important aspect of the analysis of cultural dynamics. The authors use Pierre Bourdieu's concepts, such as habitus and cultural capital, to understand the socially acquired disposition to drink alcohol. The authors emphasise the role of films as a visual medium of influence on the audience and as a carrier of the symbolic dimension. The cultural study of the representation of alcohol consumption in Soviet cinema includes qualitative and quantitative research methods, including content analysis of films to study the multifaceted relationship between habitus, media influence and alcohol consumption. This approach allows for a deeper understanding of how cultural factors, socialisation and media representations combine to influence individual attitudes and social behaviour towards alcohol. The aspect of determination between the real level of alcohol consumption and its cinematic representation is considered important. The active role of young people, especially students, workers and engineers, in counteracting alcoholism and social challenges that were characteristic of the period from 1945 to 1980 is emphasised.

Сергій Легеза / Serhij Legeza
Dnieprzański Uniwersytet Narodowy im. Ołesia Honczara (Ukraine)
ORCID: 0000-0003-3767-5848

VII. ХАРАКТЕРНИКИ VS УРУС-ХАЇ: СТРАТЕГІЇ ОЧУДНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО В ПОПУЛЯРНІЙ КУЛЬТУРІ / CHARAKTERNICY VS URUK-HAI: STRATEGIE ZADZIWIANIA NARODU W KULTURZE POPULARNEJ

1. Очуднення як дослідницький інструмент популярної культури

В 1979 році Д. Сувін – на той час відомий не тільки своїми вдалими спробами відкрити популярну культуру для академічної науки, але й як начільний редактор і видавець часопису «Science Fiction Studies» і невтомний популяризатор розширення дослідницького інструментарію для вивченні фантастики, – випустив дослідження «Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre»[1]. В ньому, використавши ідею В. Шкловського про очуднення («*остранение*»[2]), Д. Сувін вибудовував систему координат, у якій, з його точки зору, був сенс розміщувати пізнавальні можливості окремих жанрів популярної культури.

Ця система координат описується Сувіном за допомогою двох перемінних: по-перше, парою «когнітивне/некогнітивне» (з точки зору, чи дає той чи інший твір можливість прирощувати знання, чи надає можливість позитивного приросту нового); по-друге, парою «природне/очуднене». «Очуднення» тут, слідом за Шкловським, означає наявність у творі додаткової до безпосередньої реальності деталі чи структури, що розширює чи змінює наш погляд на цю реальність.

Оскільки фантастика як жанр принципово орієнтована на введення в свої сюжетні чи дискурсивні структури елемента нового, більшість її піджанрів доволі послідовно могли описуватися в логіці Сувіна саме цією парою координат. До того ж, Сувін доповнив цю систему принципом «novum», який, з його точки зору, є необхідним елементом, аби

[1] Darco Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, (Yale: University Press, 1979).
[2] Виктор Шкловский, „О теории прозы”, w: *О теории прозы*, Виктор Шкловский, (Москва: Советский писатель, 1983), 16

вважати текст (або й жанр) таким, що має сенс більший, ніж просто сюжет-для-розваги. Сувіна приваблювала саме наукова фантастика (чи то такий різновид фантастики, де суто літературні елементи побудови «нового світу» поєднуються із науковою строгістю гіпотетичного/теоретичного знання). Відтак, саме НФ, згідно Сувіну, може описуватися парою «когнітивного очудненого» (cognitive estrangement) та має найбільший потенціал для позалітературного («соціального» – по термінології дослідника) поля можливостей існування літератури та популярної культури.

При цьому інші напрямки фантастики, ті, що знаходяться поза межами фантастики наукової, зберігаючи можливості гри з «очудненням», здавалися Сувіну менш цікавими саме через свою «некогнітивність». До таких напрямків він відносив, зокрема, і фентезі (яке, зазначимо, в той час усе ще існувало здебільшого у формі перш за все своїх «епічних» (Дж.Р.Р. Толкін) чи «героїчних» (Р. Говард) форм). Відтак фентезі для Сувіна, «некогнітивне очуднене», залишаючись суто розважальним сегментом популярної культури взагалі та фантастики зокрема, не дає можливості додаткових «демпферів» для соціальних наслідків існування його як явища популярної культури[3].

Не вступаючи в суперечку із такою позицією Сувіна (хоча вже одна діяльність толкіновського фендому не лише в англомовних, але й в слов'янських країнах, дає, здається, можливості для сумнівів щодо «некогнітивності» базових текстів Толкіна), зверну увагу на дещо інше. Оскільки популярна культура – це не лише нескінченне (й незмінне) використання канонічних шаблонів, але й постійна їхня реконфігурація та розгортання, є сенс говорити про шляхи розвитку фентезі в наступні після роботи Д. Сувіна пів століття як про поступову трансформацію суто розважального напрямку за рахунок перетворення його на – в тому числі – інструмент соціального опису та соціальної критики.

Як суто внутрішні зміни цього піджанру (поява дивних варіантів суміщення, здавалося б, несумісного – як то, наприклад, science fantasy чи поява у фентезі свого «брудного реалізму»), так і динаміка читацького сприйняття його, йшли саме в напрямку перетворення головної ескапістської течії в розважальній культурі на тексти, що ставали дзеркалом для сучасного світу та сучасних проблем. Так, наявність фантастичних рас, як виявилося, давала можливість говорити про расову сегрегацію, а суто фізіологічна відмінність поп-культурних «ельфів» від «орків» – можливість вибудовувати в межах фентезі-текстів аналітику класової боротьби.

А відтак, проблема «некогнітивності» фентезі-текстів у популярній культурі

[3] Наукова фантастика, за Д. Сувіном, дає можливості розбудови критичного по відношенню до нашого «тут-і-зараз» дискурсу – який, таким чином, отримує можливості бути політизованим і починає вирішувати суто соціальні завдання розвитку суспільства.

опиняється, принаймні, під питанням, а самі вони, на мою думку, можуть бути розглянуті й в логіці «когнітивного очудненого» в тому числі.

2. «Своє» та «чуже»: особливості становлення національного фентезі

Іншою проблемою, безпосередньо пов'язаною із особливостями функціонування фентезі в полі популярної культури, стали рецепції його в просторі неангломовних національних культур.

Розвиток більшості піджанрів популярної культури має на увазі дещо різну послідовність дій для питомого «рідного» культурного простору, в який даний піджанр занурений, і для національних популярних культур, для яких важливою першопрактикою є *засвоєння*, а не *створення*. Тому «ендо-практики» мають на увазі осмислення певних авторських текстів (внутрішніх по відношенню до національної культури) в якості зразкових, в якості свого роду канону[4]. Подальший розвиток тут є одночасно процесом опори на ці – внутрішньо мотивовані по відношенню до «материнської» культури – канонічні тексти, сюжетні схеми та шаблони, та процесом зміни їх, трансформації, пошуку нового, що використовувало б відомі (та інкультуровані користувачем) структури.

Якщо ж ми говоримо про «екзо-практики», про розвиток піджанрів популярної культури, які не є питомими для «материнських» культур і залишаються зовнішніми по відношенню до національного культурного поля, то описані вище дії – залишаючись принципово важливими – стають лише наступним кроком, подальшими формами активності творців культурного контенту. А першим кроком тут з необхідністю має бути не так трансформація, як засвоєння цих схем і шаблонів, що складають канон уже існуючого стандарту певного піджанру популярної культури; причому, йдеться про засвоєння їх як *зовнішніх*[5].

Відтак, національні популярні культури (в тому числі автори, які працюють із фентезі) стикаються із необхідністю двотактної роботи: по-перше, це засвоїти іншокультурний канон – та, по-друге, докластися до створення свого власного канону (що складався б з національних авторів, зі специфічних, пізнавальних користувачами культурних відсилок, з питомих образів соціальної та культурної пам'яті). Але цей другий крок,

[4] Існування канону, здається, є необхідним фактором існування не лише «великої» культури, але й культури популярної; можливо навіть, що, маючи на увазі особливості шляхів розвитку та еволюції популярної культури, наявність канону є для неї навіть важливішою, ніж для умовного мейнстріму.

[5] Відтак, важливими тут стають дії – і мовні рішення – запропоновані та проведені перекладачами, а літературний переклад стає первинною культурною діяльністю, завдяки якій укладений уже канон отримує своє втілення в межах інших національних культур; імпринтованість такого роду текстами звертає на себе увагу в пізнішій діяльності авторів, які (пере)створюють національний канон – вони, жонглюючи усталеними схемами, наприклад, у фентезі, жонглюють ними в межах образності та словникового запасу, презентованого діяльністю перекладачів.

пошук національної ідентичності в межах функціонування популярної культури, відбувається під послідовним тиском чи навіть диктатом зовнішнього «канонічного канону».

Зверну тут увагу на програмний текст А. Сапковського «Вареник, або Немає золота в Сірих горах»[6] (1993). Опублікований, коли Сапковський уже встиг стати помітним явищем у польському фентезі (на момент виходу статті він був уже двократним лауреатом премії ім. Януша Зайделя – і обидва рази за оповідання, що входять до так званого «відьмачого циклу»), але все ще залишався в змагальному полі з іншими колегами (зокрема, із Ф. Кресом – до певного моменту головним конкурентом Сапковського в польському фентезі), «Вареник...» мав бути відповіддю відразу на два питання. По-перше, він виявився програмним щодо, так би мовити, «фіксації канону» – Сапковський в ньому (а пізніше у своїй синтетичній роботі «Рукопис, знайдений у Драконовій печері» (2001)[7]) звертає увагу на своєрідні правила та стійкі формуляри фентезі як напрямку в популярній культурі. Взявши в якості зразку західний канон фентезі, він фіксує його для потенційного читача, пояснюючи правила, які можуть бути тут актуалізованими. По-друге ж, «Вареник...» створював і свого роду «антиканон» – але вже відносно до польського фентезі, пояснюючи правила гри, які, з точки зору Сапковського, були неприйнятними для вітчизняних авторів.

По суті, Сапковський за допомогою цієї статті (як і подальшої своєї критичної діяльності на сторінках часопису «Nowa Fantastyka»[8]) формує сильну позицію для себе, працюючи над створенням того, що К. Качор називає – користуючись методологічним підходом П. Бурд'є – «ортодоксією»[9]. По суті, будучи активним гравцем у полі культурного виробництва, він отримав можливість формування, одночасно, як сприйняття зовнішнього, англомовного, канону фентезі, так і інструмент для створення меж канону польського (принаймні, це видається дієвим щодо правил його формування).

Характерним здається і те, що А. Сапковський і Ф. Крес в 1990-ті роки являли собою два можливі варіанти розвитку польського фентезі – напрямок, в більшій мірі орієнтований на універсальні правила та кліше сформованого західного канону (Ф. Крес і його цикл «Книга Всього»[10]), та конкурентний йому (і переможний – за

[6] Andrzej Sapkowski, „Piróg albo Nie ma złota w Szarych Górach", *Nowa Fantastyka* 5 (1993): 65-72.
[7] Andrzej Sapkowski, *Rękopis znaleziony w Smoczej Jaskini*, (Warszawa: SuperNowa, 2001).
[8] Протягом кількох років – з 1994 по 1996 рік А. Сапковський мав на сторінках часопису «Nowa Fantastyka» авторську колонку «AS z rękawa», де розміщував матеріали як пізнавального характеру щодо процесів у західному фентезі, так і критичні по відношенню до польських авторів.
[9] Katarzyna Kaczor, *Z "getta" do mainstreamu: polskie pole literackie fantasy (1982-2012)*, (Kraków: Universitas, 2017), 26-30.
[10] Feliks W. Kres, *Prawo sępów*, (Warszawa: Almapress, 1991).

результатами цих змагань) напрямок, що орієнтував читачів і письменників на послідовну роботу з вітчизняним матеріалом[11]. Але навіть наскрізне польськоцентричний А. Сапковський раз у раз був змушений звертатися до референсів, що містилися в «загальнозахідному» каноні фентезі (зокрема, мова іде про Артуріану, яка залишається важливим текстом для інтерпретації подій і поведінки чи образів героїв у «всесвіті Ґеральта»[12] – і до якої Сапковський повертався ще не раз[13]).

Утім, частіше становлення національних фентезі базується саме на західних зразках – незважаючи на важливість існуючих спроби звертатися до національної міфології чи фольклору. Прикладом такого варіанту цілком могло б служити фентезі російське в головних своїх течіях 1990-2000-х років.

3. (Пост)радянське чародійство: «великий поворот»

У просторі радянської популярної культури зовнішня ідеологічна константа завжди помітно впливала на конфігурацію окремих напрямків і піджанрів. Уявлення про закони історичного процесу, про правила опису навколишнього світу (в межах діалектичного та історичного матеріалізмів) різко звужували можливості радянських авторів. Наприклад, радянський детектив майже не знає фігури приватного сищика (може, окрім підліткових детективів, де ця роль резервувалася за героєм-підлітком) – розслідування тут ведеться у межах діяльності офіційних органів правопорядку. Так само, до останніх років існування радянської системи, в детективному жанрі не могло бути розповіді про радянську організовану злочинність – злочин тут завжди препарувався як результат проблемної соціалізації, а відтак – збій нормального функціонування радянської системи. Космічна фантастика мала на увазі виключно опис комуністичного майбутнього в світі, який подолав свою двополярність – відтак і варіації спейс-опери не були характерними для радянської фантастики[14]. Розвиток альтернативної історії стримувався концепцією незмінних і універсальних історичних законів – а відтак незначності ролі особистості (чи окремої події) в загальному історичному розвитку.

Схожа історія відбувалася і з фентезі. Світ фентезі – як «світ об'єктивного ідеалізму»[15] – мав на увазі покладення в основу «розбудови світу» позанаукових і позаоб'єктивних (з

[11] Zob: Сергій Легеза, „Фентезі як гра із національним: випадок Польщі", w: *Національна своєрідність літератури фентезі: європейська палітра*, (Київ, 2020), 29-37.

[12] Piotr Żołądź, *Potworność i krytyka. Studia o cyklu wiedźmińskim Andrzeja Sapkowskiego*, (Kraków: Universitas, 2018).

[13] Zob.: Andrzej Sapkowski, „Maladie", *Nowa Fantastyka* 12 (1992): 42-56.

[14] Чи не єдиним винятком була трилогія С. Снєгова «Люди як боги», де вперше в радянській фантастичній літературі зображувався міжзоряний воєнний конфлікт і боротьба землян із позаземними цивілізаціями; в більшості інших випадків можлива конфліктність вирішувалася, скоріше, в парадигмі «Серця Змії» І. Єфремова – яка, в свою чергу, була полемічним текстом до оповідання М. Лейнстера «Перший контакт».

[15] Владислав Гончаров, „Русская фэнтези – выбор пути", *Если* 3 (1998): 215-218.

точки зору панівної ідеології) концептів реальності надприродних (божественних) сил і дієвості магічних форм взаємодії із матерією та свідомістю. Історії про «драконів і принцес» ще могли до якоїсь міри бути присутніми як елементи дитячої та підліткової казкової повісті, але дорога до дорослого читача у фентезі була закритою[16].

Чи не першою спробою написати «доросле» фентезі в СРСР стало оповідання «Страж Перевалу» (1988) С. Логінова[17] – доволі показовий мікс з цілої низки усталених штампів західного фентезі-канону. Втім, це була чи не єдина спроба приручити фентезі в радянському просторі; інші твори, наближені до ідей та ідеологій фентезі, були або науковою фантастикою (де умови життя на інших планетах описувалися як наближені до європейського середньовіччя (В. Фірсов «Зрубати хрест», 1980) або могли сприйматися як дія магії (О. Ларіонова «Чакра Кентавра», 1988)).

Падіння Радянського Союзу означало – для популярної культури – принаймні кілька важливих речей. По-перше, кінець жорсткого ідеологічного тиску та кінець офіційної цензури: відтепер зовнішні державні структури не чинили тиску на авторів і не вказували, про що можна – і про що не можна – писати. По-друге, відсутність ідеологічного тиску призвела до інтенсифікації перекладів великої кількості авторів, які залишалися поза увагою колишніх радянських видавництв. За дуже короткий проміжок часу пострадянський читач отримав зразки цілого ряду напрямків популярної культури, майже не представлених у радянському книговидавництві – детектив-нуар, горор, космоопера та, серед іншого, фентезі. Причому, перш за все стали видаватися саме тексти канонічні, ті, які були необхідними для первинного засвоєння правил гри в жанровому полі.

Одночасно, це виявило слабкість авторів, які увійшли до популярної культури ще при Радянському Союзі. Вони виявилися неконкурентноспроможними як мінімум у двох своїх характеристиках: по-перше, принаймні до середини 1990-х вони не призвичаїлися до нових швидкостей проходження текстів крізь змінені умови книговидання (коли часова дистанція між написанням твору та його видання максимально скорочувалася) – а писати в умовах ринку означало необхідність писати швидко; по-друге, перед обличчям повені західних авторів (коли за короткий час читач побачив таке різноманіття сюжетів і жанрів, якого він не бачив ані раніше, ані пізніше), автор

[16] Характерним чином, навіть спроба видати на початку 1980-х років «Володаря перснів» Толкіна проходила під маскою видання казкової повісті: перший том (скорочений приблизно на третину) вийшов у видавництві «Дитяча література»; втім, навіть у такому обрізаному та скороченому варіанті, Толкін виявився підозрілим – повного видання його трилогії довелося чекати аж до зміни ідеологічного фону наприкінці розпаду СРСР.

[17] Святослав Логинов, „Страж Перевала", *Техника – молодежи* 3 (1988): 54-57. С. Логінов і взагалі-то був чи не першим автором, який послідовно наближався у своїх творах до формату фентезі – принаймні, вже більшість його оповідань з першої авторської збірки («Быль о сказочном звере», 1990) відбувалися в медієвальних світах (нехай оповідання ті були, скоріше, НФ, а не фентезі).

російськомовний[18] припинив сприйматися як автор цікавий.

А це означало формування доволі незвичного тренду – в тому числі у фентезі: написання та видання нових книжок російськомовних авторів під іноземними псевдонімами (саме в силу недовіри до вітчизняних авторів на фоні навали західних творів). По суті ж, це стало – окрім іншого – ще й доволі специфічною роботою російськомовної популярної культури із каноном фентезі: сюжетні схеми творів найбільш відомих авторів, що представляли цей тренд, знаходилися в межах знайомих читачам сюжетів західного фентезі-канону – але на рівні мови та культурних посилань зчитувалися як максимально «свої» (наприклад, такими були перші твори харківського творчого дуету О. Ладиженського та Д. Громова, що почали видаватися під псевдонімом Г.Л. Олді[19], чи Є. Хаєцької, яка дебютувала романом «Меч і райдуга» під псевдонімом «Меделайн Сіммонс»[20]).

На середину 1990-х, коли перше потрясіння від широти та різноманіття західних зразків популярної культури вже трохи зійшло, в російськомовному фентезі можна відмітити той самий процес «боротьби за ортодоксію», про який згадувалося трохи вище. Своєрідна конкурентність тут також проявлялася як протистояння «класичного» та «національного» напрямків фентезі – але із геть іншим результатом, ніж це було в Польщі.

Головними (принаймні, найпомітнішими) акторами цього процесу стали Н. Пєрумов і М. Сємьонова.

М. Сємьонова в 1995 році видала роман «Вовкодав»[21], що на довгий час для російськомовного фентезі на пострадянському просторі став утіленням уявлень про роботу з національним матеріалом. На відміну від випадку Польщі, російський варіант мав на увазі не так інтерпретативне зусилля та формування нового інструментарію на базі національної культури, як послідовний традиціоналізм, опору на моделювання «язичницької минувшини» – той самий шлях, щодо якого іронізував А. Сапковський у своєму «Варенику...». Створюючи історію «месника з роду Сірих Псів», М. Сємьонова, по суті, намагалася створити новий канон – який би одночасно представляв національний колорит і був би антиподом до усталених кліше західного канону. В одному зі своїх інтерв'ю, авторка була достатньо відвертою: «...сприймати фентезі з

[18] Тут треба наголосити на характерній особливості пострадянської популярної культури: вона довгий час залишалася здебільшого російськомовною не лише на теренах Росії; російськомовні українські чи білоруські автори становили важливий елемент ландшафту тодішньої пострадянської популярної культури.

[19] Генри Лайон Олди, „Витражи патриархов", w.: *Живущий в последний раз,* Henry Lion Oldie, (Харьков: Реванш, 1992).

[20] Мэделайн Симмонс, *Меч и радуга*, (Санкт-Петербург: Северо-Запад, 1993).

[21] Мария Семенова, *Волкодав*, (Москва: АСТ, 1995).

лісовиками та домовими для руської людини напевно приємніше, ніж із гоблінами та ельфами західного середньовіччя»[22].

Роман мав доволі серйозний читацький резонанс: «Вовкодав» у 1996 році був номінований на чотири премії – Інтерпрескону, «АБС-премію», на «Мечі» та Беляєвську (лауреатом якої авторка стала); на теперішній час роман перевиданий 32 рази, дочекався двох екранізацій, а сумарний наклад його склав більше, ніж 1.100.000 екземплярів. Роман став початком не лише циклу книг про Вовкодава (їх, поєднаних одним героєм, авторка написала шість), але й низки романів у межах франшизи «Світ Вовкодава» (кілька авторів – у тому числі й сама М. Сємьонова – написали для цього проекту сумарно 16 романів).

Утім, як не дивно, «славянське фентезі» у варіанті, запропонованому М. Сємьоновою, не було мультипліковане в якості базового для російськомовного взагалі та російського зокрема фентезі, залишившись чи не виключно авторським проектом і авторським світом. Натомість виграшним і переможним виявився другий – багато в чому протилежний – варіант, який мав на увазі не так відсторонення, як повну інтеграцію західного канону.

У 1993 році виходить, мабуть, найвідоміший роман пострадянської толкініани – «Перстень Пітьми»[23] Н. Пєрумова. Пряме продовження «Володаря Перснів», він, окрім іншого, ще й закладав основи для морального релятивізму, який уже з 2000-х років став базовою етикою в російській фантастиці в цілому[24]. А вже в 1995 році виходять два перші романи з циклу «Світи Впорядкованого», що став основним для Н. Пєрумова: «Гибель Богів» і «Воїн Великої Пітьми»[25]. На теперішній момент цикл нараховує 25 романів (що вийшли в 32 томах) і є, мабуть, найрозлогішим авторським проектом у російському фентезі.

На відміну від М. Семенової, Н. Пєрумов повністю знаходився в культурному просторі класичних фентезі-сюжетів, характерних для західного канону. Як зовнішній антураж, так і сюжетні ходи експлуатували відомі на Заході схеми, які, до того ж, стали популярними на початку 1990-х і для читачів на пострадянському просторі – завдяки великій кількості перекладів західних авторів. Відмінним – і характерним для

[22] *Мир сам по себе*. dostęp 18.01.2024, https://web.archive.org/web/20101209170116/http://www.semenova.ru/int-s3.php. В тому ж таки інтерв'ю М. Сємьонова доволі відкрито говорила про основи створеного нею світу: «Говорят, будто это закамуфлированная история древних славян. Нет, это мир сам по себе. Конечно, венны, там действующие, - это несколько приукрашенные и архаизированные славяне. Сегваны - народ, больше всего похожий на германцев, континентальных и скандинавов. Вельхи - кельты»

[23] Ник Перумов, *Кольцо Тьмы*, (Санкт-Петербург: Северо-Запад, 1993).

[24] Другим по важливості текстом – і також одночасно толкіноцентричним і працюючим з полем морального релятивізму – став роман «Останній Кільценосець» К. Єськова (вирішений, правда, не в імперсько-охоронницькій, а в конспірологічній традиції).

[25] Ник Перумов, *Гибель Богов*, (Санкт-Петербург: Северо-Запад, 1995).

подальшого розвитку головного нурту російської фентезі – залишалося тільки одне: моральний релятивізм героїв, відсутність чіткої етичної системи, в межах якої можна було б визначати героїв, ба – навіть «гра навспак», коли усталені кліше класичної фентезі виверталися навпаки («білі маги» виявлялися моральними покидьками, а «чорні володарі» – несправедливо переслідуваними).

Найважливішим же став той факт, що в російськомовному просторі в змагальності умовних «західного» та «національного» канонів перемогли форми та схеми саме відповідні до образів фентезі, характерних для західної популярної культури[26].

4. Фентезі як ідеологія: від ескапізму до інструменту критики

Нарешті, останнім важливим елементом фонових узагальнень у межах нашої теми є особливості трансформацій, що відбувалися в межах розвитку фентезі як напрямку в популярній культурі та у фантастиці зокрема. Чи то – проблема перетворення фентезі на аналітичний інструмент для саморефлексії популярною культурою соціального простору, який її породжує.

Фентезі, як і будь-який інший напрямок популярної культури (й літератури зокрема), є ідеологічним в своїх основах. Ітися тут може про кілька рівнів такої «ідеологічності».

По-перше, фентезі, як і популярна культура як така, є ідеологічним у прямому й безпосередньому сенсі: твори цього сегменту фантастики несуть на собі відбиток політичних і соціальних ідеологій суспільства, в якому вони були створені. Чи то – тут мова може вестися про ідеологічність у звичайному, наприклад, для марксизму сенсі: соціополітичні особливості суспільства, відтворювальні на рівні культурного виробництва, оскільки й самі автори, що за цим виробництвом стоять, є суспільними продуктами певної епохи та певних умов існування.

По-друге, щодо будь-якого твору популярної культури зберігає свою актуальність ідея М. Бахтіна, про залежність загального світобачення, освоєного/засвоєного епохою, та формами «сутнісного взаємозв'язку часових і просторових взаємин, художньо засвоєних в літературі»[27] – і перенесених у продукти культури (чи то – хронотопу). Відтак, твори культури несуть на собі відбиток загальних уявлень епохи про світ

[26] Звернемо увагу ще на один важливий момент: навіть коли мова йшла про засвоєння, фактично, «національних канонів» (що відбулося із прочитанням, наприклад, російськими користувачами – з яких пізніше виходили й автори – саги про Геральта А. Сапковського), вони сприймалися крізь призму західної образності – для чого важливими стали особливості перекладацьких стратегій в російськомовному просторі, які активно нівелювали «національне» по усередненим «західним» зразкам (zob.: Сергей Легеза, „Между "польскостью" и "вестернизацией": переводы А. Сапковского в постсоветском пространстве и проблема культурного сдвига", w: *Recepcja i tłumaczenia słowiańskiej fantastyki literackiej*, (Белград: Алма, 2020), 39-59).

[27] Михаил Бахтин, „Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике", w: *Эпос и роман*, Михаил Бахтин, (Санкт-Петербург: Азбука, 2000), 11.

навколо – як у «фізичному», так і в «соціальному» планах.

Щоправда, в сучасній популярній культурі ця взаємозалежність втрачає той безпосередній зв'язок, який постулювався М. Бахтіним, оскільки твори популярної культури залежать не лише від світоглядних моделей, актуальних для сучасного їм суспільства, але й від формулярів, прийнятих в жанровому просторі (і змінних, відповідно з внутрішніми правилами розвитку окремих напрямків популярної культури).

В-третіх, окрім прямої залежності популярної культури від суспільства та актуалізованих тут ідеологічних конструкцій (у вузькому чи широкому сенсах), є необхідність говорити й про помітний зворотній зв'язок від популярної культури до суспільства. Оскільки популярна культура оперує максимально прийнятними та зрозумілими (навіть – клішованими, а відтак такими, що не потребують надто складних рефлексій) поясненнями щодо актуальних для споживачів проблем навколишнього життя, причому пропонує ці відповіді на соціальні чи політичні виклики у концентрованому та сюжетному вигляді, то, засвоюючись аудиторією, вона одночасно пропонує споживачам прийнятні описи цього світу.

При актуалізації в суспільстві трансформаційних процесів, з певного моменту суспільного розвитку саме популярна культура починає надавати користувачам прийнятні універсальні пояснення стану речей і дозволену варіативність поведінки. У випадку із фентезі цей зв'язок, можливо, не настільки прозорий: усе ж фентезі, як піджанр фантастики, начебто говорить про те, чого немає й не може бути в дійсності. Але ж – одночасно – саме це робить тексти фентезі (і фантастики взагалі) більш сугестивними для користувачів: описувати подібного роду а-топію можливо тільки спираючись на узагальнені уявлення аудиторії, кладучи їх в основу текстового простору. Окрім того, доволі важливим для розуміння ідеологічної центрованості фентезі в її теперішньому стані було б і уявлення про загальну траєкторію її розвитку, про головні тенденції умовного «тут-і-зараз».

Класична фентезі (від heroic fantasy, наприклад, Р. Говарда й до класичних текстів Дж.Р.Р. Толкіна) могла сприйматися в якості ескапістської літератури, варіацій такої собі «втечі від реальності» – і одночасно як напрямок, що робить наголос на традиційному характері описуваного суспільства. На рівні опису світу, як і на рівні символіки та антуражу, це зазвичай були медієвальні моделі, відомі історикам із реалій раннього чи пізнього європейського середньовіччя. Тому й ідеологія, на яку орієнтувалися автори класичного періоду розвитку фентезі, була здебільшого ідеологією традиціоналізму: базовими конструкціями тут були ієрархічність, кастовість суспільства, важливість

військової аристократії, «право сильного» (втіленням якого були, наприклад, світи, створені Р. Говардом) тощо. Окрім того, сюжетно класичне фентезі чи не завжди було оповісткою про катастрофу, про порушення встановленої (часто – зверху, метафізично) норми; відповідно, сюжети більшості текстів був присвячений відновленню втраченої рівноваги та стійких правил.

До того ж, фентезі – в силу своєї «некогнитивної очудненості» (Д. Сувін) – часто оперувало усередненими схемами та моделями, а відтак з легкістю піддавалося редублікації. А послідовне відтворення базових сюжетних схем із мінімальною їхньою змінністю завжди призводило до спрощення ідеологічних підвалин такого роду творів[28]. Сприйняття ж фентезі в якості ескапістського напрямку популярної культури всіляко підтримувалася й через соціальні практики користувачів: прикладом міг би бути рольовий рух (на подобу «Гобітських Ігрищ», що відбувалися на піздньорадянському та – в подальшому – на пострадянському просторі з 1988 року[29]) – і сам по собі, і, ще більше, в сприйнятті його суспільством. Разом із тим, не слід забувати, що здебільшого така картина є зовнішнім поглядом на фентезі; саме ж по собі, воно доволі активно – принаймні, останні півстоліття – змінюється від суто розважального напрямку популярної культури до піджанру, який активно працює з актуальними ідеологічними картинами.

Зокрема на заході сучасна фентезі, як мінімум, працює з наступними тематизаціями (причому, в даному випадку ми можемо говорити про авторів і твори, які **вже** увійшли в канон фентезі, стали джерелом для подальшої трансформації та розширення тем в фентезі): 1) перехід від європоцентричного світу до роботи з національними міфологіями (причому, мова тут іде не про переклади іншомовних авторів – як, наприклад, видання А. Сапковського англійською, – але про англомовних авторів, які починають активно працювати з іншокультурними системами: як от трилогія «Макова війна» Р. Кван[30] чи романи М. Джеймса[31]); 2) активна праця з актуальними для популярної культури етичними конструктами – відмова від «етичного всесвіту» на користь історичного реалізму – або навіть морального релятивізму (найвідомішим прикладом тут залишається цикл Дж.Р.Р. Мартіна «Сага льоду та полум'я»); 3) робота по трансформації жанрових кліше, своєрідна «тарантіновізація» звичних форм

[28] Наприклад, якщо світ, створений Дж.Р.Р. Толкіним, є принципово складним і – маючи на увазі історію видання К. Толкіним допоміжних текстів щодо «світу Середзем'я», починаючи з «Сільмарілліона» – багатошаровим, то вже реінтерпретації запропонованих ним сюжетних схем спрощували вихідні тексти, одночасно роблячи їх максимально прозорими для користувача. У великої кількості авторів пост-толкіновської традиції немає необхідності створювати світ, оскільки вони можуть уже користуватися наявними сюжетними чи «етнографічними» блоками.

[29] *Хоббитские игрища*. dostęp 18.01.2024, http://www.kulichki.com/tolkien/arhiv/games/hobrus.html.

[30] Rebecca F. Kuang, *The Poppy War*, (New York: Harper Voyager, 2018).

[31] Marlon James, *Black Leopard, Red Wolf*, (London: Penguin, 2020).

презентації персонажів чи сюжетних схем (яскравим прикладом тут є творчість Дж. Аберкромбі).

Відтак, чим далі, тим більше фентезі прочитується та сприймається не лише як виключно розважальний жанр, але і як простір послідовної рефлексії над особливостями сучасних для авторів умов існування чи важливих і актуалізованих в суспільній думці тем для проговорювання[32].

Більш того, якщо орієнтуватися на ті процеси, що відбуваються із фентезі в обрубі західної популярної культури, то можна із впевненістю говорити, що на теперішній момент фентезі представляє собою (в найцікавіших своїх різновидах) доволі чітко окреслений інструмент для саморефлексії суспільства. Чи то, фентезі все більше прибирає на себе ту роль, яка в жанрі фантастики ще донедавна була закріплена за фантастикою науковою чи за антиутопією. Оскільки ж – як вказувалося раніше – національні одруби фентезі з необхідністю починають вибудовувати сюжетний простір не так на універсальному усередненому, як на рідному етнічному та міфологічному матеріалі, популярна культура цього напрямку стає інструментом осмислення не тільки реальності «тут-і-зараз», але й структур соціальної чи історичної пам'яті.

Відповідно ж, «некогнітивне очуднене» за Сувіном отримує все більше рис саме «когнітивного», спроможного не лише до чистої розваги, але й до аналітичного зусилля. А відтак, особливості та змінності фентезі як напрямку популярної культури отримують все чіткіші риси матеріалу, багатого для інтерпретативного зусилля дослідників.

Зокрема, мова тут може іти саме про роботу із національним матеріалом, як він представлений у царині фентезі.

5. Очарування злом: російське фентезі як імперський проект

Так вже сталося, що національні простори популярних культур на пострадянському обшарі довгий час були залежні від особливостей розвитку російськомовного сектору. Причиною тому була загальна конфігурація популярної культури та соціальних рухів, що вибудовувалися навколо неї (у вигляді створення фендому, клубів любителів фантастики) в радянському соціокультурному просторі; також свою лепту внесли й експансивні стратегії російського гравців поля культурного виробництва, доволі агресивні по відношенню до національних культурних ринків інших країн пострадянського простору.

[32] В цьому випадку, наприклад, пенталогія «Саги про Ґеральта» А. Сапковського цілком може досліджуватися і як своєрідна «енциклопедія сучасності», як компендіум тематизацій, актуалізованих у просторі авторського повсякдення (фемінізм, екологія, real politic, расова та етнічна сегрегація – ось неповний список проблем, присутніх як в романах А. Сапковського, так і в просторі польської повсякденності в часи їхнього написання).

Важливим моментом була і кількість книжок, що випускалися російською мовою – бо кількість означала й рівень тиску на національні книжкові ринки[33]. Щоб уявити собі масштаб цього тиску, звернемо увагу, наприклад, на офіційні списки на номінацію фантастичних творів на російську літературну премію конвенту «РОСКОН» (відповідник польського конвенту «Polkon»; список номінантів на премію становить всі видані за рік вперше авторські книжки): згідно з цими даними[34], в 2019 році було видано 835 книжок-першодруків російськомовних авторів (не враховуючи перевидання та перекладну літературу), у 2020 році – 829, а в 2022 році – 1202 книжки. Така ситуація (щорічне число книжок-першодруків російських авторів більше вісімсот назв) зберігається, принаймні, останні п'ятнадцять років. Чи то, кількість творів – у тому числі фентезі – є такою, що цілком дозволяє працювати із цим масивом методами статичного аналізу[35]. Фентезі, помітимо, в цьому випадку, становить від половини до двох третин щорічного списку.

Якщо в 1990-х у змаганні західної та національної моделей фентезі перемогла модель західна, то починаючи з 2000-х – навіть зберігаючи за собою домінуючі позиції – ця модель була доволі істотним чином трансформована та уточнена. З одного боку, економічні кризи 1998 та 2008 років призводили до переорієнтації видавців з перекладної західної фантастики на внутрішньо-російську продукцію; хоча ж російські автори в цьому випадку охоче користувалися схемами та сюжетами з західного фентезі-канону[36].

З іншого ж боку, навіть спираючись на антураж і стійкі кліше західного фентезі-канону (метафізика, найменування та характеристики розумних рас, сюжетні повороти тощо), російськомовне фентезі потроху починає створювати з такого роду міксу доволі оригінальний (щодо усталеного західного канону) національний продукт. На початку 2000-х формується сюжетна схема, яка й досі є достатньо значимою для російської

[33] Після початку заборони ввезення частки російськомовної книжкової продукції (і до тотальної заборони її ввезення та розповсюдження на території Україні після початку повномасштабного вторгнення) траплялися цифри, що стверджували: в Україні через офіційні книгомережі та через приватних книгопродавців реалізовувалося від чверті то третини накладів фантастики, що виходила в російських видавництвах.

[34] Олег Колесников, *Роскон: библиография для номинаций*, dostęp 18.01.2024, https://author.today/post/250369; більш повні цифри по роках можна знайти на сайті премії: http://roscon.convent.ru/nominations/

[35] Для порівняння: кількість україномовних книжок, що відносяться до жанру фантастики, становить більше сотні позицій (включаючи сюди й переклади, яких зазвичай від половини до двох третин) лише з другої половини 2010-х років (zob.:.: Олег Сілін, „Рік, що не став останнім: фантастика в Україні в 2022 році", *Das ist fantastisch! Альманах україномовної фантастики* 6 (2023): 56-61).

[36] Достатньо, наприклад, згадати творчість О. Пєхова – одного з найвідоміших російських письменників фентезі, що прийшли в літературу на початку 2000-х: починаючи від першого свого роману («Крадущийся в тени», 2002), Пєхов послідовно користується сюжетами, знайомими його читачам – і цілком класичними для західної фентезі (наприклад, той самий «Крадущийся в тени» – як і наступні книжки циклу «Хроники Сиалы» – створені під натхненням від комп'ютерної гри «Thief» (1998-2000), і навіть ім'я головного героя трілогії (Гарет) співпадає з іменем головного протагоніста гри).

популярної культури в просторі фантастики та фентезі: твори про «потраплянців»[37].

Найвідомішим твором (вірніше, циклом, бо на тепер в ньому налічується 14 романів), який багато в чому став еталонним для історій про «потраплянців», був роман О. Бушкова «Рицар незвідки» (1996) та його продовження «Летючі острови» (1996). Головний герой роману, майор ВДВ Станіслав Сварог, потрапляє до чарівного світу, в якому поступово стає лордом, а потім і імператором[38]. При цьому головним його козирем в новому світі стають риси, які є максимально знайомі для читачів роману, бо майор Сварог – наш сучасник, із всім набором характерних рис «пострадянської радянської людини». Такого роду сюжетні схеми (із поступовим зниженням рівня компетентності персонажів – чим далі, тим більше вони стають людьми без особливого життєвого досвіду, вчорашніми, або й актуальними студентами, наприклад) максимально розповсюджуються в російськомовному фентезі у 2000-2010-х роках. Фентезі, по суті, стає в цьому випадку специфічною апологією «простої сучасної людини»: читачеві дається можливість фіксувати своє становище – незалежно від реального обсягу його знань і компетентності – як виграшне. Фонові знання, якими володіє наш сучасник по дефолту (просто за фактом проживання в теперішньому моменті часу), начебто дають йому виграшну позицію в ситуації традиційного суспільства – того самого, яке є базовим для фентезі.

Іншою характерною рисою російської фентезі-літератури став моральний релятивізм і переіначення звичних сюжетів класичних книжок, вивертання їх навспак[39]. При цьому, оскільки полем письменницьких зусиль стала робота із авторськими всесвітами з західного канону (перш за все – із Середзем'ям Дж.Р.Р. Толкіна), змінювалася та реінтерпретувалася сама етична складова цих творів[40]. Найвідомішим прикладом такої тенденції була, мабуть, «Чорна книга Арди» Н. Васильєвої та Н. Нєкрасової, присвячена ревізії поглядів на Чорних Володарів світу Толкіна – Мелькора та Саурона (що ставали

---

[37] Рос. «попаданцы», від «попасть», оскільки головною сюжетною схемою є потрапляння головного героя – здебільшого нашого сучасника – в інший, відмінний від звичного світ: спочатку чарівний, в подальшому – в іншу історичну епоху.

[38] Александр Бушков, *Рыцарь из ниоткуда*, (Санкт-Петербург: ОЛМА-Пресс, 1996). Зазначимо, що сама схема «Рицаря нізвідки» взята з класичного роману фентезі А. Нортон «Чарівний світ»

[39] Варіацією такої ситуації – яка потребувала б окремого дослідження – стало розповсюдження сюжетної схеми, що отримала назву «криптоісторія» (zob.:.: Дмитрий Громов, Олег Ладыженский, „Криптоистория от Андрея", w: *Печать на сердце твоем*, Андрей Валентинов, (Москва: Эксмо, 2000).). В цьому випадку, на відміну від альтернативної історії, послідовність подій в нашому часово-історичному проміжку залишалася незмінною, але ці події та історичні діючі особи отримували геть інше – приховане, звідси і «крипто-» – пояснення; по суті, криптоісторія стала інваріантом конспірологічної парадигми.

[40] Звернемо увагу, що це був процес, характерний не лише для фентезі: на межі 1990-2000-х виходять три томи міжавторського проекту «Світи братів Стругацьких», де ревізії зазнала чи не єдина радянська утопія, що зберігала на той момент цілком позитивної реноме – т.зв. «Світ Полудня»; але схожі переробки відбувалися і за полем суто фантастики (правда – авторами, до фантастики дотичними): згаданий вже О. Бушков у 2002 році видає роман «Дартаньян, гвардієць кардинала», а В. Точінов, відомий російський автор, що працював у жанрі горору, пише своєрідну деконструкцію «Острова скарбів» – «Острів без скарбів» (2014).

на сторінках «Чорної книги Арди» принаймні амбівалентними – а часто й несправедливо обмовленими персонажами)[41]. Другим зразковим текстом був роман К. Єськова «Останній Кільценосець»[42] – де автор, пишучи, по суті, продовження «Володаря Перснів» Дж.Р.Р. Толкіна, вибудовував свого роду криптоісторію світу Середзем'я, вирішену ним у жанрі не так пригодницького, як шпигунського роману. Боротьба між світлими силами Середзем'я та Сауроном описувалася як зіткнення двох цивілізаційних проектів – магічного (що переміг) і техногенного (представником якого, за Єськовим, були Саурон і Саруман)[43].

Характерним чином, саме ця традиція створила доволі промовисту тенденцію кінця 2000-х років. Переробка класичних сюжетів як доволі значимий напрямок у російському фентезі з одного боку, та початок «імперського ресентименту» – з іншого, призвели до нового тренду. (Нагадаємо, що саме в середині 2000-х років, слідом за негативною реакцією російського політичного керівництва на Помаранчеву революцію 2003-2004 років в Україні, в популярній культурі Росії почав укріплюватися імперський дискурс; головними ж рисами його в популярній культурі стали експансивність, реваншизм і агресивність по відношенню до «іншого» – в будь-яких формах цієї інакшості).

Відбулася специфічна конверсія сенсів: класичні сюжети епічної фентезі (як, наприклад, того ж самого Дж.Р.Р. Толкіна) почали сприйматися в контексті (пост)радянської історії, а евкатастрофа як характерний елемент таких текстів – як просто катастрофа. Падіння Чорних Володарів сприймалося – і інтерпретувалося, препарувалося – як еквівалент падіння Радянського Союзу; при цьому російському читачеві пропонувалося встати на місце сторони, яка програла (чи то – абсолютного зла в метафізичній світоструктурі епічної фентезі), оскільки він, читач (як і автор), мав болісний досвід переживання такого програшу, будучи вкоріненим у радянському культурному та соціальному просторі.

(Помітимо, що це виявилося певною реанімацією традиції чи не з початку XX століття, коли в межах досвіду Першої світової війни та кривавої історії двох революцій та Громадянської війни в Росії, структура «свого», наприклад, у класичному вірші О. Блока «Скіфи», цілком співвідносилося із тим, як це «своє» інтерпретувалося в межах мовних практик Заходу – в якості еквіваленту дикості та

[41] Иллет и Ниеннах, *Черная книга Арды*, (Москва: Диас LTD, 1995).
[42] Кирилл Еськов, *Последний кольценосец*, (Москва: АСТ, 1999).
[43] Доволі цікавою реплікою на роман і автора стала повість Марії Галіної «Хом'ячки в Егладорі» (2006), де рольова гра толкіністів перетворюється на реальні пригоди, а головним антогоністом (своєрідним Сауроном простору повісті) стає персонаж, відповідником якого і стає сам К. Єськов.

незрозумілого/нерозумного зла[44]).

Найвідомішим твором, який працював із цією парадигмою, стала повість «Ми, Урус-хаї» відомого російського фантаста А. Лазарчука, колишнього члена творчої майстерні Б. Стругацького[45]. Сюжет повісті, цілком у межах зазначеної вище тенденції, мав відношення до переосмислення історії толкіновського Середзем'я, де місце насправді темної та нелюдської сили було зарезервоване за ельфами, а орки («урус-хаї» – змінене від толкіновського «урук-хаї», слуги Темного володаря та мага-зрадника Сарумана в трилогії «Володар Перснів») грають роль мужніх захисників ідеалів, які неможливо зберегти перед навалою переважаючих сил ворогів).

А. Лазарчук послідовно грається із символікою, яка дає можливість пов'язувати сенси, знайомі читачам з книжок Дж.Р.Р. Толкіна, із актуальною ідеологічною картинкою Росії як «країни в кільці ворогів»: для образу ельфів важливим стає їхня характеристика як «прибульців із Заходу» та геть нелюдського способу світобачення, незрозумілого до кінця людям – але явно не спрямованих на підтримку людськості як такої; одночасно, орки – слуги Темного Володаря у всесвіті Толкіна – стають, завдяки мінімальній зміні їхнього імені, еквівалентом росіян («руських» – «урус-хаїв»). Програвши Війну Кільця, вони намагаються врятувати хоча б залишки своєї культури, цивілізації та рештки мирного населення: дітей і жінок; відповідно, діяльність людей у союзі з орками починає нагадувати геноцид по національній ознаці. Національне у Лазарчука – і взагалі в цій традиції – стає еквівалентом несправедливо оббреханої сторони, бо історію світу, який ми знаємо, пишуть переможці.

Майже одночасно із повістю А. Лазарчука вийшла з друку й повість В. Мідянина (В. Мєльніка) «Московські големи»[46] – доволі іронічна репліка на ту ж саму тему. Автор (на момент написання повісті – ведучий редактор редакції фантастика видавництва «Ексмо») вибудовує сюжет свого твору з розповсюджених образів «сучасної Росії»; причому, він використовує як західні кліше щодо Росії, так і російські кліше щодо такого роду західних поглядів. Така подвійна оптика надає «Московським големам» доволі іронічний тон, але загалом це та сама тенденція: говорити про «російське», використовуючи розповсюджені в популярній культурі символи та стійкі формули –

[44] Хоча доволі спірним залишається, наскільки цей «західний дискурс» є реальним – а наскільки всього лише конструктом, який О. Блок створює, аби підкреслити важливе для свого вірша протиставлення.

[45] Андрей Лазарчук, „Мы, урус-хаи", w: *Мифовторцы: Портал в Европу*, (Киев: ID Сварог, 2006), 293-323. Помітимо, що історія відходу в пострадянський час майже всього кола «учнів Стругацьких» від етичних принципів своїх вчителів – Аркадія та Бориса Стругацьких – та перехід їх у табір «імперців» потребувала б окремої розвідки; характерним було й те, що це розходження з найближчими учнями відчувалося, здається, і самим Б. Стругацьким, який дав картину такого «розриву між учителем та учнями» в своєму останньому романі «Безсильні світу цього» (2003).

[46] Василий Мидянин, „Московские големы", w: *Новые легенды — 2*, (СПб: Азбука-Классика, 2005), 619-688.

причому здебільшого ті, що мають геть негативні конотації. Бути Імперією Зла раптом стало доволі притягальним, оскільки це почало давати інструменти для доволі стійкої самоідентифікації як авторам, так і читачам. Перверзія Добра/Зла, що лежить в основі етики та метафізики фентезі-світів, вибудовування прозорих аналогій із використанням звичних для фентезі-літератури кліше – виявилося доволі характерним прийомом самоопису російського соціуму засобами популярної культури.

Наостанок нагадаємо, що ця самоідентифікація з Імперією Зла виявилася прийнятою та прийнятною з моменту розв'язання Росією прямої агресії проти України з 2014 року: як тоді, так і під час широкомасштабного вторгнення прізвисько «орки» закріпилося в якості одного з евфемізмів для найменування російських військових, що приймають участь у бойових діях – але вже у класичному толкіновському значенні. Як слуг Темного Володаря.

6. «Всі ми вовкулаки»: українське фентезі як гра з національним

Іншою виявилася ситуація з експлікаціями національного в українському фентезі.

Як і у випадку з російською популярною культурою, тут слід зробити невеликий відступ, аби зафіксувати загальні умови існування. Звернемо увагу на наступні моменти.

По-перше, довгий час популярна культура в Україні розгорталася у двох інваріантах: української російськомовної та української україномовної; причому, принаймні до початку війни 2014 року перша мала безумовну пріоритетність на рівні присутності в українському культурному просторі. До того ж, різниця між ними була не лише в мові, але й в кінцевій аудиторії: російськомовні автори з України друкувалися здебільшого в російських видавництвах.

По-друге, український видавець довгий час не наважувався послідовно працювати із популярною культурою, що друкувалася б українською (за винятком, можливо, ретродетектива, попит на який зріс ще у 2000-х). Характерним чином, це стосувалося як вітчизняних авторів, так і перекладів: в конкурентній боротьбі з видавництвами російськими українці довгий час були аутсайдерами[47].

У свою чергу, це призводило до відсутності єдиного простору україномовних зразків популярної культури та конкурентного поля для авторів, що писали б українською. Не

[47] Кейси вдалих видавничих проектів, скоріше, підтверджували це правило, оскільки були орієнтовані не так на жанрові особливості, як на роботу із конкретними авторами: на кінець 2000-х книги лише двох авторів з царини популярної культури виходили українською раніше (або одночасно) з російськими перекладами – це були книги Дж. Роулінґ із серії про Гаррі Поттера від «А-ба-ба-га-ла-ма-га» та нові романи С. Кінга від «КСД» (останній випадок доволі характерний, оскільки при солідних продажах новинок від Кінга досі не видана певна кількість класичних його текстів, що вийшли англійською в 1990-2000-х).

відбувалося ані насичення знань про канон – наприклад – фентезі (по суті ж – всіх напрямків популярної культури), ані розвитку україномовної популярної культури як діалогу традицій та поколінь. Відсутність другого не давало створювати внутрішню гру традицій; відсутність першого – не давало розвиватися специфічному вокабулярію окремих напрямків[48].

Нарешті, по-третє, свою роль для української популярної культури взагалі та фантастики зокрема зіграла й відсутність україномовного фендому – при доволі сильному «старому фендомі» взагалі, який залишився в українському культурному просторі ще від часів СРСР. Фендом, що створювався з 1970-х років, у перші двадцять років української незалежності зберігав ілюзію єдиного культурного простору із російськими колегами. Здавалося, не було потреби будувати фендом, орієнтований всередину українського культурного поля, якщо центри культурного виробництва, що насичували потреби любителів фантастики, продовжували знаходитися поза кордонами, в Росії.

Точкою розколу стали суто політичні події, зокрема – Помаранчева революція 2003-2004 року, дуже нервово сприйнята як російським політичним керівництвом, так і представниками російського фендому та низкою письменників-фантастів. Раптом стало зрозумілим, що в до того часу єдиному фендомі пролягає чітка межа за національною ознакою; але ілюзія єдності зберігалася навіть напередодні російської агресії 2014 року: в 2013 році в Києві відбувся черговий конвент фантастики Єврокон, на якому були присутні чимало представників російського фендому та письменництва[49].

На цьому фоні перші двадцять років української незалежності фентезі (як і фантастика взагалі) активним чином розвивалася перш за все в російськомовних варіантах – і орієнтованих (що важливіше) на потреби перш за все російської аудиторії, якщо мати на увазі політику видавців. Тож «національне» в цьому випадку було орієнтоване, перш за все, на зовнішню, чужу (нехай і культурно-споріднену радянським минулим) аудиторію – і було присутнє як «екзотичне». «Екзотичне» ж – у цьому конкретному випадку використання суто українського історико-культурного матеріалу для російського споживача – означало для авторів потребу перебувати в межах екзотики передбачуваної, того, що в сучасному неформальному дискурсі навколо української культури зветься «шароварщиною». Тож, як не дивно, головним для такого роду екзотики мало бути

[48] Здається, важливим епізодом для розвитку мовного простору україномовної популярної культури до певного моменту були не так книжкові переклади, як введення обов'язкового дубляжу фільмів в українському кінопрокаті українською – на рівні законодавства це відбулося лише в 2006 році та спочатку викликало доволі гарячі суперечки в суспільстві.

[49] Аліна Москвічова, *У Києві відкривається «Єврокон-2013»*, dostęp 18.01.2024, https://www.radiosvoboda.org/a/24954280.html.

залишатися передбачуваною: доволі добре це було помітно у найзначніших зразках російськомовної української фантастики – наприклад, у романі «Рубіж», авторства Г.Л. Олді, А. Валентинова та М. і С. Дяченок[50], або в їхньому ж циклі «Пентакль»[51].

Ситуація докорінним чином змінилася в 2014-2015 роках, коли на фоні російської агресії в Україні український читач почав відмовлятися від російськомовної популярної культури, а український видавець нарешті наважився працювати із україномовними проектами в популярній культурі вже не спорадично, а в якості планомірної та перспективної роботи. Наприклад, у 2015 році з'явилася ціла низка знакових перекладних текстів – з тих, що доволі давно були присутні на ринку в російських перекладах: романи А. Сапковського з циклу про Ґеральта, цикл «Дюна» Ф. Герберта, «Хроніки Амбера» Р. Желязни чи «Гіперіон» Д. Сіммонса. Більш того, всі ці проекти мали достатню популярність в українського читача, аби видавці повірили в комерційну успішність роботи із фантастикою та іншими напрямками україномовної популярної культури. Одночасно із зацікавленістю в книгах вітчизняних авторів зростає й активність українських конвентів. Якщо в попередній період більшість конвентів в Україні (можливо, за виключенням київського конвенту «Портал») проводилися за звичними (пост)радянськими зразками[52], то нові конвенти – такі, як «ЛіТера» (Київ) чи «Брама» (Івано-Франківськ) – орієнтувалися на максималізацію своєї присутності в міському просторі, взявши за зразок формат, характерний для фендомного руху Європи чи США[53].

Ці зміни зовнішнього призвели і до динаміки внутрішнього: в українській фантастиці (і у фентезі зокрема) починає розгортатися цілком притомний літературний процес, а не просто присутність окремих авторів, як це було в попередні роки. Відповідно, починає формуватися корпус текстів, які становлять актуальний сюжетний і ідеологічний простір українського фентезі. І в цьому випадку головний парадокс даної ситуації, здається, міститься в тому, що головна конкуренція відбувається не так між західним каноном та національно-центричними текстами, як між читацькою (і авторською) компетентністю, сформованою російськомовним досвідом і тим, що формується в режимі чи не реального часу завдяки перебування в новому україномовному

[50] Андрей Валентинов, Марина и Сергей Дяченко, Генри Лайон Олди, *Рубеж*, (Москва: Эксмо, 1999).
[51] Андрей Валентинов, Марина и Сергей Дяченко, Генри Лайон Олди, *Пентакль*, (Москва: Эксмо, 2005).
[52] А вони означали певну дистанційованість конвенту від публічного простору, централізоване розселення гостів конвенту, розділеність фенів на «професійних» і «публіку» – риси, що були успадковані від радянського фендому, який був доволі скептично налаштований до офіційної влади (і одночасно був приречений на вбудовування себе в межі офіційного радянського дискурсу); помітимо, що дотепер в Росії більшість конвентів (за виключенням – донедавна – Інтерпрескону) проходить саме за цією схемою.
[53] При всій різниці в масштабах, такий конвент як «ЛіТера» весь час свого проведення (2014-2018 роки) більше нагадував польський «Pyrkon», ніж, наприклад, харківський «Зоряний Міст» (1999-2012 роки).

культурному середовищі. Це не так конкурентність «ідеї західних авторів» VS «ідеї українських авторів», як змагальність україномовного культурного продукту щодо російськомовної популярної культури[54].

У результаті, можна говорити, що формується доволі специфічний тренд представлення національного – як «очудненого». Якщо в російській фентезі доволі часто вибудовується або перверзійність класичних схем фентезі (де «нашим» стає «оббрехане Зло»), або ж протиставлення «дивовижного чужого» по відношенню до «озвичаєного повсякденного» (із фіксацією в якості «свого» саме цього останнього), то в українській фентезі складається дещо інша тенденція.

В 2015 році вийшов роман В. Аренєва «Порох із драконових кісток»[55], перша частина трилогії «Діти Кіноварі». Дія його відбувається в невизначеній східноєвропейській країні, система влади в якій має викликати у читача асоціації із авторитарним режимом сучасної Росії. Країна ця, з якої походить головна героїня, Марта, раніше була під владою драконів (їхні кістки і досі знаходять під землею; і вони зберігають у собі свою заборонену магію); також вона веде неофіційну війну із сусідньою державою, «за річкою». Жителі не дуже розуміють, через що точиться та війна, але в одному вони впевнені точно: противниками їхніми є не люди, бо вони – нелюди, «песиголовці», дикуни, геть не схожі на них, нормальних людей...

Роман, між іншим, був інспірований подіями російської агресії проти України та окупацією територій Криму та Донецьку й Луганську, але зосереджувався на зображенні «зовнішнього» по відношенню до українського читача контексту, на змодельованому просторі «життя після розриву». До того ж, книга створювала цікаву подвійну оптику: для українського читача вона дозволяла конструювати бачення українськості ззовні, побачити «чужий» для автора/читача простір як «свій» (очима його героїв); для російського ж читача[56] – можливість поглянути на оновлені правила соціальної гри очима автора ззовні.

Мені вже доводилося писати про різницю сприйняття книжки українськими та

---

[54] Звертає увагу, наприклад, той факт, що більшість українських перекладів книжок, які вже відомі українському читачеві по російським перекладам, мають на увазі «видання з розширеннями»: конкурентність щодо російських перекладів забезпечується всілякими додатковими матеріалами, присутніми в українських виданнях текстів – коментарями перекладачів, літературознавчими статтями, розширеним корпусом приміток тощо. З іншого боку, якщо більшість суперечок навколо перекладів у російському просторі відбувається навколо *точності* перекладу, відповідності його авторському тексту, то суперечки навколо україномовних перекладів ще донедавна здебільшого велися навколо *відповідності* перекладу сучасному стану української мови – мови-адресата перекладу.

[55] Володимир Аренєв, *Порох з драконових кісток*, (Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2015).

[56] В 2015 році російський переклад «Пороху з драконових кісток» був опублікований – в скороченому, «журнальному» варіанті – в Росії й приймав участь у російському конкурсі дитячої книги «Книгару».

російськими читачами[57]: якщо український читач виявлявся відкритим до соціальних та політичних сенсів, запропонованих автором, то читач російський, часто сприймаючи книжку як дискомфортну, зчитував перш за все літературні алюзії – причому часто ті, які сам же й «вчитував» у текст книги. Але книга була не тільки поглядом на впорядкування життя на окупованих територіях – вона представляла й погляд на українців (якщо погодитися з тим, що «песиголовці» «Пороху...» – це саме вони) як на чужих, інших, тих, хто знаходиться поза нормою та нормальністю.

Ще чіткіше ця схема присутня в дебютному романі С. Тараторіної «Лазарус» (2018)[58]. Роман, по суті, є сумішшю альтернативної історії та міського фентезі: дія його відбувається в світі альтернативної Російської імперії напередодні Першої світової війни, в Києві – але в цьому світі Київ (і Україна) населені фольклорними істотами: водяниками, домовими, мавками тощо. Їм заборонено селитися поза територією, окресленою імперським законодавством – і вони платять специфічну пеню за свій побут на територіях, де їм дозволено жити: консервована кров надприродних істот стає геронтологічними засобами для подовження життя російської еліти. Головний герой книги, чиновник з особливих доручень Олександр Тюрін, розслідуючи злочини, пов'язані з надприродними істотами (бо така його спеціалізація) одночасно проходить внутрішню та зовнішню трансформацію: відкриває свою дотичність до «київського коріння» – і стає нежиттю, виходить за межі нормального людського існування.

Це химерне зображення Києва та його мешканців, схоже, ставило в непросте становище читачів, що намагалися розшифрувати собі інтенції автора, але одне, здається, зчитувалося ними однозначно: «українськість» у авторки означало «химеричність»: «Тобто нечисть – це як мінімум іудеї та українці, та незрозуміло, хто з них хто і чи взагалі в книзі вони розрізняються. І якщо два вида нечисті уособлюють іудеїв та українців, то ким є решта видів?» [Думний О. Огляд книги «Лазарус»[59]]. Причому, химеричність ця протиставляється не так іншому-магічному (як, наприклад, у випадках перверзійних стратегій російської фентезі), але «нормальному» – чи то тому, що сприймається нормою (в часто – і владою) в світі, що описується авторами в якості базового.

Відмітимо, що дуже схожою ситуацією ми можемо бачити і в другому романі

---

[57] Сергій Легеза, „(Не)Пересекая рубежи: читатель на пограничье смыслов", *International Journal of Slavic Studies* 1 (2019): 109-121.

[58] Світлана Тараторіна, *Лазарус*, (Харьков: КМ-БУКС, 2018).

[59] Олесь Думний, *Огляд книги «Лазарус»,* dostęp 18.01.2024, https://dumnyj.eu/books/%D0%B2%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D0%B2%D1%96%D0%B4-%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B8-%D0%BB%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81-%D1%81%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%BB%D0%B0%D0%BD/ .

С. Тараторіної, в «Домі Солі» (2023). Це – суміш фентезі, альтернативної історії та постапокаліпсису (в антуражі найближчого майбутнього), а дія його відбувається на начебто вигаданому півострові Кіммерик – але система місцевих топонімів і їхнє розміщення відповідає кримсько-татарській топоніміці Криму. Відтак і весь роман прочитується як історія про окупацію, про культурний та соціальний терор на територіях захоплених Росією («країною Двобога»). Тут химерними та фантастичними/міфологічними зображені кіммерики – вони протиставлені нормальним людям, вони можуть більше, але й платять за це більшу ціну. Але ж доволі характерним чином сама авторка, коментуючи свої інтенції та сприйняття книги читачами, відмічає це «очуднення» національного як важливий момент світобудови роману – і цілком осмислений спосіб говоріння про ситуацію сучасної України: «Мене до сліз вражає, коли люди з тимчасово окупованих територій кажуть, що їм Кримські гори нагадують терикони Донеччини або що кримський степ подібний до Маріупольщини. Після такого віриш, що книги можуть дарувати відчуття єднання і присутності цих регіонів у нашому житті» [«Крим опинився...»[60]].

Дещо окремо стоїть і ще один помітний твір у сучасній українській фентезі: трилогія П. Дерев'янко «Хроніки Сірого ордена» (2019-2022)[61]. Альтернативна історія про світ, в якому Хмельниччина завершилася не приєднанням до Московського царства, але встановленням Гетьманату як незалежної держави – завдяки суто фентезійному елементу: діяльності Мамая та створеного ним Сірого Ордену, спільноти рицарів-характерників, що приносять клятву Нечистому та можуть перетворюватися на вовків – але які залишаються головною силою, що стоїть на захисті української держави.

У цьому випадку стратегії «очуднення» підпадають не всі українці (за ознакою етнічною), але найактивніша їхня частина (за ознакою, скоріше, професійно-соціальною); але результат, здається, є тим самим: презентація українськості як того, що протистоїть нормності та озвичаєності (причому, нормою в цьому випадку виступає нормність внутрішня до світу твору популярної культури – та, яка є принаймні контраверсійною, якщо не повністю нейсприйнятною для користувачів даного твору). Більш того, «нормність» ця найчастіше співпадає із «владністю», відноситься до центрів сили зображуваного в тексті світу, тих, що й фіксують/таврують українськість в якості ненормального, дивного, того, що потребує жорсткого зовнішнього контролю.

Маючи ж на увазі особливості російського політичного та культурного дискурсу щодо

---

[60] *"Крим опинився на території найближчого майбутнього": Світлана Тараторіна про постапокаліптичний роман "Дім солі",* 2023, dostęp 18.01.2024, https://suspilne.media/culture/644458-krim-opinivsa-na-teritorii-najblizcogo-majbutnogo-svitlana-taratorina-pro-postapokalipticnij-roman-dim-soli/.

[61] Павло Дерев'янко, *Аркан вовків*, (Вінниця: Дім Химер, 2019).

України (тези про «сільський характер» українців і українства, ставлення до українців як до «менших братів» тощо), такого роду характер «очудненості» можна вважати за цілком свідомий – і характерний – випадок подолання колоніальної травми. Формуляр «інакшості» (по осі «культура – природність») українців з точки зору Росії як політичної сили трансформується в інакшість по геть іншій осі: «нормальності – надприродності».

І, схоже, в умовах повномасштабного вторгнення Росії в Україну ця стратегія лише посилюється[62].

7. «Національне» як аналітичне зусилля: польське фентезі після Сапковського

А що в Польщі?

Після тактичного виграшу «моделі Сапковського» над «моделлю Креса» доволі довгий час саме простір національного став домінуючим полем виробництва сенсів для польського фентезі. При спорадичних – нехай і вдалих, як це було із циклом «Театр змій» А. Галас – спробах працювати із суто західними моделями фентезі, значиму зміну в цій площині можна пов'язувати, мабуть, тільки з успішністю та популярністю циклу Р. Веґнера «Оповістки з Меекханського прикордоння».

Разом із тим, і модель, започаткована А. Сапковським, не була одноваріантною та незмінною. По суті, вона пропонувала лише загальний принцип польськоцентричності фентезі, а вже наповнення цього принципу залежало від спроможностей і творчих можливостей чи уподобань конкретних авторів. Це могло бути насичення створеного світу референсами на сучасну для автора дійсність (як це відбувалося в циклі про Ґеральта самого Сапковського чи в фентезі-циклах Я. Цвєка, наприклад); це могла бути безпосередня гра із польським історичним матеріалом (причому, рідше часів язичництва, а частіше періоду розквіту Речі Посполитої Двох Народів – як, наприклад, у ранній творчості Я. Комуди чи у відомому чорнокнижницькому циклі В. Яблоньського); нарешті, це могло бути насичення суто авторського світу відсилками на польську ментальність часів високого середньовіччя чи ранньомодерної епохи (як у А. Бжезіньської в циклі «Розбійницький гостинець»).

Важливішим здається й те, що чим далі, тим послідовніше національна історія – і національні міфи – починали використовуватися і для відтворення та актуалізації

[62] Причому – не тільки на рівні офіційного дискурсу «високої» культури чи змінностей культури популярної: навіть рекламні повідомлення в сучасному українському контексті отримують цей – доволі незвичний – присмак протистояння російському вторгненню не тільки на рівні «фізики», але й на рівні «метафізики»: достатньо згадати, наприклад, рекламну компанію онлайн-казіно «Космолот», яке витримано саме в стилі «українська нечість, як і всі українці, проти російського вторгнення» (zob.: https://www.youtube.com/watch?v=FP-5jJKaawo).

системи історичної та культурної пам'яті. Фентезі – у різноманітній варіативності своїй – стало доволі цікавим інструментом роботи з національним: як аналітики щодо нього, так і проективних стратегій.

Прикладом першого могла б бути дилогія П. Майкі «Війни простору»[63] (2014-2017). Формально, вона відноситься до science fantasy, такого собі кадавра, де магія й наука можуть іти рука об руку. Це альтернативна історія, в якій у розпал Першої світової війни на землю прибувають інопланетяни (названі – бо «Війна світів» Г. Веллса вже опублікована – «марсіанами»). Їхня тактика – серед іншого – має на увазі засівання планети, яку вони атакують, «міфобомбами», ті ж згущують інформаційне поле в місцях, за якихось причин пов'язаних із легендами, релігією чи народними віруваннями. В місцях тих народжуються інопланетні боги (як істоти із суперздібностями), за допомогою яких загарбники перемагають. Але у світі, який описаний Майкою, щось пішло не так – і замість кількох чужих богів на землі матеріалізується величезна кількість місцевих сутностей – від легендарних князів-засновників держав чи міфологічних створінь (тут є, наприклад, краківський Дракон) до матеріалізованих масових процесів (Вічна Революція як країна нескінченого терору).

Така диспозиція дає Майці можливість конструювати значимі з його точки зору як автора елементи польської історичної пам'яті: княжна Ванда та духи Галицької Залізниці стають тут елементами єдиного культурного простору й сама дилогія – окрім іншого – робиться ще й такою собі енциклопедією актуалізованої польської старовини, того, що робить Польщу – Польщею (як з точки зору автора, який проводить такого роду селективну роботу, так і з точки зору читача, який актуалізує для себе – а подекуди й не так впізнає, як пізнає – ці елементи «польськості»).

Специфічну ж проективну стратегію пропонує Т. Колодзейчак із циклом «Остання Річ Посполита» (2010-2021; на сьогоднішній момент до нього входять два романи та більше півдесятка оповідань). Це – також своєрідна science fantasy, де, згідно із визначенням, технологію неможливо відрізнити від магії. Колодзейчак описує світ майбутнього, але це – світ після приходу в нього позалюдських сутностей, що змінюють самі фізичні закони нашого світу. Втім, такого роду зміни відбуваються не абияк, а в певному зв'язку із сутнісними культурними чи ментальними рисами територій, де такі «прориви» стаються. І в цьому випадку такого роду сутності тим чи іншим землям і територіям надає вже не так історична пам'ять, сукупність персонажів і подій, які втілюють у собі сутність окремих місцин чи народів, але стан суспільної свідомості та факти й артефакти популярної культури.

[63] Paweł Majka, *Pokój światów*, (Bydgoszcz: Genius Creations, 2014).

Відтак, якщо у П. Майки ми можемо фіксувати набір значимих старожитностей Польщі, то в романах і оповіданнях Т. Колодзейчака з циклу «Остання Річ Посполита» перед нами проходять низка сутнісних – з точки зору автора – ментальних і соціальних характеристик країн, які потерпають від вторгнення: уявлення про німецький «орднунґ» як характерну рису історичної та сучасної Німеччини робить її піддатливою для нелюдських формації, взятих одночасно зі сторінок фентезі (зовнішні форми, які приймають тут загарбники, багато в чому походять від світів Толкіна («барлоги», наприклад) чи інших авторів фентезі) – і з похмурих антиутопій переможного Третього Райху[64]. Натомість, форми окупації російського простору є не так логічно чіткими, як хаотично-непередбачуваною сумішшю кримінальної субкультури та толкінівських же орків – тут панують орди «урка-хаїв» і певний лад в ці землі може принести тільки залізниця, із її логічною передбачуваністю[65].

Сама ж Польща – як один з останніх бастіонів людства в Європі – також трансформована; але трансформація ця, відбуваючись в тій самій логіці суміші психології та популярної культури, доволі специфічна. В Польщі відроджена монархія, але на престолі сидить не людина, а король-ельф, оскільки саме таку форму надбали «хороші прибульці», що прийшли на допомогу людству проти прибульців «поганих».

До того ж, цікавим тут стають навіть не оці яскраві фантастичні втілення «національних душ/духів», як сама структура повсякденності зміненої Польщі – як країни, яка знову відчуває себе месією, але не так тим, хто несе зміни й світло якого просвіщає народи, а того, що готовий пожертвувати собою заради інших. Релігійний фанатизм тут – скоріше перепона для переможних стратегій; а от жертовність – стає важливою рисою як повсякденності, так і стратегії та тактики розгорнутої проти загарбників війни.

А відтак, можна послідовно помічати доволі цікаві особливості між внутрішньою динамікою національних фентезі (як трансформації усталених стереотипів, які лежать в основі цього напрямку популярної культури) та зовнішніми траєкторіями її розвитку, які мають на увазі взаємодію із читацькими аудиторіями різного рівня компетенції: від, так би мовити, «пересічного каузального читача» до «читача професійного», який походить з фендому як специфічної групи соціальних взаємодій.

«Національне» стає доволі важливим лакмусовим папірцем, який дозволяє помічати у фентезі (напрямку популярної культури, який, здавалося б, знаходиться найдалі від актуальний соціальних реалій) віддзеркалення сучасного для авторів стану суспільства.

[64] Tomasz Kołodziejczak, *Czarny Horyzont*, (Lublin: Fabryka Słów, 2010).
[65] Tomasz Kołodziejczak, *Czerwona mgła*, (Lublin: Fabryka Słów, 2012).

Відтак, фентезі може виступати й інструментом для дослідження актуальних для суспільства стереотипів – а у випадку з національними фентезі (чи то – з тими, де авторське зусилля вибудовується у своєрідній «екзо-традиції») ще й для уявлення про можливості та обмеження саморефлексії суспільства над самим собою.

LITERATURE AND REFERENCES

1. Hałas, Agnieszka. *Dwie karty*. Lublin: Ifryt, 2011.
2. James, Marlon. *Black Leopard, Red Wolf*. London: Penguin, 2020.
3. Kaczor, Katarzyna. *Z "getta" do mainstreamu: polskie pole literackie fantasy (1982-2012)*. Kraków: Universitas, 2017.
4. Kołodziejczak, Tomasz. *Czarny Horyzont*. Lublin: Fabryka Słów, 2010.
    1. Kołodziejczak, Tomasz. *Czerwona mgła*. Lublin: Fabryka Słów, 2012.
5. Kres, Feliks W. *Prawo sępów*. Warszawa: Almapress, 1991.
6. Kuang, Rebecca F. *The Poppy War*. New York: Harper Voyager, 2018.
7. Majka, Paweł. *Pokój światów*. Bydgoszcz: Genius Creations, 2014.
8. Sapkowski, Andrzej. „Maladie". *Nowa Fantastyka* 12 (1992): 42-56
9. Sapkowski, Andrzej. „Piróg albo Nie ma złota w Szarych Górach". *Nowa Fantastyka* 5 (1993): 65-72
10. Sapkowski, Andrzej. *Rękopis znaleziony w Smoczej Jaskini*. Warszawa: SuperNowa, 2001.
11. Suvin, Darco. *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*. Yale: University Press, 1979.
12. Wegner, Robert M. *Opowieści z Meekhańskiego Pogranicza. Północ – Południe*. Warszawa: Powergraph, 2009.
13. Żołądź, Piotr. *Potworność i krytyka. Studia o cyklu wiedźmińskim Andrzeja Sapkowskiego*. Kraków: Universitas, 2018.
14. Аренєв, Володимир. *Порох з драконових кісток*. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2015.
15. Бахтин, Михаил. „Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике". W: *Эпос и роман*. Михаил Бахтин, 11-193. Санкт-Петербург: Азбука, 2000.
16. Бушков, Александр. *Рыцарь из ниоткуда*. Санкт-Петербург: ОЛМА-Пресс, 1996.
17. Бушков, Александр. *Д'Артаньян, гвардеец кардинала*. Санкт-Петербург, ОЛМА-Пресс, 2002.

18. Валентинов, Андрей, Дяченко Марина и Сергей, Олди Генри Лайон. *Пентакль*, Москва: Эксмо, 2005.
19. Валентинов, Андрей, Дяченко Марина и Сергей, Олди Генри Лайон. *Рубеж*. Москва: Эксмо, 1999.
20. Витицкий, С. *Бессильные мира сего*. Санкт-Петербург: Амфора, 2003.
21. Галина, Мария. *Хомячки в Эгладоре.* Москва: Форум, 2006.
22. Гончаров, Владислав. „Русская фэнтези – выбор пути". *Если* 3 (1998): 215-218.
23. Громов Дмитрий., Ладыженский Олег. „Криптоистория от Андрея". W: *Печать на сердце твоем*, Андрей Валентинов. Москва: Эксмо, 2000.
24. Дерев'янко, Павло. *Аркан вовків*. Вінниця: Дім Химер, 2019.
25. Думний, Олесь. *Огляд книги «Лазарус»*. dostęp 18.01.2024, https://dumnyj.eu/books/%D0%B2%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D0%B2%D1%96%D0%B4-%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B8-%D0%BB%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81-%D1%81%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%BB%D0%B0%D0%BD/.
26. Еськов, Кирилл. *Последний кольценосец*. Москва: АСТ, 1999.
27. Ефремов, Иван. *Сердце змеи.* W: Дорога в сто парсеков, 5-74. Москва: Молодая Гвардия, 1959.
28. Иллет и Ниеннах. *Черная книга Арды*. Москва: Диас LTD, 1995.
29. Колесников, Олег. *Роскон: библиография для номинаций*, dostęp 18.01.2024, https://author.today/post/250369.
30. *"Крим опинився на території найближчого майбутнього": Світлана Тараторіна про постапокаліптичний роман "Дім солі"*. 2023. dostęp 18.01.2024, https://suspilne.media/culture/644458-krim-opinivsa-na-teritorii-najblizcogo-majbutnogo-svitlana-taratorina-pro-postapokalipticnij-roman-dim-soli/.
31. Лазарчук, Андрей. „Мы, урус-хаи". W: *Мифовторцы: Портал в Европу*, 293-323. Киев: ID Сварог, 2006.
32. Ларионова, Ольга. „Чакра Кентавра". *Уральский следопыт* 1 (1988): 34-50.
33. Легеза, Сергей. „Между "польскостью" и „вестернизацией": переводы А. Сапковского в постсоветском пространстве и проблема культурного сдвига". W: *Recepcja i tłumaczenia słowiańskiej fantastyki literackiej*, 39-59. Белград: Алма, 2020.
34. Легеза, Сергій. „(Не)Пересекая рубежи: читатель на пограничье смыслов". *International Journal of Slavic Studies* 1 (2019): 109-121.

35. Легеза, Сергій. „Фентезі як гра із національним: випадок Польщі”. W: *Національна своєрідність літератури фентезі: європейська палітра*, 29-37. Київ, 2020.
36. Логинов, Святослав. *Быль о сказочном звере*. Москва: Молодая Гвардия, 1990.
37. Логинов, Святослав. „Страж Перевала”. *Техника – молодежи* 3 (1988): 54-57.
38. Мидянин, Василий. „Московские големы”. W: *Новые легенды - 2*, 619-688. СПб: Азбука-Классика, 2005.
39. *Мир сам по себе*. dostęp 18.01.2024, https://web.archive.org/web/20101209170116/http://www.semenova.ru/int-s3.php.
40. *Миры братьев Стругацких*. Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 1996.
41. Москвічова А. *У Києві відкривається «Єврокон-2013»*, dostęp 18.01.2024, https://www.radiosvoboda.org/a/24954280.html.
42. Олди, Генри Лайон. „Витражи патриархов”. W: *Живущий в последний раз*. Харьков: Реванш, 1992.
43. Перумов, Ник. *Гибель Богов*. Санкт-Петербург: Северо-Запад, 1995.
44. Перумов, Ник. *Кольцо Тьмы*. Санкт-Петербург: Северо-Запад, 1993.
45. Пехов, Алексей. *Крадущийся в тени*. Москва: Альфа-книга, 2002.
46. Семенова, Мария. *Волкодав*. Москва: АСТ, 1995.
47. Симмонс, Мэделайн. *Меч и радуга*. Санкт-Петербург: Северо-Запад, 1993.
48. Сілін, Олег. „Рік, що не став останнім: фантастика в Україні в 2022 році”. *Das ist fantastisch! Альманах україномовної фантастики* 6 (2023): 56-61.
49. Снегов, Сергей. *Люди как боги*. Ленинград: Лениздат, 1982
50. Тараторіна, Світлана. *Дім Солі*. Харків: Vivat, 2023.
51. Тараторіна, Світлана. *Лазарус*. Харьков: КМ-БУКС, 2018.
52. Точинов, Виктор. *Остров без сокровищ*. Москва: Снежный Ком М, 2014.
53. Фирсов, Владимир. „Срубить Крест”. *Уральский следопыт* 9 (1980): 60-74.
54. *Хоббитские игрища*. dostęp 18.01.2024, http://www.kulichki.com/tolkien/arhiv/games/hobrus.html.
55. Шкловский, Виктор. „О теории прозы”. W: *О теории прозы*. Виктор Шкловский, 8-63. Москва: Советский писатель, 1983.

Ключові слова: очуднення, польська література фантастична, уаціональна ідентичність, соціальна критика, національна пам’ять фентезі Sapkowski, Kołodziejczyk, Majka.

АНОТАЦІЯ:

Статя аналізує концепцію «очарування» як важливий дослідницький інструмент у фантастичній літературі, з акцентом на трансформацію жанру фентезі в контексті національної ідентичності. У цій роботі аналізується як польська фантастична література, після домінації моделей А. Сапковського, почала еволюціонувати в напрямку національних наративів, порівнюючи їх з західними впливами. Автор підкреслює значення таких творів, як «Війни простору» П. Майки та цикл «Остання Річ Посполита» Т. Колодziejczaka, які використовують мотиви національної пам'яті для аналізу соціальної та культурної реальності. Фентезі стає інструментом як аналізу ідентичності, так і соціальної критики, відображаючи актуальні проблеми та стереотипи в польському суспільстві.

Marcin Maciejewski
University of Zielona Góra
ORCID: 0000-0002-8224-1726
e-mail: m.maciejewski@archiwum.uz.zgora.pl

VIII. JADWIGA OF ANJOU AND HER CAMPAIGNIN THE GAME *AGE OF EMPIRES II: DEFINITIVE EDITION – DAWN OF THE DUKES* / JADWIGA ANDEGAWEŃSKA I JEJ KAMPANIA W GRZE *AGE OF EMPIRES II: DEFINITIVE EDITION – DAWN OF THE DUKES*[1]

The already iconic game *Age of Empires*, which premiered in October 1997, continues to enjoy great popularity among users. It is no surprising that its creators are constantly improving the mechanics, modifying the graphical interface and the gameplay, which ultimately translates into playability. In November 2019, *Age of Empires II: Definitive Edition* was released, as a re-release to celebrate the twentieth anniversary of the premiere of the 1999 game *Age of Empires II: The Age of Kings*. Although the Canadian studio Relic Entertainment released *Age of Empires IV* in 2021, official DLCs (downloadable content) for *Age of Empires II: Definitive Edition* were still being developed. Like most RTS (real time strategy) games, they are set in a specific historical era. While *Age of Empires I* refers to the Stone, Bronze, Iron and Antiquity ages (including the Egyptian, Greek, Roman, Sumerian, Babylonian and Far Eastern civilizations), *Age of Empires II* was set in the Middle Ages. In August 2021, the extension to the second part: *Dawn of the Dukes*, created by Forgotten Empires, with the participation of Tantalus Media and Wicked Witch, was released in the computer version, and in January 2023 in the version for Xbox One console. It introduced two new nations: Czechs and Poles, and three new campaigns set in Central and Eastern Europe. Just looking at the official graphics of the game extension brings to mind associations with great figures in this part of the world from the turn of the 14th and 15th centuries.

Jadwiga of Anjou was in the foreground. Her image is based on Bacciarelli's painting, currently located in the marble hall of the Royal Castle in Warsaw. Similarly to the painting, the graphic shows Jadwiga as a young woman in a crown, whose fleurons are stylized as

[1] *Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes*, t: Forgotten Empires; Tantalus Media, Wicked Witch, 2021.

heraldic lilies - found in the coat of arms of the Anjou dynasty. Her head is covered with a white scarf, trimmed with gold in the graphics and lace in the painting. Different is also the number of strands of pearls around the neck, in the first case triple and in the second double. The image in the graphic is complemented by a dress with a white Piast eagle on the chest and a royal cloak draped over the shoulders. Behind her on the right is the Czech national hero Jan Žižka, with his characteristic black eye patch. During one of his victorious battles, he was seriously wounded, initially losing one eye, but in the same year, during the siege of Rabí Castle, he lost his sight[2]. The graphic artist presented him in a knight's costume - with a head-type helmet, and a chain mail collar rests on his shoulders. The breastplate is decorated with a red chalice - a symbol of the Taborites, a radical branch of Hussitism led by Jan Žižka. On the shoulders there is a furry, brown cloak. The last one in the graphic is the Prince of Lithuania. He is depicted in the knightly armor from the epoch, a cloak and an open crown. It is difficult to determine whether it is an image of Prince Olgierd or Kiejstut, who were the protagonists of the Lithuanian campaign (the third one, next to the Polish and Czech ones).

For the purposes of this article, we will focus on Jadwiga's campaign, which consists of 6 missions. The narrator here is the ruler herself, apart from the last mission, in which the narrator is her husband, Władysław Jagiełło. In *Age of Empires II*, along with all official extensions, we have 4 campaigns with women as the main characters. Apart from Anjou, they are Queen Yodit[3], Queen Tamar[4], and Joan of Arc. It is worth emphasizing that this is the only campaign in the game where the heroine is also the narrator. The game's creators decided to tell the events from a woman's perspective. This move might have been intended to attract the female part of the gaming community. Undoubtedly, the above examples of female heroines fit into the herstory paradigm - the history of women[5], but they also seem to break a certain image of the player created at the end of the last century[6].

The first mission in the campaign, titled "The Question of the Crown", begins with Jadwiga's words regarding not only politics and wars but also her private experiences, from the

[2] He lost his sight completely in July 1421. After: Karel Tříska, ed., *Hrady, zámky a tvrze v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Svazek V: Jižní Čechy*. (Praha: 1986), 161.

[3] Historically known as Gudit, English: Judith - a semi-legendary queen with strong power, who was supposed to bring down the kingdom that existed around the 13th century in the area of today's Ethiopia and Eritrea. After: Knud Tage Andersen, „The Queen of the Habasha in Ethiopian History, Tradition and Chronology", *Bulletin of the School of Oriental & African Studies, University of London*, vol. 63, no. 1 (2000): 31-32.

[4] Tamara I, Tamara the Great – queen, or rather king, of Georgia at the turn of the 12th and 13th centuries. Her rule is considered a golden age in Georgian history, after: Anthony Estmond, „Gender and Orientalism in Georgia in the Age of Queen Tamar" in: *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Liz James, (London-New York: 1997), 100-118.

[5] More on this topic in: Sylwia Kuźma-Markowska, „Herstory (herstoria)", in: *Encyklopedia gender: płeć w kulturze*, Monika Rudaś-Grodzka, (Warsaw: 2014), 180.

[6] In detail discussed in: Magdalena Kozyra, „Przejawy narcystycznej konsumpcji w wybranych środowiskach graczy", *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series* 10/2 (2019): 35-51.

perspective of several years, the narrative begins in 1399 (in fact, she arrived in Krakow on October 13, 1384): „June 15th, 1399. You can hear a distant bell tolling, as the first light of dawn glitters on the Vistula River; an industrious friar, somewhere in the outskirts of Krakow, hailing the arrival of the new day, long before the priests in our own cathedral have risen from their beds. It has been a long time since I noticed such things: the little things of beauty that season our days of war and toll and make them almost... palatable. But as I lie here, counting the days until the arrival of my first child, I notice them more and more. Perhaps they never went away; perhaps being confined to this bed has simple opened my eyes to them again. Better is a handful of quietness than two hands full of toil and a striving after wind. As write these words of the Preacher, the mighty bells of Wawel Cathedral finally toll for the morning... incredible, really, how the sound of those bells is wedded both to the worst and the most wonderful memories of my life. I came to this city when I was eleven years old; a lonely princess from Hungary, surrounded by guards; a stranger in a strange land. This kingdom of Poland, which my late father had left as my inheritance, was a country on the brink of ruin. A civil war raged, with every duke and petty lord laying claim to the throne — and to my hand in marriage as his queen. It was not a prospect that I longed for... but, on the other hand, coming here meant that I would finally get to meet William again. My William; the Habsburg prince of Austria... we had been promised to each other since before I could remember. Once I sat upon the throne of Poland, we would be wedded at last. As the mountains came to an end and the bells of Wawel Cathedral sang from Krakow in the distance, it was him I thought of. What I would not give to be so young and naive again!”[7].

The prologue describes Jadwiga’s memories of coming to Krakow, but above all the *sponsalia pro futuro* (English: engagement for the future) relationship arranged by Louis of Anjou with the son of the Austrian Archduke Leopold III - Wilhelm Habsburg, who was then 8 years old and Jadwiga was only 4[8]. Matters became complicated when Jadwiga was crowned king of Poland[9], and shortly thereafter Wilhelm arrived in Krakow to complete the marriage act. The nobility of Lesser Poland, which had the main influence on state policy, wanted her to marry the Grand Duke of Lithuania, Władysław Jagiełło. The Anjou’s wedding plans with the Grand Duke of Lithuania had a wide resonance in Europe and caused anxiety among the leaders of the Teutonic Order and the countries of Western Europe. First of all, they became the seed of the emergence of a superpower in Central and Eastern Europe and the golden age of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The path to its creation is outlined in

[7] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[8] Stanisław Szczur, *Historia Polski średniowiecze*, (Krakow: 2002), 471-475.
[9] Małgorzata Duczmal, *Jagiellonowie. Leksykon biograficzny,* (Krakow: 1990), 306; Jarosław Nikodem, *Jadwiga król Polski*, (Wrocław: 2009).

Jadwiga's campaign in *Age of Empires II: Definitive Edition - Dawn of the Dukes*. The information about the civil war in Poland is slightly misleading. During the interregnum after the death of Louis of Anjou, the political situation in the country was tense, three main political parties emerged, trying to shape the state's policy, but military operations or an actual civil war took place only in Greater Poland. It is today known as the war of the Grzymalites and the Nałęcz family[10]. Other armed conflicts took place in Kujawy, due to the actions of Siemowit IV, Prince of Masovia[11]. This representative of the Piast dynasty from the Masovian line was also one of the two antagonists at the beginning of the discussed campaign.

One of the goals of the first mission is to bring Jadwiga safely to the Wawel Cathedral for her coronation. The appearance of the building itself is interesting, because the temple in the game already has the Sigismund chapel (built in the first half of the 16th century) and a Vasa chapel (built in the second half of the 17th century). This is probably an intentional example of ahistoricism in the game, and it cannot be assessed unequivocally negatively. Young people playing the game in question know this image of the Wawel Cathedral from history textbooks - that is, with the characteristic chapels built several decades after the death of Queen Jadwiga. The heroine herself was visualized in the game as a female figure, wearing a crown, sitting on a draft horse. This is a model of avatar interaction in which the player interferes with the mission map through a character that is part of the presented world[12]. At the same time, it is a so-called closed avatar - it will not change its appearance in subsequent campaign missions. The strongest protagonist in this mission, who must be defeated and forced to enter into an alliance, is the Silesian prince - Władysław Opolczyk, an opponent of Jadwiga's wedding with Jagiełło, and a supporter of her marriage with Wilhelm Habsburg. His ambitions cannot be denied, which he successfully realized at the Hungarian court. Thanks to the favor of King Louis of Anjou, he achieved high positions, including Palatine of Hungary and, for a short period, governor of the Kingdom of Poland[13]. After the king's death, he even declared himself a candidate for the Polish throne.

---

[10] Szczur, *Historia Polski średniowiecze*, 406-408; and Jan Pakulski, „Nałęcze wielkopolscy w średniowieczu. Genealogia, uposażenie i rola polityczna w XII-XIV wieku", *Rocznik Towarzystwa Naukowego w Toruniu* vol. 80, issue 3, Toruń (1983), 146-155; Adam Szweda, „Stronnictwo starosty Domarata z Pierzchna w czasie wojny domowej w Wielkopolsce", in: *Książęta, urzędnicy, złoczyńcy*, Błażej Śliwiński, (Gdańsk: Gdańskie studia z dziejów średniowiecza, vol. 6, 1999), 213-234.

[11] Marek Palczewski, „Walka Siemowita IV o tron Polski (1382-1385)", *Prace Naukowe WSP w Częstochowie, Series: Zeszyty Historyczne* no 1, (1993), 7-21; and Benon Dymek, „Walka Siemowita IV o koronę polską", *Rocznik Mazowiecki* vol. 11 (1999), 57-82.

[12] Magdalena Cielecka, „Partner, rywal, niewolnik? O relacji gracza i jego awatara", Ha!Art no 43, (2013).

[13] Cf: Jerzy Sperka, *Władysław książę opolski, wieluński, kujawski, dobrzyński, pan Rusi, palatyn Węgier i namiestnik Polski (1326/1330 – 8 lub 18 maja 1401)*, (Krakow: 2012); Stanisław A. Sroka, *Książę Władysław Opolczyk na Węgrzech: studium z dziejów stosunków polsko-węgierskich w XIV wieku*, (Krakow: 1996); and Anna Pobóg-Lenartowicz, ed., *Władysław Opolczyk jakiego nie znamy. Próba oceny w sześćsetlecie śmierci*, (Opole: 2001).

At the end of the mission, an epilogue appears: „It was at the end of the war that William arrived outside of the castle gates. When I heard the news, it was as though a pulse of sunlight came from my heart, and I ran to meet him.....only to see him surrounded by my own guards. I threw myself at the gate, but the guards pulled me away, and William disappeared in a crowd of uniforms and glittering steel. The Archbischop, his otherwise kind eyes grey and hard, spoke almost in a whisper, as if the words stung his throat: "Your marriage to Prince William has been annulled, My Queen. We have found a more suitable king for Poland. His name is Jogaila, Duke of Lithuania. "I felt my heart shatter. The noblemen of Krakow has never intended to honor my vows to William, as they did not want Poland to fall under Habsburg influence. And so they had made a secret deal with Jogaila of Lithuania; a deal they now expected me to fulfill. For a long time I insisted that I would marry my William, but after many days and nights, in tears and in prayer, I could see no other way out than to break that vow. I would trade my own happiness for the happiness of the Polish people, I would marry Jogaila, the pagan duke, and do my duty as queen. God, forgive me”[14].

The description of the story when the still young queen tried to force the gate was most likely taken from Jan Długosz's *Annales*. The chronicler described that Jadwiga tried to chop down the castle gates with an ax after William Habsburg was driven out of the castle[15].
The second mission is called “Star of Poles” and begins with the words of the Anjou: „Jogaila... it was like the name of a demon in those early days. He was a handsome man, in his way. He had a face of stone and steel, and eyes like frozen pools. It was not until months later that I saw his features soften, his eyes becoming warm as he looked at me: his child bride; the key to his political legacy. I was not... immediately swayed by this pagan that the nobles had saddled me with. He was not a man of the heart; he thrived in the royal court and on the battlefield, and every choice he made was to further his political goals. He was nothing like my William... but, as the months went by, I began to warm to him. Before ascending to the Polish throne, he was baptized, and he swore to Christianize the whole of Lithuania. He even changed his name to Wladyslaw Jagiello, to sound more Polish - more Christian.....but to me, he would always be Jogaila .As ruthless as he was to his opponents, he was always a good husband. My words, whether private or given as political advice, mattered to him, and I often felt that we were equals on the throne... what a strange, powerful feeling! After the civil war, our first aim was to rebuild what had been lost. Nowhere was this more necessary than in the province of Galicia; and so we travelled there, together, to right the wrongs of the recent past”[16].

[14] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[15] *Jana Długosza Kanonika Krakowskiego Dziejów Polskich Ksiąg Dwanaście*, vol. III, book IX, X, Polish transl. Karol Mecherzyński, (Krakow: 1868), 430.
[16] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.

The main goal of the mission is to take over the city of Halych - which is hostile to Jadwiga and Jagiełło. In the prologue, the protagonist mentions Galicia, it is a historical name of a geographical region that appeared only during the partitions, i.e. only at the end of the 18th century. In the Middle Ages, as a result of the disintegration and division of Kievan Rus, several minor principalities were created, including the Principality of Halych-Vladimir in the 13th century, also called Galician-Vladimir Ruthenia. Less than three years after taking power, the queen, together with Jagiełło and her advisors, began efforts to regulate the legal status of Galician-Vladimir Ruthenia, which, after the death of the last of the Piast dynasty, Casimir the Great, came under Hungarian rule[17]. In 1387, Jadwiga, as the daughter of Louis of Anjou, announced the act of incorporation of Galicia-Vladimir Ruthenia into the Kingdom of Poland. The epilogue summarizing the second mission in the campaign also indicates another protagonist, this time from the Giedyminowicz family[18].

„Duel of Princes" is the name of the third mission, which begins with Jadwiga's introduction: „Since a king's word is supreme, who can say to him, 'What are you doing?' So says the Preacher. Vytautas, Jogaila's cousin, disagreed. Back in Lithuania, he was building an alliance of noblemen who would rather have him as Grand Duke than Jogaila - and people were flocking to him. Many Lithuanian nobles were disillusioned with Jogaila's reign. The few times the king went back to Lithuania, he spent his days converting the people to Christianity en masse and burning pagan holy sites. The things that we do for the Pope's approval...Vytautas was no pagan zealot, but he knew an opportunity when he saw one. As the son of Kestutis, a former duke of Lithuania who had been killed on Jogaila's orders, he also had a bone to pick with his cousin. That personal mission of revenge resonated with the Lithuanian people, even though Vytautas, being quite accustomed to that ruthless political climate, used it mostly for political gains. But, as I said, Vytautas knew an opportunity when he saw one"[19].

The goal of the mission is to take over all cities on the map and destroy the castles in them. The Jagiełło's ordering of Kiejstut's murder described in the prologue is only an assumption. Jadwiga's husband imprisoned his uncle in Krewo, who died shortly afterwards. However, there is no evidence of murder, and what is more, Jagiełło consented to Kiejstut's pagan burial[20]. In fact, the scenario is a reference to the Second Lithuanian Civil War, which took place in the years 1389-1392, which was part of the conflict between Jagiełło and his

[17] Jerzy Wyrozumski, *Historia Polski do roku 1505*, (Warsaw: 1978), 250.

[18] *As the noblemen of Halych surrendered, the last embers of insurrection in Galicia went out. Poland was at peace, and Jogaila was now the unquestioned king of the country.With Poland unified and Lithuania on its way to being Christianized, it seemed as though nothing could stand in our way.Unfortunately, Jogaila was not the only warrior-duke that his house had spawned...* Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.

[19] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.

[20] William Urban, *The Samogitian Crusade*, (Chicago: Lithuanian Research and Studies Center, 2006), 171.

cousin, Prince Vytautas. The political ambitions of Vytautas, removed from holding any office[21], were much more far-reaching: he wanted to become the independent ruler of the Grand Duchy of Lithuania. For this purpose, he formed an alliance with the Teutonic Order. In the game, this has a symbolic dimension - suppressing the rebellion, destroying cities and defeating the rebels, i.e. the Lithuanians and the Teutonic Knights supporting them. The mission ends with an epilogue in which Jadwiga expresses her hope for peace and a union between the two cousins and the two countries: „Vytautas, much like Jogaila, was at heart a pragmatist. Apparently that is what they call themselves, the men who would shake hands with their father's murderer for a bit of land and a slightly fancier title. As total victory proved impossible, Vytautas settled for a partial one. He would become Duke of Lithuania, claiming Jogaila's old title, but Jogaila would remain his overlord; and with the stroke of a pen, the Lithuanian civil war came to a close. For all of the bloodshed that we had seen, I believe that something was born that day that will eclipse any of their military victories: a true union between our countries. It happened gradually, but it dawned on me at last why I had been put in this role as queen. I had been placed there by Providence to preserve this union; this bond of peace between two countries and their peoples. It is a beautiful thing, peace - a rare thing; a golden seam that glitters only for a moment in the fabric of reality. If I leave no other legacy than having kept this union intact for a few more years, I shall have served my people well”[22].

The next, fourth mission, “The Siege of Vilnius”, begins with an outline in which the main protagonist of the campaign talks about the agreement between Jagiełło and Vytautas and the attempts of the Teutonic Knights to take over Lithuania. This is expressed in the game by the siege of Vilnius, which the player must repel at all costs. And it also describes the history of the order which, contrary to what it was established for, only sought to seize larger and larger territories at the expense of neighboring countries. „The Teutonic Order had its roots in the Crusades in the Holy Land, but now their mission was to Christianize the pagans of Eastern Europe - or die trying .Most of the time, though, it was pagans who died. After over a hundred years in the region, the sincerity of the Order's original mission had been nearly forgotten. These so-called crusaders were now playing for land and power and calling it God's will. That is why they allied with Vytautas. He promised them the lands of Samogitia, home to some of the last pagans in Europe; but when Vytautas made peace with us and

[21] Jagiełło appointed his brother Skrigila as governor to rule on his behalf in the Grand Duchy of Lithuania. To this day, there is a dispute among historians about whether he had the title of grand prince. See eg. Jerzy Ochmański *Historia Litwy*, (Wrocław-Warsaw-Krakow: 1990); Grzegorz Błaszczyk, *Dzieje stosunków polsko-litewskich tom II: Od Krewa do Lublina*, part 1, (Poznań: 2007), or only the title of the governor of Lithuania. See eg. Jarosław Nikodem, *Rola Skirgiełły na Litwie do roku 1394, vol. 2*, (Poznań: 1998). Additionally, about the problem of dynastic interest in Lithuania between Jagiełło and Vytautas, see: Jarosław Nikodem, *Witold Wielki Książę Litewski (1354 lub 1355–27 października 1430)*, (Krakow: 2013).

[22] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.

refused to cede the region to the Order, they were outraged. The Knights now lay siege to the Lithuanian town of Vilnius, and Jogaila and Vytautas hurried to the rescue. It was to be the first time that they fought side by side[23]".

This mission also features a fugitive from the order, an enigmatic figure referring to *Konrad Wallenrod*, a poetic novel by Adam Mickiewicz. After meeting the conditions, a message from a Vilnius nobleman appears, informing about a "Teutonic deserter"[24]. After winning the mission, Jadwiga expresses hope for the durability of the alliance between Jagiełło and Vytautas[25].

The fifth episode of the campaign, „Vytautas' Crusade", deals with Prince Vytautas' eastern campaign[26]. After repelling the Teutonic Knights, Lithuanian policy aimed to control the mouth of the Dnieper into the Black Sea and weaken the power of the Principality of Moscow and, in the future, attempt to subordinate it to Lithuania. Thus, domination over all of Ruthenia. For this purpose, he helped the khan Tokhtamysh, who was defeated after 15 years of ruling the Golden Horde and fled to the territory of the Grand Duchy of Lithuania. The mission's objectives are to defeat the Crimean Tatars and destroy three castles belonging to the Golden Horde. This scenario refers to the expedition of Vytautas and Tokhtamysh, which ended in defeat in the Battle of the Worskla River in August 1399. Vytautas offered military aid to the dethroned khan Tokhtamysh. As a result of the war, Vytautas barely escaped with his life, and his defeat effectively stopped the expansion into southern Ruthenia.

In the epilogue, the main protagonist of the campaign first talks about her political worries. As queen, she was well versed in all events that took place in Poland and Lithuania, which was united by a personal union. The anxiety about the fate of the war campaign is also accompanied by worries about her own child. The narrator seems visibly concerned about the pregnancy. She was probably under pressure from her surroundings, because - as suggested in the game - in the Middle Ages, the queen's greatest duty was to give birth to a male heir who

---

[23] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[24] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[25] *On that day, the combined forces of Poland and Lithuania drove the Teutons back to their Prussian domains. But, more importantly than the victory in the field was the fact that the alliance between Jogaila and Vytautas - the former rivals – had held fast.Those imposing men eyed each other after the battle, never exchanging a word, and - I believe – realizing at last that they could accomplish things together that neither could do on their own.Though a man might prevail against one who is alone, two will withstand him - a threefold cord is not quickly broken. So says the Preacher.* Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[26] *June 18th, 1399.A gift arrived for me today: a silver cradle. "for the mother of two kingdoms", courtesy of Vytautas. I could not help but laugh as it was carried into the room. Such a work of beauty, from a man who appreciates nothing but war and power, wine and women! Vytautas... I am not sure that he ever gave up on his dream of being sole ruler of Lithuania. He certainly never acts like he is Jogaila's subordinate!For the past few years, Jogaila has been rebuilding our war-torn kingdoms while I have worked to prevent further conflicts from breaking out. All the while, Vytautas has gone on the offensive.He has now gone off to conquer Tatar Ruthenia, where he has befriended a deposed khan, one Tokhtamysh. Together, he claims, they are going to conquer their way to the Black Sea.* Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.

would extend the royal line. „June 22nd, 1399. I have received no news of Vytautas' escapades in Ruthenia for some days now. I pray that he is successful... and yet, I fear that his insatiable hunger for power will be the downfall of everything I have striven for...but for now, I must not worry about Vytautas. I have more pressing worries, and my mind is racing with fear and anticipation. My body swells and aches and changes. To walk is exhausting, and to lie down is no relief. For days I have written in this journal to keep my mind occupied, but now can barely even do that. Any day now, I will give birth to my first child: Jogaila's firstborn, the heir of two kingdoms whose union I have worked so hard to foster. I look out of the window, breathing the crisp morning air. Krakow is beautiful in its thin dress of mist and sunlight. The Vistula glitters; birds sing their praises to God from trees and bushes and tufts of grass. And for just a short moment, it seems as though every thread in the fabric of reality is made of gold, glowing and glittering like never before. Any day now..."[27].

In contrast, the city of Krakow, which Jadwiga looks at from the window of her chamber, and the surrounding nature are the subject of delight and a kind of contemplation. Based on it, we can draw the conclusion that we should accept our fate calmly. The last sentence from the epilogue, cut off halfway, in the context of the date from "Jadwiga's diary" of June 22, 1399, indicates that something bad may happen. On this day, in 1399, she gave birth to a daughter, Elizabeth Bonifacia, who died three weeks later, on July 13, 1399. Four days later, the queen herself died, at the age of less than 26[28].

The last mission "The Fruits of Her Labor" takes place 11 years after Jadwiga's death, its goal is to defeat the troops of the Teutonic Order in the Battle of Grunwald. In the prologue, Jagiełło remembers her with clear nostalgia in his heart: „June 3rd, 1410. It has been years since I last entered this room. I always expect her to be lying there, with our daughter on her breast, in that bed now covered with dust... smiling, glowing the way that only they can, who known in their bones that their days on earth are numbered. My Jadwiga...Her heart was broken one time too many after our daughter died, only four days old. Jadwiga was sick with grief... and with a fever that would not pass; but despite it all, she held true to her duty through that youthful twilight. She told me to marry again: to marry a granddaughter of the legendary Polish king Casimir the Great. This, she said, would strengthen my claim to Poland's throne once she was gone and prevent another civil war. I had

[27] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.

[28] The lack of complete sources means that historians are not sure of the exact date of birth of Jadwiga of Anjou, see: Jerzy Mańkowski, „Data urodzin królowej Jadwigi Andegaweńskiej i jej ślubu z Władysławem Jagiełłą w kontekście aktu krewskiego. Uwagi filologa do interpretacji głównych źródeł", *Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego* 5 (2013 (2014)), 27–71; Anna Strzelecka, *Jadwiga Andegaweńska*, [in:] Polski Słownik Biograficzny, vol. X, (Wrocław-Warsaw-Krakow: 1962-1964), 291; Zygmunt Wdowiszewski, *Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce*, (Krakow: 2005), 63; Anna Misiąg-Bocheńska, „Dwie daty z życia królowej Jadwigi", *Polonia Sacra*, vol. 3, (1949), 267–275; Jerzy Wyrozumski, *Królowa Jadwiga. Między epoką piastowską i jagiellońską*, (Krakow: 1997), 73.

broken her heart when I took her from Prince William. I had broken it again when the child I gave her died in her arms... to obey this desire was the least I could do. She died just two weeks after our daughter (…)[29]".

After winning the mission, Jadwiga is also mentioned in the game's Epilogue. Jagiełło describes her to the player as an outstanding individual in Polish history, one of those thanks to whom the Polish-Lithuanian Commonwealth was heading towards full political, economic and cultural prosperity in the 15th-16th centuries: „(…) I slipped out into the darkness, down to a small stream near our camp. I sat there in silence, giving thanks to God for our victory and listening to the murmur of the stream and the cold evening wind. I could not help but think of her then — my Jadwiga, who made all this possible....I lost you too soon, and Poland lost its brightest star... but now, at last, I know that your dream will live on where you could not. I could hear a bell tolling, then. A friar, somewhere in the distance, hailing the arrival of the night, with that deep, resounding music (…)"[30].

Managing the characters of Jadwiga (from 1 to 5 missions) and Jagiełło (from 2 to 6 missions) in the game reflects the fact of the co-rule of both monarchs, about which there was a dispute among historians since the mid-19th century[31]. Jadwiga's campaign is a sketch of the history of the emerging power of the Polish-Lithuanian Commonwealth. In an accessible way, although not without minor errors, it presents the fate of the Kingdom of Poland at the turn of the 14th and 15th centuries.

The game's availability in many languages makes this story accessible to players from all over the world. The appearance of other historical figures in the game, such as Władysław Opolczyk, introduces the thread of Silesian princes (as well as the Silesian land itself) into the plot related to the history of our country, which contributes to the discussion on the role of Silesia and its rulers in the history not only of the Crown, but also the Czech Republic, Hungary, the Habsburg Monarchy and the countries of the German Reich. Showing a *let's play*, i.e. a recorded video of a game, can be used in history lessons for the purpose described above, by provoking and creating variants of history, alternative histories, which develops students' historical thinking[32]. The educational and developmental role of games does not only apply to school children. According to statistics, the average age of players, both in Poland

[29] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[30] Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes.
[31] More on this topic in: Robert Bubczyk, „Charakterystyka współrządów Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława II Jagiełły w Polsce", *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*. Sectio F, Historia 5253, (Lublin: 1997-1998), pp. 29-51.
[32] More on the role of *let's plays* in education: Jacek Szymala, „*Letspleje: edurozrywka i historia w działaniu*. W stronę performatycznego modelu dydaktyki", *Edukacja Kultura Społeczeństwo*, rocznik III (2022) Wrocław, 135-160; and Marta Tymińska, *Czego uczą nas gry? Praktyczny przewodnik po pozytywnych aspektach grania*, in: Wytwarzanie gier komputerowych, Zeszyty Naukowe Wydziału Elektroniki, Telekomunikacji i Informatyki Politechniki Gdańskiej, vol. 3, ed. Boiński Tomasz, Lebiedź Jacek, Wójcik Michał, (Gdańsk: 2013), 31-41.

and around the world, has been at the level of 33 for several years[33]. The game is a cultural medium of the 21st century, it is a multimedia product, the creation of a virtual world, but also pop culture entertainment immersed in history and culture, suitable for everyone.

In the game in question, Jadwiga was presented as a character motivated by the benefit of the state, having emotions that are supposed to suggest her historical drama in the eyes of the player, thus building the credibility of the protagonist in the eyes of the gamer. She is shown as determined, striving to unite two countries and nations into one against all odds.

LITERATURE AND REFERENCES

1. *Age of Empires II: Definitive Edition – Dawn of the Dukes*, t: Forgotten Empires; Tantalus Media, Wicked Witch, 2021.
2. Andersen, Knud Tage. „The Queen of the Habasha in Ethiopian History, Tradition and Chronology". *Bulletin of the School of Oriental & African Studies, University of London*, vol. 63, no. 1 (2000).
3. Błaszczyk, Grzegorz. *Dzieje stosunków polsko-litewskich tom II: Od Krewa do Lublina*, part 1. Poznań: 2007.
4. Braun, Łukasz. Najnowsze dane o branży gier w Polsce – raport The Games Industry of Poland 2021, accesed: 22.12.2023, https://goodgames.pl/aktualnosci/branza-gier-w-polsce-raport-2021.
5. Bubczyk, Robert. „Charakterystyka współrządów Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława II Jagiełły w Polsce". *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*. Sectio F, Historia 5253, (Lublin: 1997-1998).
6. Cielecka, Magdalena. „Partner, rywal, niewolnik? O relacji gracza i jego awatara". Ha!Art no 43, (2013).
7. Duczmal, Małgorzata. *Jagiellonowie. Leksykon biograficzny.* Krakow: 1990.
8. Dymek, Benon. „Walka Siemowita IV o koronę polską". *Rocznik Mazowiecki* vol. 11 (1999).
9. Estmond, Anthony. „Gender and Orientalism in Georgia in the Age of Queen Tamar" in: *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Liz James. London-New York: 1997.

[33] 2022 Essential Facts About the Video Game Industry, The Entertainment Software Association, accesed: 22.12.2023, https://www.theesa.com/resource/2022-essential-facts-about-the-video-game-industry/; Łukasz Braun, Najnowsze dane o branży gier w Polsce – raport The Games Industry of Poland 2021, accesed: 22.12.2023, https://goodgames.pl/aktualnosci/branza-gier-w-polsce-raport-2021.

10. *Jana Długosza Kanonika Krakowskiego Dziejów Polskich Ksiąg Dwanaście*, vol. III, book IX, X. Polish transl. Karol Mecherzyński. Krakow: 1868.
11. Kozyra, Magdalena. „Przejawy narcystycznej konsumpcji w wybranych środowiskach graczy". *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series* 10/2 (2019)
12. Kuźma-Markowska, Sylwia. „Herstory (herstoria)", in: *Encyklopedia gender: płeć w kulturze*, Monika Rudaś-Grodzka. Warsaw: 2014.
13. Mańkowski, Jerzy „Data urodzin królowej Jadwigi Andegaweńskiej i jej ślubu z Władysławem Jagiełłą w kontekście aktu krewskiego. Uwagi filologa do interpretacji głównych źródeł". *Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego* 5 (2013 (2014)).
14. Misiąg-Bocheńska, Anna. „Dwie daty z życia królowej Jadwigi". *Polonia Sacra*, vol. 3, (1949).
15. Nikodem, Jarosław. *Jadwiga król Polski.* Wrocław: 2009.
16. Nikodem, Jarosław. *Rola Skirgiełły na Litwie do roku 1394, vol. 2.* Poznań: 1998.
17. Nikodem, Jarosław. *Witold Wielki Książę Litewski (1354 lub 1355–27 października 1430).* Krakow: 2013.
18. Ochmański, Jerzy. *Historia Litwy.* Wrocław-Warsaw-Krakow: 1990.
19. Pakulski, Jan. „Nałęcze wielkopolscy w średniowieczu. Genealogia, uposażenie i rola polityczna w XII-XIV wieku". *Rocznik Towarzystwa Naukowego w Toruniu* vol. 80, issue 3, Toruń (1983).
20. Palczewski, Marek. „Walka Siemowita IV o tron Polski (1382-1385)". *Prace Naukowe WSP w Częstochowie, Series: Zeszyty Historyczne* no 1, (1993).
21. Pobóg-Lenartowicz, Anna, ed. *Władysław Opolczyk jakiego nie znamy. Próba oceny w sześćsetlecie śmierci.* Opole: 2001.
22. Sperka, Jerzy. *Władysław książę opolski, wieluński, kujawski, dobrzyński, pan Rusi, palatyn Węgier i namiestnik Polski (1326/1330 – 8 lub 18 maja 1401).* Krakow: 2012.
23. Sroka, Stanisław A. *Książę Władysław Opolczyk na Węgrzech: studium z dziejów stosunków polsko-węgierskich w XIV wieku.* Krakow: 1996.
24. Strzelecka, Anna. *Jadwiga Andegaweńska*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, vol. X. Wrocław-Warsaw-Krakow: 1962-1964.
25. Szczur, Stanisław. *Historia Polski średniowiecze.* Krakow: 2002.
26. Szweda, Adam. „Stronnictwo starosty Domarata z Pierzchna w czasie wojny domowej w Wielkopolsce", in: *Książęta, urzędnicy, złoczyńcy*, Błażej Śliwiński. Gdańsk: Gdańskie studia z dziejów średniowiecza, vol. 6, (1999).

27. Szymala, Jacek. „*Letspleje: edurozrywka i historia w działaniu*. W stronę performatycznego modelu dydaktyki", *Edukacja Kultura Społeczeństwo*, rocznik III (2022).
28. The 2022 Essential Facts About the Video Game Industry, The Entertainment Software Association. Accesed: 22.12.2023. https://www.theesa.com/resource/2022-essential-facts-about-the-video-game-industry/.
29. Tříska, Karel, ed. *Hrady, zámky a tvrze v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Svazek V: Jižní Čechy*. Praha: 1986.
30. Tymińska, Marta. *Czego uczą nas gry? Praktyczny przewodnik po pozytywnych aspektach grania,* in: *Wytwarzanie gier komputerowych, Zeszyty Naukowe Wydziału Elektroniki, Telekomunikacji i Informatyki Politechniki Gdańskiej*, vol. 3, ed. Boiński Tomasz, Lebiedź Jacek, Wójcik Michał. Gdańsk: 2013.
31. William, Urban. *The Samogitian Crusade.* Chicago: Lithuanian Research and Studies Center, 2006.
32. Wdowiszewski, Zygmunt. *Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce.* Krakow: 2005.
33. Wyrozumski, Jerzy. *Historia Polski do roku 1505.* Warsaw: 1978.
34. Wyrozumski, Jerzy. *Królowa Jadwiga. Między epoką piastowską i jagiellońską*. Krakow: 1997.

STRESZCZENIE:

Artykuł analizuje historyczne wątki w grze „Age of Empires II: Definitive Edition", wydanej w 2019 r., analizując edukacyjny charakter oraz jej oddziaływanie. W 2021 roku pojawiło się rozszerzenie gry pod nazwa „Dawn of the Dukes", prezentujące kampanię Jadwigi z Anjou; bazą dla gry jest obraz Bacciarellego „Portrait of Queen Jadwiga Anjou. Kampania składa się z sześciu misji, a narratorem jest Jadwiga i jej mąż, Władysław Jagiełło. Gra zawiera elementy historyczne, np. związane kaplicą Zygmuntowska i kaplicą Wazów. Główne misje obejmują koronację Jadwigi, konflikt z Władysławem Opolczykiem oraz unifikację Polski i Litwy. Kampania przybliża historię Polski i Litwy graczom na całym świecie.

UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

ISBN 978-83-940506-3-4

ІНСТИТУТ ФІЛОЛОГІЇ КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
2001

UTILITAS
1834
HONOR ET GLORIA