

10. Hedrick Ch. History and Silence : The Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity / Ch. Hedrick. – Austin : University of Texas Press, 2000. – P. xxvi, 338.
11. Lim R. Review on: «Charles W. Hedrick Jr., History and Silence : The Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity» / R. Lim // Phoenix. – 2001. – Vol. 55. – № 3/4. – P. 464–466.
12. Loraux N. Of Amnesty and Its Opposite // The Divided City: Forgetting in the Memory of Athens / N. Loraux. – New York : Zone Books, 2002. – P. 145–165.
13. Meban D. Review on: «Harriet I. Flower, The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture» [electronic resource] / D. Meban // Bryn Mawr Classical Review. – 2007. – Mode of access: <http://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007-07-39.html>. – Title from the screen.
14. Memory studies. – 2010. – №3(2). – Mode of access: <http://mss.sagepub.com>. – Title from the screen.
15. Trout D. Review on : «Charles W. Hedrick Jr. History and Silence: The Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity» [electronic resource] / D. Trout // Bryn Mawr Classical Review. – 2000. – Mode of access: <http://bmcr.brynmawr.edu/2000/2000-07-11.html>. – Title from the screen.
16. Vittinghoff F. Der Staatsfiend in der römischen Kaiserzeit : Untersuchungen zur “Damnatio Memoriae” / F. Vittinghoff. – Berlin : Voigt, L., 1936.
17. White H. The Burden of History / H. White // Tropics of Discourse : Essays in Cultural Criticism. – Baltimore : Johns Hopkins, 1978. – P. 27–50.
18. Zanker P. The power of images in the age of Augustus / P. Zanker. – Ann Arbor : University of Michigan Press, 1990. – P. 385.

M. Bodnaruk

DAMNATIO MEMORIAE, OR THE SANCTIONS AGAINST MEMORY IN ROMAN CULTURE THE 1ST CENTURY BC – THE 1ST CENTURY AD

The article considers sanctions against memory in the political culture of ancient Rome in a broad genealogical context. The author draws practices of the Roman mnemonical tradition and appeals to the analysis of modern comparative approach.

Keywords: damnatio memoriae, sanctions against memory, politics of forgetting, silence, Roman culture, genealogy.

УДК 947.7:008(091)(477)

Демчук Р. В.

УКРАЇНСЬКИЙ «САРМАТИЗМ» ЯК АЛГОРИТМ ОРГАНІЗАЦІЇ СПІЛЬНОТИ

У статті розглянуто креативність «сарматського міфу» для формування української спільноти та обумовленості її специфіки. Дослідження здійснено в річищі парадигми Memory Studies.

Ключові слова: сарматський міф, шляхта, українська ідентичність, пам'ять.

Історичне минуле зачаровує своєю недослідженістю. Адже побудувати беззастережний історичний еталон на підставі розрізнених фактів дотепер не уявляється можливим, скоріше, матиме місце деяка «віртуальна реальність», що помилково визнається за дійсність. Колективна амнезія, як і колективна пам'ять, також виступає елементом людської культури. Тріада: забуття–здивування–впізнання передовсім пов'язана з розумінням людського буття як присутності у діалектичному процесі пам'яті–забуття. Дивуючись світу, людина пізнає його наново. Розрив

з традицією є одним із проявів культурної кризи, сенс якої полягає у відторгненні попереднього контексту, забутті минулого. В цьому аспекті креативний потенціал ностальгічного міфу є стійким чинником реконструкції, зокрема колективної ідентичності, пошуком втрачених культурних смислів. Адже культурна пам'ять не є консервативним сховищем інформації, що пасивно транслюється від покоління до покоління, а виступає як складний механізм селекції, актуалізації та усунення текстів. Тим самим активно генеруються культурні змісти у просторі

традиції та інновації. Отже, політика пам'яті є креативною діяльністю, безперервним та нескінченним дослідженням переходу інновації у традицію. Становлення *Memory Studies* актуалізовало та відкрило нові перспективи у дослідженні будь-якої, в тому числі національної ідентичності, оскільки саме *memoria* виступає її підґрунтям [1, 279].

Усталені догматичні положення гуманістики щодо концептів «етнічне/національне» у ракурсі їхнього сприйняття як універсальних природно-історичних феноменів сьогодні вимагають певної кореляції. В цьому дослідницькому полі дотепер стикаються різноманітні точки зору, а саме «марксистів», «позитивістів», «конструкціоністів», «примордіалістів», «есенціалістів», «перенціалістів» та інших наукових напрямів. В останніх дослідженнях, зокрема «Віденської історико-етнографічної школи», йдеться про моделювання (отже дискурсивність) не тільки модерних, а й середньовічних протонаціональних та етнічних утворень [17]. Етнічну диференціацію не тільки реальну, але й уявну на (кшталт римляни – це троянці) або змодельовану потрібно розглядати, передовсім, у ракурсі осмислення культурних детермінат зазначених процесів. Адже етнічна консолідація була пов'язана з певною політичною інтеграцією або дезинтеграцією окремих територій, становленням інститутів влади та способів її легітимації, отже, ідеологією (політичною міфологією) державного будівництва як простора боротьби продукованих змістів. Онтологічні розрізнення ставали суттєвими лише тоді, коли з'являлися групи людей, що сприймали їх за етнічні маркери, вкладаючи у них особливий зміст. У цьому протиставленні смислів, як вже було зазначено, вирішальною є пам'ять (*memoria*) у якості інтерпретації минулого (колективної ідентичності) окремих соціумів заради легітимації сучасного простору та способу (стилю) життя. Позиція «Віденської школи» (В. Поль, Г. Вольфрам, Я. Вуд та інші, що спираються на розробки соціолога П. Бурдьє) полягає у тому, що етнічні спільноти не є усталеними сутностями біологічного та онтологічного порядку, проте результатами історичних процесів, а, можливо, і самими історичними процесами. Наприклад, середньовічні «варварські» королівства, були, як правило, поліетнічними утвореннями, а римські інтелектуали – «віртуози» не тільки сприяли їхньому формуванню, а й продукували етнічні дискурси, спираючись або на розвинену античну методологію, або на біблійну традицію з її усталеною манерою дескрипції «племен» та «народів» [6, 19–31].

Так само аналізуючи процеси етнічної консолідації у Київській Русі, нами раніше було показано як відбувається моделювання колек-

тивної ідентичності монахами-інтелектуалами у межах конфесійного дискурсу [5, 5–6].

Питання взаємозв'язку етнічного та конфесійного у національній самоідентифікації Південно-Західної Русі (України) набуває неочікувано складного виміру. Адже у країнах західнохристиянської та східнохристиянської орієнтації уявлення про «етнос» та «націю» формувалися залежно від конфесійно-культурної специфіки. Проте Україна перебувала на стику цивілізаційних полів, що позначилося, зокрема, конфесійним синтезом (греко-католицизмом). Перші півтора століття Речі Посполитої (1596–1795), до якої у той час належали українські території, усвідомлювалися сучасниками як «золота доба», коли країна досягла апогею своєї політичної та військової могутності, еліта здобула права та свободи у державі шляхетної демократії, а культура збагатилася високими зразками ренесансного та барокового стилей у національній інтерпретації. Під свободою розумілися «золоті вольності» шляхти, незалежність від королівської влади, внутрішньостанова рівність. Пошук власних генетичних коренів сприяв не тільки ідеалізації минулого, а й освяченню політичної традиції, котру поляки виводили з республіканського Риму. Давній Рим став взірцем державного устрою, а демократія – ідеалом рівності всіх вільних громадян. Високе значення і сакралізація польського державного устрою, декларація тягlosti безпосередньо від Римської республіки визначили домінування державного над національним. У межах Речі Посполитої, де народом (*populus*) вважалася лише шляхта (решта населення – *plebs*) починає поступово формуватися «політична» надконфесійна нація (народ-шляхта), бо привілейована верства держави була поліетнічною (поляки, литвини, українці, білоруси) та поліконфесійною (католики, православні, уніати, лютерани). Консолідуючим державотворчим чинником, як нам здається, на початку виступав дискурс «сарматизму», сформульований Яном Длугошем (трактат «Аннали» 1458 р.) та Матвієм Меховитом («Трактат про дві Сарматії» 1517 р.), обумовлений етногенетичною легендою про походження еліти держави від сарматів з античних джерел. Ще Геродот в «Історії» описав міфічний родовід сарматів як народу, що виник від шлюбних сосунків окремої частини скіфів з амазонками, котрі випадково потрапили на узбережжя Азовського моря (Меотидського озера), вивільнившись із грецького полону [4, 63–65]. Новий народ, з огляду на специфіку етнічного походження, мав виняткові військові здібності та кодекс лицарських чеснот. За доби Середньовіччя відбулося узгодження античної та християнської версії походження народів, адже біблійний родовід, зокрема, сакралізував

походження слов'ян, яке антична доба заглибила у далеке минуле. Щодо безпосереднього біблійного походження сарматів та слов'ян від одного з Яфетових синів – Гомера, Явана, Мешеха, то тут існує ціла низка концепцій авторів XV–XVII ст.: Меланхтона, Длугоша, Меховіта, Постелло, Кромера, Ваповського, Бельського, Стрийковського, автора київського «Синопису», аналіз яких поза межами даного дослідження. Сарматський міф швидко набув реального образу, втілюючись у подальших історико-хронікальних та літературних творах. Зазначений мотив став особливо модним у поезії, де оспівувався ідеальний образ воїна, лицаря, захисника Вітчизни, що позначено спеціальним терміном «сарматська поезія». У живописі та надгробній скульптурі з'являється специфічний мистецький стиль «сарматський портрет», де передовсім зображений захисник християнства і вольностей, що засвідчено його поставою, одягом, зброєю та гербом. Отже, поняття «сарматизму» контамінується, передовсім, із синтезом станової ідеології та барокової культури. Саме в межах барокової пошани до старовини в Речі Посполитій поширювалася сарматська ідеологія, що стимулювалася королівською політикою та шляхетними рухами, метою яких було об'єднання своїх громадян різних національностей на підставі міфу про спільне походження. Адже міф загалом – потужний інструмент ідентифікації та консолідації. Самоназва еліти «сарматський народ» є усвідомленням місії оборони християнства від ісламу та язичництва (чим обґрунтовувалася експансія на Схід), що обумовлює його політичну винятковість серед народів абсолютистських держав Заходу та варварських (деспотичних) держав Сходу як носія вільних республіканських цінностей. Польський сармат виступає захисником католицизму і громадських свобод у загальноєвропейському масштабі, його політична та громадянська відданість Польській державі домінує над етноконфесійною приналежністю. Загалом в концепції етносу тієї доби лінгвістичний аспект – вживання різної кириличної та латиністичної писемності набував подекуди важливішої ваги навіть всупереч конфесійній належності [8, 45]

Незважаючи на різноманітні оцінки явища «сарматизму» в історичній перспективі, можна стверджувати, що шляхетна культура, інтерпретована у ракурсі сарматських міфологем, зумовила збереження історичної пам'яті, національну ідентифікацію та прагнення відновлення незалежності в польській державі, якої не було на мапі Європи 123 роки [9].

Зрозуміло, що козацька старшина, а з огляду на її соціальну вертикальну мобільність (демократичну виборність посад) – майже все козац-

тво, включаючи низове, поділяла сарматські цінності, лицарську етику *homo militans* та перебувала в зоні дії постулатів сарматизму цілком легітимно. Адже сарматська формація виникла на українсько-польському порубіжжі, формуючи специфічний етос сармат-роксолан-козаків. Етноніми «Рутенія», «Роксоланія», «Русія» використовувалися для позначення території України в іншомовній літературі доби Відродження як латинізована назва України. Населення зазначеної території відповідно йменувалося «рутенами», «роксоланами», «русамі». Сусідня Північно-Східна держава називалася Московією, а її населення – «московитами», «москами», «мосхами» (звідси українське «москалі») [13, 45–47, 220].

Самосвідомість шляхти «рутенського» походження конструювалася в категоріях польської культури, вписуючись у стану й позаконфесійну ідентичність як частина шляхетної політичної нації, що добре ілюструє формулювання Станіслава Оржеховського (Оріховського-Роксолана): «gente Ruthens natione Polonus». Політична нація народжується у процесі політичної комунікації в площині апріорних соціальних уявлень і ціннісних мотивацій під впливом певних суспільних ідей. Проте головною функцією сарматської ідеології в Україні було обслуговування української еліти. Ідею сарматизму як символу єднання історико-культурних традицій сповідували українські барокові письменники. Вольності, лицарство, любов до Батьківщини та готовність їй служити стають провідними духовними цінностями, оспіваними в багатьох поетичних творах. Подвиги козацьких гетьманів та ватажків, охоронців кордонів від сусідства ісламського світу, зафіксовані в польських та українських хроніках, оспівані в думах, становлять провідну тему книжної барокової поезії [12]. Образ ідеального воїна, захисника Вітчизни в українській літературі XVII ст. найбільш яскравого відображення набув у панагеричній поезії – «віршах на погреб», які є безцінним джерелом культурної інформації, що відображає систему національних пріоритетів. Сарматська ідеологія на ґрунті барокового культу «минувшини» спрямовувала українську еліту дошукатися своїх пракоренів, залучаючи давньоруські старожитності і сягаючи гомерових часів. Сарматський міф із лицарським ідеалом XVI ст. знайшов своє практичне втілення в героїчних діяннях козацтва. Старшинська верхівка гетьманської України плекала та розвивала сарматські елементи культури. Її зовнішні ознаки у формі традиційного козацького вбрання (шаровари), зачіски (чуприна) та кухні (куліш) зумовили неповторний національний менталітет. У суспільній свідомості та мистецькому відображенні оформився певний

ідеал козака, який нашаровувався на образ сарматського воїна. Італієць Олександр Гваньїні (*Alexander Gvangninus*) на сторінках своєї популярної праці «Хроніка європейської Сарматії», виданої латиною в Кракові 1578 р., зазначав: «У цих руських краях є й інших князів та панів чимало...Всі вони люди мужні, рицарські, великого серця; слава і знаменитість їх рицарських справ нехай летить аж під хмари. Я їх усіх уміщую у цьому вірші

Доброго батька добрі бувають сини
.....
Вони гідні вічної слави і вічної пам'яті
У цьому їм охоче виявляють вдячність
сарматській музи» [3, 410].

На хроніку Гваньїні посилалися у своїх творах українські письменники – Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Стефан Яворський, Іван Орловський та інші.

До речі, у давніх русичів не існувало власного етіологічного міфу про походження від предка-засновника (героя-епоніма), який би засвідчував наявність сформованої етнічної самосвідомості. Чорноризець Нестор у «Повісті минулих літ» користується біблійною екзгезою у питанні про походження слов'ян від сина Ноя Яфета, а початки державотворення пов'язує із династією Рюриковичів та норманською елітою, носіями етноніма «русь». Захарія Копистенський в «Палінодії» (XVII ст.) вже корелює етнічний родовід Нестора, ототожнюючи слов'ян, русів та сарматів [7, 1102–1103]. Проте західнослов'янські джерела XIV ст. містять легенду про двох братів Чеха і Леґа (чеській хроніці Козьми Празького), до яких вже у Пролозі Великопольської хроніки (XII–XIV ст.) додався Рус (другий брат після Леґа й перед Чехом) [2, 52], очевидно, для легітимації об'єднання польських та давньоруських земель у єдиній державі Речі Посполитій як відновлення зв'язку поміж окремими частинами єдиного народу (адже Литва визнавалася самостійною державою, поєднаною з Польщею лише особистою унією). Таким чином, анонімний автор хроніки «створив» Руса – прародителя та героя-епоніма «рутенського» (*Ruthenorum*) народу. На наступному етапі легенда була відфільтрована італійською гуманістичною історіографією та опинилася у полі зору Яна Длугоша. Проте Ян Длугош у «Анналах» запропонував власну етногенетичну концепцію, за якою Рус визнавався не братом, а прямим нащадком Леґа, отже, русичі від початку були складовою польського народу – «полянами», чиїх керманичів Аскольда і Діра було вбито варязькими князями, за що останнім (в особі князя Ігоря) помстилися деревляни [14, 22–23]. Водночас «сарматська

теорія» була представлена не однією, а кількома різноманітними версіями, зокрема, її дотримувався невідомий автор українського Густинського літопису, який виводив родовід сарматів – слов'ян від Ріфата, сина Гомера, онука Яфета [11, 14].

Отже, за доби Речі Посполитої артикулюються міфи про спільне походження польського та українського народів, що набувають своєї виразності у сарматському дискурсі. Це відбувається на терені глибокої кризи конфесійної ідентичності, масового переходу українсько-білоруської шляхти в католицизм та церковної унії Київської митрополії з Римом 1596 р.

Проте можна говорити про еволюцію сарматської міфології на українському ґрунті – «український сарматизм», який виступає специфічним культурним явищем [8, 129]. Прослідкувати генезу означало розтлумачити явище. Якщо у поляків робився наголос на державному, то тут – на династичному минулому про походження від «русских князей первых варяжских» [10, 66]. Версія походження від Руса скоріше ігнорувалася упорядниками хронік, хіба що він вважався родоначальником русько-варязької династії. Європейський контекст мало цікавив західноруських книжників, радше старозавітна генеалогія, факти біблійної історії, символічне освячення території апостолом Андрієм. «Культурним героєм» вважався хреститель Русі Володимир «Красне Сонечко», зачинатель православної держави на сарматських землях. Довести давній родовід для української еліти було вкрай важливим, адже це майже законодавчо закріплювало її становище привілеї. Проте якщо польські сармати прослідковували свої родинні зв'язки від римських фамілій, то українці змушені були обмежуватися рамками вітчизняної історії, походженням від «росских княжат», але удревнювали конфесійну належність релігійним спадком від Єрусалиму. Хоча характеристики ідеального шляхтича в польській та українській інтерпретаціях не різнилися, незважаючи на різну конфесійність, апелювали до єдиного комплексу рицарських чеснот. Головною відмінністю, на нашу думку, було сприйняття Вітчизни, яку понад усе цінував та боронив справжній сармат. Якщо для поляка Вітчизна це – *state*, держава, Річ Посполита, то для українця Вітчизна це – *patria*, батьківщина, Україна як емоційно забарвлена територія, хоча, безумовно, Річ Посполита також потребувала захисту та служіння, бо українська еліта визнавала себе складовою польської держави: «...один народъ Роксоланскій сплодилъ, одна отчизна – Корона Полская выховала, и одна Константинопольская столица вѣры Христовы научила» [7, 606–607]. У цьому контексті можна стверджувати, що для моско-

вита Вітчизна це – *land*, православний простір, тому будь-яка православна земля апіорі вважалася «руською», що має належати Московській державі. Звідси походить російська налаштованість до географічної безмежності («широка страна моя родная...») у донедавна популярній пісні), до «збирання земель». Український сарматизм передовсім етноконфесійний, соціально непевно визначений, бо його носіями є як шляхтич, так і козак. «Розпочата від кінця XIV ст. повільна перебудова давньоруської структури панівного класу та супутнє їй поступове зближення родової знаті з нижчими військовослужилими прошарками нової генерації у загальних рисах завершилося вже наприкінці XV ст.» [15, 35]. Головною чеснотою вважалася боротьба за незалежність Вітчизни та віру. Різниця між істинним та ідеальним воїном була знівельованою, отже, несуттєвою. Зближення шляхтича з козаком в умовах протистояння Степу відбувалося на ґрунті суворого військового побуту, лицарського сарматського етосу, православного конфесійного обряду. Звідси, в українській мові термін «шляхетний» не відображає станову належності, а радше має етичне спрямування.

Тлумачення військового служіння як духовного стало визначною рисою українського бароко, сформувавши тип воїна, поєднаного із середньовічним образом подвижника-інока, відомого ще з часів Київської Русі. Саме на цьому ґрунтувалося позиціонування Січі як військово-релігійного ордену під опікою Богородиці Покрови: суворе дотримання церковних ритуалів, кара на смерть за дрібну крадіжку, заборона статевих контактів, утримання від вживання спиртних напоїв протягом військових походів. Обов'язкове православне віросповідання поєднане з абсолютною лояльністю до католицької держави, позастановість з яскраво позначеною військовою шляхетною чеснотою, така подвійність зумовлена, на думку дослідників, бездержавністю [8, 150]. Український «сарматський народ» – це етноконфесійна спільнота зі спільними історичними коренями, долею, мовою, територією, проте існуюча в межах іншої держави на порубіжжі між впорядкованим політичним простором та хаосом великого Степу, що провокувало постійні контакти з «антисвітом», перетворюючи їх на подію. Образ українського сармата втілювався в постаті «лицаря», що не вимагав обов'язкового шляхетного походження, соціальні кордони етосу залишалися відкритими для низових козаків, бурсаків, мандрівних дяків тощо.

Таким чином, українська еліта не копіювала польський сарматизм, а творчо переробила його на ґрунті етноконфесіоналізму та усталених

історичних (ще давньоруських) міфологем, трансляції релігійної спадщини, а не традицій республіканізму, як це було у Польщі

У силу певних історичних причин українська шляхта розділилася на дві групи, одна з яких прийняла унію, інша – зберегла вірність православ'ю. Пропускаючи епітети двосторонньої полеміки між поборниками та противниками унії, можна відзначити, що конфесійне розмежування породило етнонім «нова русь», яким оперували обидві сторони, позиціонуючись, відповідно, з «новою» і «старою» Руссю. Парадоксальність терміна «нова русь», що вживали як уніати, так і православні стосовно уніатів, полягає в тому, що він з, одного боку, свідчить про визнання нового стану «русі», розпорошеної по різних конфесіях, з іншого – чітко пов'язує етнічність та конфесійність. Твір видатного полеміста Мелетія Смотрицького 1628–1629 рр. має назву «До обох частин народу руського». Таким чином, новий конфесійно-церковний стан, адже про уніатство говорили у тому числі і як про нову віру, зумовлював пошук нової ідентичності. Хоча, як ми думаємо, загальною константою ідентичності залишився спільний православний обряд («набоженство»), збережений уніатами з його багатоманітністю конфесійною культурою, що надалі, разом із мовою, стало креативним фактором осмислення етнічної спільності українців обох конфесій. Проте церковні інтелектуали «барокової доби» в обстоюванні православної ідентичності відродили цілий шар давньоруських міфологем, зокрема «Київ – другий Єрусалим» як ідею Священства, що надало Києву статусу загальноукраїнської православної столиці, згуртувало та посилило православний табір у спілці із потужним союзником – козацтвом. На жаль, зазначена міфологема недовго протрималася в опозиції після приєднання українських земель до Російської імперії, поступившись державній ідеологемі Росії «Москва – третій Рим» як ідеї Царства. Адже славнозвісний примат Царства (*Imperium*) над Священством (*Sacerdotium*) у російській моделі державності давно заступив ідеал «симфонії», сформульований в річищі політичної стратегії імператора Юстиніана. Проте на відміну від конфесійно-політичного (месіансько-есхатологічного) спрямування розвитку державності як визначального фактора національної самоідентифікації Росії, в Україні пріоритетний етноконфесійний чинник став, зокрема, ідейним підґрунтям у прагненнях плекати Козацьку республіку або витворити незалежну Гетьманську державу.

Загалом пошуки ідентичності були визначені війнами Богдана Хмельницького, віддалені наслідки яких розмежували уніатську і православну Русь державним кордоном. Хмельницький та

його оточення протягом перших років війни трансформувало мотивацію козацького повстання від суто світської – захисту корпоративних прав і «вольностей» – до релігійної, яка створювала можливість для легітимації супротиву законній владі Речі Посполитої. Освячення опозиції православною церквою надало повстанню забарвлення «релігійної війни» (що було характерним для ранньомодерної Європи), під гаслами якої формувалася ідея тотожності «руської» та «православної» ідентичностей, тим самим знімалася дратівлива ситуація конфесійного розподілу «русі». Більше того, розпочалася сакралізація гетьманської влади, що символічно засвідчив тріумфальний в'їзд Богдана Хмельницького – «визволителя від лядської неволі» до Києва через Золоті ворота у грудні 1648 р. та урочиста служба з цього приводу у Софії Київській. Проте інтереси козацтва та церкви лише завдяки обставинам збіглися на певний відтинок часу, що показав подальший конфлікт Богдана Хмельницького та митрополита Сильвестра Косова. Митрополит програв, а гетьман задля визнання законності політичної влади перебрав на себе патронат над православною церквою на кшталт східних правителів. Однак після завершення антипольського повстання, що потребувало всенародної конфесійної консолідації, козацтво повернулося до усталеного військового самоусвідомлення, до звичних та комфортних сарматських міфологем. Виразним маркером цієї позиції стала Гадяцька угода між Річчю Посполитою та Гетьманщиною, ініційована гетьманом Іваном Виговським та підписана королем Яном II Казимиром у 1658 р. [16, 176] За її умовами Україна як незалежна держава під назвою «Велике князівство Руське» належала до федеративного устрою Речі Посполитої на рівних умовах із Польщею та Литвою. Було проголошено принцип віротерпимості: у правах урівнювалися католики і православні, уніатська церква зберігалася в існуючих територіальних межах. За козацькою старшиною визнавався шляхетний статус, привілейована верства щорічно мала поповнюватися козаками за поданням гетьмана, якого обирали всі стани українського суспільства: козацтво, шляхта, духовенство. Отже, тривале, від давньоруських часів протиборство світоглядних моделей «руського народу» – «провізантійської» та «прозахідної» – завершилося перемогою останньої, принаймні в українській «культурі еліти». На жаль, цей державний сценарій, що також включав у себе здійснення законодавчої влади через Народні збори делегатами від усіх українських земель, так і залишився не реалізованим у історичній перспективі – Росія розпочала війну. У підсумку, Росія і Польща уклали угоду про Вічний мир 1686 р. Лівобережна Укра-

їна перейшла під контроль Росії, а козацтво втратило свій політичний вплив уже наприкінці XVIII ст.

Уніатська церква Правобережної України (згодом іменована греко-католицькою) змогла стати заслоном на шляху латинізації, полонізації й розмивання «рутенської» ідентичності, особливо після позбавлення державності самої Польщі. Подальше формування ідентичності на підросійському Лівобережжі відбувалося в новому історико-культурному контексті, проте у річищі «малоросійської» парадигми, міфів про «київську спадщину» та «крівне братерство» від біблійних часів (через сина Ноя Мешеха-Мосоха-Москву), придуманих самими ж українськими кліриками-емігрантами, що здійснювали у власних інтересах «цивілізаторську місію» на російських теренах. Ця історична міфологія, адаптована та посилена російською історіографією (В. Татищевим, М. Карамзіним), надовго прив'язала Україну до Росії (та й дотепер експлуатується заангажованими ідеологами). Хоча ментальна окремішність українців відчувалася ще довго по тому, як їхні землі були поневолені Російською імперією. У 1800 р. вперше вийшли друком «Секретні спомини про Росію» («*Memories secretes sur la Russie*») француз Шарля Франсуа Масона, який служив у російському війську й був наближений до царського двору: «Козаки не мають нічого спільного з росіянами, хіба що грецьку релігію й зіпсуту мову. Їхні звичаї, навпаки, спосіб життя, їжі, війни – цілком відмінні, коли не брати під увагу загальних схожостей, які завжди існують між межуючими народами, наближеними до себе вузлами релігійними і політичними. Козаки є далеко гарніші, вищі, активніші, зручніші, вигадливіші й особливо далеко чесніші за росіян, менше звикли до рабства. Вони щирі, відважні й говорять сміливіше... Козаки, це Номади, чабани, войовники, грабіжники. Росіяни осілі, хлібороби, крамарі, тому, природно, вони менш войовничі і великі шахраї в торгівлі. Козаки жорстокі і криваві, але тільки в розгарі військової дії, росіянин є з природи холоднокрівно-безпощадний і суворий...» [13, 175] «Номадизм» українців, засвідчений автором на рубіжі XVIII–XIX ст., безумовно був коммеморативною алюзією «сарматизму» вільної «козацької нації», відомої іноземцям ще з XV ст. Адже ностальгія як чинник і механізм моделювання ідентичності, актуалізуючи проблему пріоритетних вартостей, є одночасно втечею в ідеалізоване минуле та проектом очікуваного майбутнього, що засвідчено І. Котляревським в «Енеїді» (1798 р.) за фанасом бурлеску.

Таким чином, саме адаптований сарматський міф був одним із структурно-семантичних параметрів української культури. Дистанціювання

хоча й від одноконфесійної, проте згуртованої за династично-державнимтаполітико-просторовим принципами Росії, стало провідною рисою психології пересічних українців післямазепинської доби. Тим паче в колективній пам'яті народу закарбувалася жорстокість каральної експедиції 1708 р. князя Меншикова, довіреної особи російського царя Петра, чия помста Україні обурилася навіть Європу. Це підтверджує текст французької реляції до міністерства закордонних справ у Парижі: «Московський генерал Меншиков приніс на Україну всі страхоття помсти та війни. Всіх приятелів Мазепи безчесно катовано; Україна залита кров'ю...» [13, 141]. Втрата свободи та пов'язані з цим реалії (переможена шляхта, ліквідоване козацтво, упокорена православна церква) були настільки очевидними, що впадали в очі подорожуючим Україною іноземцям, як це, зокрема, засвідчив німець Йоган Георг Коль у своїй книзі «Die Ukraine Kleinrussland», написаній у середині XIX ст.: «Відраза Українців до Москалів, їхніх гнобителів, є така

велика, що це можна назвати ненавистю. Ця ненависть радше зростає ніж ослаблюється... Українці дуже погані російські патріоти. Властива Москалям любов і обожання царя, є для Українців цілковито чужі і незрозумілі. Українці слухають царя, бо інакше не можуть, але його владу вважають чужою і накиненою... Коли ви не хочете образити Українця, то не смієте говорити йому про завоювання України Московщиною» [13, 195]. Провідними в українській літературі XIX ст. стають біблійні мотиви «виходу з єгипетського полону» та «здобуття Землі Обітованої». Отже, соціокультурна реальність, що виникла внаслідок інтенсивних політичних змін, стала вкрай травматичною для цілого народу. Проте саме ретельно збережена й відтворена культурна пам'ять спрямовує шлях до свободи і незалежності. Штучні моделі загальнодержавної ідентичності: «давньоруська», «посполита», «великоросійська» (з належною до неї «малоросійською») виявилися явищами тимчасовими.

1. Васильев А. Г. Нациесторительство в перспективе memory studies: пределы креативности / А. Г. Васильев // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации». Тезисы докладов и сообщений / [отв. ред. Г. В. Спивак]. – СПб.: Эйдос. – С.279.
2. «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII веков: Перевод и комментарии / [отв. ред. В.Л. Янин]. – М.: Изд. МГУ, 1987, 264 с.
3. Гваньїні О. Хроніка європейської Сарматії / Олександр Гваньїні / [упор. та пер. з польської о. Ю. Мицик]. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2009. – 1005 с.
4. Геродот з Галікарнасу. Скіфія. Найдавніший опис України з V століття перед Христом / Геродот / [ред. Б. І. Гнатюк]. – К.: Довіра, 1992. – 72 с.
5. Демчук Р. Міфологічний дискурс та конфесійна ідентичність в культурі Русі-України / Р. Демчук // Наукові записки НАУКМА. Теорія та історія культури. – 2010. – Т. 101. – С. 4–9.
6. Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nationes. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. Сб. статей / М. В. Дмитриев. – М.: Индрик, 2008. – С.15–42.
7. Копистенский Захарія. Палінодія или Книга Оборони кафолической святой Апостолской Восточной Церкви / Захарія Копистенский // Русская историческая библиотека. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Кн. 1. – С. 313–1150.
8. Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой / М. В. Лескинен. – М.: Институт славяноведения РАН, 2002. – 178 с.
9. Лескинен М. В. Польский традиционализм и «старопольская» культура об интерпритации сарматских обычаев / М. В. Лескинен // Между Москвой, Варшавой и Киевом: к 50-летию проф. М. В. Дмитриева. Сб. стат. – М.: Изд-во Ин-та славяноведения РАН, 2008. – С. 194–216.
10. Мыльников А. С. Две этногенетические мифологемы западославянского происхождения в украинской исторической мысли / А. С. Мыльников // II Міжнародний конгрес україністів. Доповіді та повідомлення. – Львів: Свічадо, 1994 – Ч. 1. – С. 66–67.
11. Мыцык Ю. Украинские летописи XVII века. Учебное пособие / Ю. Мыцык. – Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1978. – 87 с.
12. Радишевський Р. Сарматсько-роксоланський дискурс української поезії XVII ст. // Споконвіку було слово... Збірник на пошану професора Олександра Александрова з нагоди його 60-річчя / Р. Радишевський. – Одеса: Астропринт, 2007. – С. 310–327.
13. Січинський В. Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть / В. Січинський. – К.: Довіра, 1992. – 225 с.
14. Флоря Б. Н. Русь и «русские» в историко-политической концепции Яна Длугоша / Б. Н. Флоря // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. – М.: АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики, 1990. – С.16–26.
15. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. Волинь та Центральна Україна / Н. Яковенко. – К.: Критика, 2008. – 472 с.
16. Plochy S. The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine / Serhii Plochy. – New York: Oxford University Press, 2001. – 401 p.
17. Pohl W. Einleitung: Integration und Herrschaft im Wandel der Romischen Welt / W. Pohl // Integration und Herrschaft / Etnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter / Hrsg. von W. Pohl, M. Diesenberger. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie, 2002 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters). – Bd. 3. – S. 9).

R. Demchuk

UKRAINIAN “SARMATIZM” AS AN ALGORITHM OF ORGANIZATION OF ASSOCIATIO

The article deals with creativity “Sarmatian myth” for the formation of the Ukrainian community and conditionality of its specificity. The survey was conducted in the Wake paradigm Memory Studies.

Keywords: Sarmatian myth, gentry, Ukrainian identity, memory.

УДК 130.2:17] (091)

Романчук Д. В.

ВПЛИВ ПОСИДОНІЯ НА ФОРМУВАННЯ ДАВНЬОРИМСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ВНУТРІШНЮ СВОБОДУ (*Pars praeseptiva* та внутрішня свобода у філософії Посидонія)

У статті стисло висвітлено філософію Середньої Стої, зокрема, етика Посидонія, яка була основою виховання римського громадянина. Ідеал внутрішньої свободи як духовної незалежності та внутрішньої самодостатності особистості завдяки зусиллям Посидонія почав відповідати суспільним запитам епохи пізньої Республіки та раннього Принципату. Встановлено взаємозалежність внутрішньої свободи як філософського концепту та свободи, яка розуміється в політико-юридичному сенсі.

Ключові слова: Посидоній, внутрішня свобода, *libertas*, Середня Стоя, філософська освіта.

На відміну від сучасної філософії, яка замкнулася в межах наукових інституцій, і є, радше, теоретичною, науковою дисципліною, антична філософія завжди потребувала присутності іншого, адже «устрій античного життя передбачав усе особисте та усамітнене таким, що підлягає осуду, а занадто індивідуальне вважав за гріховне» [4, 503]. І якщо Сенека радив Луцилію уникати юрби [8, 48], то вже у наступному листі пояснює своє усамітнення служінню нащадкам: «Я відійшов не лише од людей, але й від справ, передусім – од своїх власних. Займаюсь справами нащадків: записую все, що могло б їм допомогти» [8, 51]. Для Сенеки, як і для будь-якого античного філософа, сенс філософії полягає у вдосконаленні себе, у духовному піклуванні про себе; проте подібне піклування – «це зовсім не турбота про щастя у сучасному сенсі слова; натомість, вона полягає в тому, аби зрозуміти, що ти існуєш в реальності, тобто, врешті-решт, у власній ідентифікації з розумом і – навіть у стоїків – з розумом, що ідентифікується з богом» [2, 169]. Таким чином, «відколи ми намагаємося

підпорядкувати себе розуму, ми майже неодмінно змушені відмовитися від егоїзму» [2, 168], а відтак сутністю античної філософії є служіння людям: «Ніяке знання – хай і незвичайне, рятівне – мене не втішатиме, якщо ним володітиму тільки для себе» [8, 47]. Відповідно, зазначена ідентифікація людини з розумом (або божественним розумом, як у випадку зі стоїками) певним чином трансформує людську особистість, підносячи її до рівня об'єктивного, космічного Я, що здатне бачити речі у перспективі універсального існування, тобто, надаючи можливість бачити всі прояви життя *sub speciae aeternitatis*. Подібна духовна конверсія, з практичного погляду, уможливорює незалежність людини від життєвих обставин та опіній, а відтак людина постає як внутрішньо вільна особистість, а філософія – як метод досягнення незалежності, внутрішньої свободи (*αὐτάρκεια*). Проте досягнення внутрішньої свободи як внутрішньої незалежності та духовної самодостатності є частиною більш складного процесу суб'єктивації індивіда, а внутрішньо вільна людина постає в результаті духовних