важливості взаємовідношення (пригнічуваного гуманізмом) естетичного і політичного [6, 200]. Один з провісників постмодернізму в літературі Доктороу писав: «Книга може впливати на свідомість, – впливати на те, як люди думають і, отже, на те, як вони вчиняють. Книги створюють більшість голосів, які потім впливають на історію» [11]. Як уявляється, наведені вище приклади добре ілюструють цю прекрасну цитату.

Не аналізуючи напряму пафосу «обмежених»/локальних наративів, слід все ж констатувати, що їх вплив знаходить віддзеркалення в поведінці і символізації життя людей якої-небудь «локації», географічної або культурної. Створення і просування таких наративів останнім часом стає одним з найбільш ефективних ідеологічних каналів, як неодноразово наголошувалося дослідниками. Проте, незважаючи на всю свою актуальність і безумовну практичну значущість, дана проблематика все ще залишається маловивченою в українській науці, хоча, як уже наголошувалося, є безліч констатацій важливості і перспективності цієї проблематики для емпіричних досліджень.

1. *Butler J.* Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. – New York and London. – Routledge, 1999. – 221 p. **2.** *Connor S.* The Cambridge Companion to Postmodernism. – Cambridge University Press, 2004. – 237 p. **3.** *de Lauretis T.* Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema. – Bloomington: Undiana University Press, 1984. – P. 159. **4.** *Flax J.* Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory // Feminism/ Postmodernism. – New York and London: Routledge, 1990. – P. 39–62. **5.** *Gellner E.* Reason and Culture. – Oxford: Blackwell, 1992. – 193 p. **6.** *Hutcheon L.* A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction. – New York and London: Routledge, 2002. **7.** *Lewycka M.* A Short History of Tractors in Ukrainian. – London: Penguin Books, 2006. – 325 p. **8.** *Lyotard J.-F.* Postmodern Condition: A Report on Knowledge. – University of Minnesota Press, 1984. – 110 p. **9.** *Rushdie S.* The Enchantress of Florence. – London: Vintage Books, 2009. – 455 p. **10.** *Sim S.* The Routledge Companion to Postmodernism. – New York and London: Routledge, 2004. – 368 p. **11.** *Trenner R.* E. S. Doctorow: Essays and Conversations. – Princeton, New York: Ontario Review Press. – P. 43.

Поліна Герчанівська

Українська релігійна культура

Автор статті аналізує українську релігійну культуру, її зміст, структурованість, функціонування і розвиток із соціокультурних позицій.

Author analyzes the Ukrainian religious culture, its maintenance, structured, functioning and development.

В останні роки до орбіти вивчення української культури все частіше залучається такий її шар як народна релігійна культура. Однак теоретичне осмислення феномена ускладнюється варіюванням змісту термінів «народна релігія», «народне християнство», «народне православ'я» [1; 10; 11]. Ми не будемо аналізувати усі варіанти розуміння цих термінів. Справа не в тому, щоб виявити, які визначення вірні, а які ні. Кожне з них міцно зв'язане з конкретною концепцією і обросло певною традиційною аурою.

По суті, тлумачення терміну залежить від того, яким аспектам людської діяльності надається найважливіше значення і які вважаються другорядними, периферійними в межах тієї або іншої концепції. Примірювати або синтезувати термінологічні концепції марно, бо вони ґрунтуються на різних підходах до розуміння цього складного явища. Ясно одне, для вирішення теоретичних проблем сьогодення щодо народної релігійної культури потрібна оновлена термінологія, з урахуванням нових меж і сучасних уявлень про народну релігійну культуру.

Довгий час в культурології домінувала концепція, в основі якої лежить парадигма щодо світоглядного дуалізму українців – міфологічного (язичницького) і християнського [5; 6; 13]. Як зазначив А. Колодний, «у свідомості українців християнство поєднувалось з різними повір'ями, коріння яких сягали дохристиянських, язичницьких уявлень» [5, 42].

Старі релігійні традиції і вірування не зникали безслідно, а переходили до нової системи релігійних поглядів, адаптувались і набували нової значущості, нового змісту. В результаті була сформована своєрідна світоглядна система, що містить елементи обох типів світорозуміння, в якій провідну роль грає компонент, що ґрунтується на християнському Символі віри, церковному каноні. Відомо, що українське двовір'я не є унікальним феноменом, аналогічні явища відбувались і в середньовічній Європі [8], зрештою, саме візантійське християнство привнесло у Київську Русь спадок найрізноманітніших язичницьких впливів.

Характерно, що в процесі розвитку філософсько-релігійної думки поняття «двовір'я» неодноразово змінювало смислові орієнтації – від яскраво вираженої полярності і непримиримості протилежних світоглядних позицій (язичницької і християнської) до двоєдності як гармонічного співіснування цих релігійних систем і їх синкретизму.

Для багатьох вчених терміни «двовір'я» і «народна релігія» стали, по суті, синонімами [8; 17]. Так, визначаючи специфіку двовір'я, А. Юдін писав: «Язичництво довгий час чинило опір християнізації (повністю Русь була охрещена в XII ст.), а будучи, нарешті, переможеним і поступивши найважливіші позиції, як і раніше, наповнило "низькі" побутові рівні народного життя, благополучно співіснуючи з християнством, поділяючи з ним сфери впливу і зливаючись в єдиний світогляд, який у науці називають, згідно з середньовічними авторами, "двовір'ям"» [17, 115].

На інтуїтивному рівні сприйняття така точка зору уявляється цілком переконливою. Однак, слід звернути увагу на деякі моменти. Бінарність була притаманна обом рівням середньовічного українського релігійного світогляду – як концептуальному, на основі якого формувалась офіційна релігія, так і буденному, що детермінував особливості народної релігії. Тобто на цьому етапі розвитку суспільства двовір'я є загальною властивістю українського релігійного світогляду і не визначає специфіку суто народної релігійності. Зрештою, констатація цього факту, у жодному разі, не знімає питання щодо ролі двовір'я в народній релігії.

Ситуація значно змінилась у XVI ст. Конфесійний поділ релігії на Православ'я і Греко-Католицизм після Берестейської унії спричинив регіоналізацію України за конфесійною ознакою і детермінував регіональні особливості української народної релігії. Домінуюча у західних регіонах греко-католицька конфесія, хоч і прийняла догмати католицтва і загальне керівництво в особі римської курії, однак зберегла традиційну для Православ'я практику богослужіння, обрядовості. Цей факт є важливим для нашого аналізу, оскільки саме в обрядовій сфері християнства (не в догматичній його частині) спостерігається прояв двовір'я. Отже, греко-католицтво не скасувало, а навпаки,

сприйняло і успадкувало православне двовір'я як цілісну релігійно-світоглядну систему українців.

Якщо в західних регіонах толерантність до місцевих релігійних практик зберігалась аж до радянських часів, то на сході України з впровадженням петровських церковних реформ спостерігалась зовсім інша динаміка. Метою цих реформ було очищення релігійного життя від «марновірства». Своєрідність ситуації полягала в тому, що «марновірством» визначались досить звичні для віруючих релігійні практики, які до петровських часів не вважались відхиленням від норми, наприклад, здійснення домашнього молебну перед чудотворними іконами. Заборонялись локальні святині, різьблені ікони (як прояв католицизму), мощі святих, сумнівні з точки зору Синоду, знищувались каплиці.

В результаті перетворень сформувався певний тип «синодального благочестя», який протистояв народній релігійності. Її прояви сприймались Церквою як щось «низове», як інакомислення і заборонялись. Реформа благочестя стала поворотною точкою в історії православ'я східної України – саме тоді вперше з'явилась чітка опозиція «офіційна» – «народна» релігійність.

Досліджуючи різні аспекти народної релігійної культури, вчені прийшли до висновку, що не лише двовір'я визначило протистояння офіційної і народної релігійності у синодальний період. Внаслідок генезису народна релігія виробила власні форми релігійного життя, що мають певні відмінності з язичницькими традиціями і офіційним (канонічним) християнством.

Першим з вчених, який звернув увагу на це явище, був Н. Покровський [12], він же визначив джерельну базу дослідження народної релігійності. Тема взаємовідношення «народного» і «офіційного» («синодального») православ'я отримала подальший розвиток в роботах Т. Бернштам, А. Панченка, А. Лаврова, П. Чистякова тощо [2, 3, 7, 10, 11, 16]. Їхні дослідження спрямовуються на формування нової операційної моделі для з'ясування природи української народної релігії, її специфіки.

Розробка питання виводить нас на соціокультурну проблематику. Ми будуємо свої міркування на парадигмі, що основні ознаки народної релігії детерміновані народним середовищем, народною ідеологією, народними традиціями, які домінують над новаціями і варіюють у часі і просторі.

Зупинимось коротко на ролі релігії в житті українського народу. Народна релігія завжди виступала системно-функціонуючим чинником соціальної поведінки людини у народному середовищі, засобом утвердження суспільного буття індивідів. Ілюзія домінування офіційної церкви в релігійному житті українського суспільства завжди була зв'язана з тими претензіями, які вона, як інституція, висувала у сфері соціального контролю. Однак це не зовсім відповідає істині, тому що релігійна інституція являла собою лише одну з форм релігійних практик, існуючих в українському соціумі.

У народному середовищі не офіційна, а саме народна релігія зі своєю іманентною логікою впливала на формування релігійної свідомості людей. Розповсюджуючись, практично на всі сфери їх групової та індивідуальної практичної активності, народна релігія завжди виконувала важливу функцію соціокультурної регуляції в релігійній громаді.

Відомо, що функціональність релігійного комплексу реалізується в процесі взаємодії суб'єктів і об'єктів. Народна релігія «виступає в якості світоглядної основи утвердження суспільного буття людини в умовах дуальності її існування, оскільки пропонує людині пріоритет потойбічного життя і таким чином виводить її за межи форм земної життєдіяльності» [4, 9].

Незважаючи на методологічну значимість для культурології, поняття «суб'єкт народної релігії» і «об'єкт народної релігії» є недостатньо дослідженими. В системі функціонування народної релігії у соціумі її суб'єктом є релігійна спільнота – релігійна громада, члени цієї громади (віруючі індивіди), а також церква, що є офіційно визнаним суб'єктом, який забезпечує релігійну діяльність віруючих у правовому полі (вироблення, збереження, передачу релігійної інформації, організацію та координацію релігійної діяльності, контроль за поведінкою віруючих). Отже, суб'єкти і об'єкти народної релігії знаходяться у взаємозв'язку і діалектичній єдності.

Функціонування народної релігії у соціумі постає як специфічна активність суб'єкта в процесі об'єктивізації релігійних ідей, поглядів через сукупність релігійних і позарелігійних дій. Самореалізація віруючого зумовлюється ступенем і характером його включення в релігійну діяльність: чернецтво, духовенство, члени церковних рад, які організують релігійну діяльність, складають окремий рівень, на іншому рівні знаходяться віруючі, які беруть участь у релігійному житті громади. Церква виступає як інституція зі складною, чітко централізованою та ієрархічною системою взаємодії між цими рівнями.

Діяльність суб'єкта не завжди зводиться до суто релігійних дій (індивідуальних, колективних), наприклад, будівництво церков, іконописання, благодійництво. Організуючи релігійне життя, суб'єкт тим самим формує релігійну систему, її структуру. Зміст, соціальний напрям народної релігії завжди визначався ступенем розвитку її суб'єкта і трансформувався залежно від соціокультурної парадигми соціуму.

Українська народна релігія не є конфесійною (православною, греко-католицькою або католицькою) за канонічними критеріями або судженнями церковної ієрархії і не лише через те, що язичництво складало частину її системи. З культурологічної позиції, більш доречно говорити не про церковні догмати і канони в народній релігійній культурі та їх порушення, а про релігійне життя українського народу як її основну детермінанту. Розглянемо народне релігійне життя як цілісну систему, що містить у собі церковні й господарчо-побутові системотворчі елементи.

В народній християнізації постійно взаємодіяли два напрями: офіційний і стихійний. Християнізація передбачала прийняття віруючими Символу віри і догматів, чому повинні були сприяти канонічна література, церковне богослужіння, проповіді й особистий приклад християнських пастирів. Однак священнослужителі часто сполучали в своїх проповідях, молитвах і повчаннях канон і апокрифічні джерела (євангелії, легенди, пасії, мінеї, духовні вірші), доповнюючи їх своєю фантазією. Це відбувалось частково через прагнення дохідливо донести до віруючих християнські істини, але частіше через відсутність канонічної літератури і неосвіченість, темноту проповідників.

Ось що пише про православне духовенство полеміст XVII ст. М. Смотрицький: «О церкви світочі! О пастирі овець Христових! О вчителі і майстри молодшої вашої братії… Мудрість ваша, майстерність, розмова – безглузді, даремні і розпусні, забави – непристойні, в них самі ви разом з тими, котрі вам наслідують, гинете» [14, 80]. К. Транквіліон-Ставровецький також зауважує: «Человѣцы лукавыи, пяницы, сребролюбцы, плотолюбцы, найпаче женѣ и чадом работает, нежели богу, и наибольше о сих прилежит и промишляет, нежели о стадѣ Христовѣ и о науцѣ збавенной. На женах их и дщерях ризы свѣтлыи,

пасы златокованны, а в церкви книги подраныи, а в иной и сих не найдем» [9, 119].

Офіційна церква не могла контролювати той численний потік списків апокрифів (як перекладних, так і місцевих), які були в обігу у народному середовищі. Однак, на думку І. Франка, апокрифи були «тим мостом, що провадив розвій національного письменства з під виключного панування церковщини і більш або менше мертвої церковної мови до свободнійшого руху, до сьвітських тем і інтересів» [15, XXIV].

Народна свідомість не поділяє життєвий досвід і релігійну практику (проведення богослужіння, релігійних обрядів, церемоній), обидві сфери складають синкретичну єдність в народній релігійній системі. Багато християнських звичаїв на місцях виникли з народно-побутових форм і органічно влились в релігійне життя українців (заповітні дні, календарні заборони, заборони щодо вибору місця, ландшафту і матеріалу для побудови храмів та інші), відбиваючи українську ментальність. Специфіка селянського життя обумовила особливості святкової народної культури (християнський святковий календар, як правило, співпадає з сільськогосподарським циклом).

Як не заперечували Отці церкви циклічність міфологічної концепції часу, побутова свідомість селянина сприймала послідовність постів і свят у відповідності до іншого циклу – календарно-господарського. Справа в тому, що традиційна модель світу, система просторово-часових координат українського селянства, як і сезонні ритуали, що були зв'язані з цими уявленнями, виявились надзвичайно стійкими. Народ не бажав розлучатись з багатотисячолітнім укладом життя, навіть прилучившись до християнської віри. Привнесене насильно, воно не було спроможним скасувати народної картини світу і з цією реальністю церква змушена була рахуватися – християнством була урахована селянська модель світу.

Святі подвижники, мученики, апостоли в народній свідомості перетворились в образи, які вписувались в народну світоглядну модель, ототожнюючись з язичницькими персонажами, а дні їх пам'яті ставали маркерами тієї чи іншої точки часового кола. І, навпаки, місцеві язичницькі культи ставали культами тих або інших святих. Важливо відзначити, що це не випадкові збіги або безпідставні заміни, а переклад з однієї світоглядної системи на іншу. В результаті в народній свідомості сформувався образ світу зовнішньо християнський, а за суттю традиційний. Аналогічну картину можна спостерігати також в інших регіонах християнського світу.

Регіональність життєвого укладу, відсутність одностайної релігійної практики, неоднаковість тлумачення християнських догматів, низький рівень освіченості служителів місцевих церков сприяли локальній різноманітності релігійних обрядів. Потреба в святих часто реалізовувалась через самостійну народну канонізацію. Сакральний простір заповнили місцеві пантеони святих-заступників, чудотворні ікони, локальні святині (священні дерева, джерела, каміння та ін.).

Багато з народних релігійних практик (особливо у віддалених від центру селах) продовжували своє існування майже до XX ст. Упродовж часу змінювалась їхня роль в житті народу, трансформувались форми існування, які часто суперечили чітким теоретичним класифікаціям. Еволюціонувала її обрядова система – на зміну одних обрядів з'являлись інші. З часом частина язичницьких елементів втратила своє первісне значення: деякі язичницькі мотиви змінювались християнськими, окремі міфи відмирали або перероджувались на чарівні казки, язичницькі свята з культових перетворювались на побутові явища, а язичницько-міфологічні персонажі отримували статус «нечистої сили», яка протиставлялась «хресній силі».

У радянські часи через антирелігійну політику народна релігія, практично, перейшла у маргінальний стан. Був перекритий основний канал ретрансляції релігійного знання – від старшого покоління до молодшого. При відсутності належного виховання віруючі все більше стали орієнтуватися на обрядову, культову сторону релігії, уникаючи навчання християнському катехізису. Процес розвитку народної релігії і досі продовжується, відбиваючи сучасні українські реалії.

Аналізуючи українську народну релігію з соціокультурних позицій, приходимо до висновку, що критерії, які були вироблені досі в культурології при вивченні цього феномена, не цілком відбивають конкретну соціальну і культурно-історичну ситуацію. Запропонована операційна модель дозволяє по-новому поглянути на природу української народної релігії і з'ясувати її властивості. Українська народна релігія є результатом закономірного розвитку суспільства. Її зміст, структурованість породжені умовами існування, функціонування і розвитку релігійного комплексу у соціумі.

Важливо підкреслити відносну самостійність української народної релігії у соціокультурному полі. Вона сформувалась як релігія українського етносу зі своїм розумінням християнських канонів, способом відправлення богослужіння, організації церковного життя, власною системою свят, обрядів, проповідей, молитов. Побудована на фундаменті канонічного християнства, народних традиціях і духовному досвіді народу, вона увібрала у себе не лише християнську і язичницьку практики, але й могутній пласт народної культури. Це визначило її особливості і форми існування. Неканонічність, синкретизм язичницького і християнського світогляду, буденної і сакральної свідомості детермінували риси української народної релігії як особливо організованої сфери українського життя, що забезпечує соціокультурну регуляцію у соціумі, сприяє самоідентифікації його членів.

1. *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия / Т. А. Бернштам // Советская этнография. – 1989. – № 1. – С. 91–100. **2.** *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии / Татьяна Александровна Бернштам. – [2-е изд.]. – СПб.: Изд. Санкт-Петербургского ун-та: Петербургское Востоковедение, 2007. – 414 с. **3.** *Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований) / Т. А. Бернштам. – К.: Респ. ассоциация украиноведов, 1993. – 184 с. **4.** *Виговський Л. А.* Релігія як суспільно-функціонуючий феномен: автореферат дис. … на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Л. А. Виговський. – К., 2005. – 34 с. **5.** *Колодний А. М.* Україна в її релігійних виявах: монографія / Анатолій Колодний. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 336 с. **6.** *Колодний А. М.* Релігійні вияви національного буття українців / А. М. Колодний // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / [від. ред. В. Шинкарук, Е. Бистрицький]. – К.: Фенікс, 1996. – С. 373–384. **7.** *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740. – М., 2000. – 287 с. **8.** *Левин И.* Двоеверие и народная религия / И. Левин // Двоеверие и народная религия в истории России. – М.: Индрик, 2004. – С. 11–37. **9.** *Маслов С. И.* Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность: опыт историко-литературной монографии / С. И. Маслов. – К.: Наукова думка, 1984. – 245 с. **10.** *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / А. А. Панченко. – СПб.: Алетейя, 1998. – 315 с. **11.** *Панченко А. А.* Фольклор и религиозная культура: автореф. дисс. … на соиск. ученой степени доктора филолог. наук: спец. 10.01.09 «Фольклористика» / А. А. Панченко. – СПб., 2002. – 32 с. **12.** *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам / Н. Н. Покровский // Советская этнография. – 1981. – № 5. – С. 96–108. **13.** *Работкіна С. В.* Феномен двовір'я у вітчизняній

релігійній культурі: автореф. дис. … на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / С. В. Работкіна / К., 2007. – 16 с. **14.** *Смотрицький М.* ИСННПУ / М. Смотрицький // Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / [ред. О. В. Мишинич]. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 67–92. **15.** *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів: в 5 т. / Іван Франко. – Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2006. – Т. II: Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія: Репр. вид. 1899 р. – 2006. – LXXVIII. – 443 с. **16.** *Чистяков П. Г.* Почитание местных святынь в российском православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской Епархии): дисс. … канд. ист. наук: 24.00.01 / Чистяков Петр Георгиевич. – М., 2005. – 256 с. **17.** *Юдин А. В.* Русская народная духовная культура / Алексей Валериевич Юдин. – М.: Высшая школа, 1999. – 331 с.

Лариса Горенко

Малоросія – Україна: проблеми культурної самоідентифікації

У статті розглядається досвід та найважливіші уроки формування української нації, її територіальної цілісності, процеси державотворення та культуротворення, а також становлення і розвиток національної культури, духовності та ідентичності українців.

Experience and major lessons of forming of Ukrainian nation, its territorial integrity, processes of creation of the state and culture, and also becoming and development of national culture, spirituality and identity of Ukrainians are examined in the article.

Серед головних наслідків етнічних процесів і, водночас, показником консолідації етносу (нації) є етнічна (національна) свідомість. Вона є суттєвим компонентом внутрішньої структури етносу (нації) поряд з іншими складовими: спільністю походження, культурою, мовою, територіальною єдністю та державними символами. Стан етнічної самосвідомості свідчить також про певний етап етногенетичного та етнокультурного процесів, визначеність етнічної самосвідомості та самоідентифікації. Про витоки українського етносу (нації) писали П. Куліш, М. Костомаров, І. Франко, М. Грушевський, В. Винниченко, торкаючись проблеми відродження української нації. Як писав М. Костомаров: «Наша Південна Русь у майбутньому Слов'янському союзі повинна становити окрему державну цілісність, де народ говорить українською мовою, зберігаючи єдність, він повинен ґрунтуватися не на мертвій централізації, а на усвідомленні рівноправ'я» [14, 79]. При цьому саме національний рух є тим головним механізмом, котрий консолідує етнос, створює передумови для націєтворення. Він формує національні інтереси, а вони є основою нації, підґрунтям для консолідаційних процесів. Рушійною силою цих процесів виступає національна ідея, що випливає з національних інтересів і яка формує національну культуру, а через неї – національну свідомість. Тому, національна ідея, що зароджується (або зберігається) на хвилі національного відродження, формує національну самосвідомість, що зовні проявляється у самоназві нації, держави та носіях національної культури. Ці питання є особливо важливими при висвітленні актуальних проблем історії та культури українського народу, коли в російській та частково українській історіографії впродовж XVIII – першої половини XIX ст. застосовували поняття «Малоросія» («Малая Россія», Мала Росія, Південна Росія, Південно-Західна Росія) як геополітичне та історико-географічне поняття, а українців називали малоросами. У сучасній науці ці терміни («Малоросія» та «малорос») вживаються, як відображення великодержавної політики царизму щодо України та українців.

Назва «Малоросія» походить від терміна «Мала Русь», який трапляється в історичних джерелах з XIV ст. для позначення Галицько-Волинської землі, а пізніше – Наддніпрянщини. З 1654 по 1917 рр. цей термін входив до титулу російських царів («Великия и Малыя Руси»). Від укладення Андрусівської угоди (1667) до кінця XVIII ст. Малоросією називали головним чином Лівобережжя з Києвом і невеликою територією навколо нього. Відповідно до цього, на території України діяли Малоросійський приказ (1662–1722), Малоросійська колегія (травень – вересень 1722 р.), Малоросійська Друга колегія (1764–1786) як вищі виконавчо-розпорядчі органи державної структури Російської імперії для управління Гетьманщиною, а потім постгетьманщиною. Надалі Малоросійська губернія (1796–1802) як адміністративно-територіальна одиниця з центром у м. Чернігові стала основою для утворення Чернігівської й Полтавської губерній.

Перш за все, офіційну назва «Малоросія» (Малоросійський край) отримала Правобережна та Лівобережна Україна (Гетьманщина) в законодавчих актах і розпорядженнях царського уряду після Переяславського договору 1654 року. Поняття «малоросійство» та «малоросійський народ» були зафіксовані ще в Коломацьких статтях 1687 р. за часів гетьманування Івана Мазепи, що свідчило про перші русифікаційні заходи щодо України. У статті 19-й про це зазначено: «Так само, щоб гетьман і старшина, служачи великим государям, їхній царській пресвітлій величності, всілякими мірами й способами з'єднували малоросійський народ з великоросійським народом і приводили до міцної згоди через шлюби та інші дії, щоб був під одною, їхньою царської пресвітлої величності державою спільно як однієї християнської віри і щоб ніхто не подав таких голосів, що малоросійський край гетьманського рейменту, а відзивалися всі одноголосно: гетьман і старшина, народ малоросійський їхньої царської пресвітлої величності держави разом з великоросійським народом. І щоб був вільний перехід жителям із малоросійських міст у міста великоросійські» [16, 90]. Крім того, в другій половині XVII ст. російські патріархи робили спроби поставити під свій контроль українське книгодрукування, також із русифікаційною метою.

Як зазначається в «Енциклопедії українознавства», поняття «малоросійство зумовлене довгим поневоленням України Росією». Малоросійство тлумачиться як «комплекс провінціалізму в духовості частини українського громадянства (здебільшого інтелігентських кіл), що виявляється у відданості справі російської великодержавності і в байдужому, а то й негативному ставленні до українських національно-державницьких традицій і прагнень» [1, 1451]. У визначенні М. Драгоманова носії малоросійства – це зросійщені українці, національний характер яких утворювався під чужим тиском і впливом, що мало наслідком засвоєння переважно гірших якостей чужої національності і втрати кращих своїх. У розумінні В. Липинського «малоросійство – це наша історична хвороба, хвороба бездержавності, хвороба багатовікова, отже хронічна. Ні часові випробовування, ні навіть хірургія – тут не допоможуть, її треба буде довгі-довгі десятиліття зживати»