

димир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. Т. 2. – К., 1997. – С. 211–225.
 9. *Стороженко А.* Происхождение и сущность украинофильства // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. Т. 2. – К., 1997. – С. 17–18.
 10. *Ульяновський В.* Релігійні переконання та історико-

церковні розправи проф. Антоновича (попередні нотатки) // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. Т. 2. – К., 1997. – С. 293–311.
 11. *Яворський М.* Емський акт 1876 року // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. Т. 2. – К., 1997. – С. 42–43.

Світлана Кагамлик

Концепції України–Русі в творах київських церковних діячів ранньомодерного часу

У статті в контексті специфіки суспільної свідомості доби аналізуються концепції України–Руси ранньомодерного часу, створені київськими церковними діячами XVII ст. Особливу увагу звернено на розробку концепції «руського народу», яка звучить у творах Іова Борецького, Захарія Копистенського, Касіяна Саковича та ін. Характеризується також еволюція державницьких уявлень, відображених у «Синописі» і «Кройніці» Феодосія Софоновича.

The Ukraine-Rus' conceptions of the early-modern time, which were created by Kyiv clerical figures of the XVII century in the context of particularity of social consciousness of that time are analyzed. Special attention is paid to the elaborating of the conception «Rus' people», which is reflected in the works of Iov Borecky, Zahariy Kopystynsky, Kasian Sakovych and others. The evolution of the state's ideas, reflected in «Synopsis» and «Kroynica» of Feodosiy Sofonovych, are also characterized.

Для кожної історичної епохи притаманні свої моделі розвитку держави і суспільства у баченні представників тогочасної інтелектуальної еліти. Свої концепції Русі – України створили і українські книжники ранньомодерного часу. І передусім ті, які належали до середовища православної церковної ієрархії, адже саме вони здійснювали провід вітчизняної освіти і культури. Зміна суспільно-політичної ситуації в країні значною мірою впливала на еволюцію їхніх поглядів, зокрема, концепції, створені у першій і другій половині XVII ст. мають досить відмінне соціальне забарвлення. До цього слід додати, що, аналізуючи будь-які світоглядні концепції українських мислителів ранньомодерного часу, їх слід розглядати в контексті суспільної свідомості доби, яка виявилася у специфічних – барокових – ментальних установах.

У традиціях провідників Української Православної Церкви з часів Петра Могили була орієнтація переважно на підтримку української православної шляхти та на звичні їй, гарантовані Річчю Посполитою, привілеї – шляхетські вольності. Не дивно, що вони швидко розчарувалися в порядках, які почали заводити на Гетьманщині московські власті, що і обумовило їх обережну, а з часом і ворожу до Москви, соціальну позицію. За висловом дослідника російського дослідника Карпова, «они в більшості були шляхтичі і ненавиділи Москву за її порядки; вони пожалуй не любили і Польши за її католицизм і унію, но обожали її порядки. Их идеал устройства западнорусских порядков был тот, который после смерти Сильвестра Коссова и Богдана Хмельницкого хотели осуществить на деле Выговский и Дионисий Балабан, при заключении Гадячского договора» [5, 116].

З часу входження України до складу Московської держави змінюється суспільно-політична ситуація, а відповідно і соціально-політичні погляди представників української церковної еліти. Слід зазначити декілька аспектів історико-соціального та філософсько-світоглядного характеру, які вплинули на формування поглядів вищого українського духовенства зазначеної доби. З одного боку, складність суспільно-політичного життя, нестабільність політичної ситуації в країні (особливо це стосується гострих внутрішніх міжусобиць і військових конфліктів доби Руїни), зростаюча російська державна присутність і різнобірна реакція на неї. На думку О. Оглоблина, «московська політична домінація перед очима київських і чернігівських інтелектуалістів (там були головні українські культурні осередки тої доби) була фактом, що мав свій вплив на

їхню уяву і думку, формуючи там певні московфільські (в дусі російської імперіальності) думки і концепції, або викликаючи почуття ідейного спротиву московській навалі на відроджене Хмельниччиною українське державне й культурне життя, або іноді навіть створюючи своєрідну, майже неймовірну, а тому й мало зрозумілу для нас, синтезу всіх цих думок, концепцій і почувань» [7, 144].

Державницькі концепції українських вчених ранньомодерного часу та їх втілення у тогочасних літературних творах аналізували чимало вітчизняних дослідників та істориків діаспори. Пов'язані з цим питання етнічної самосвідомості української церковної еліти розглядалися в історичних студіях Гарвардського університету. Особливим аспектом відображення історичного минулого в історичних творах українських мислителів XVII ст. присвятили свої роботи Франк Сисин та Омелян Прицак [15, 16]. Цінними для розуміння національної свідомості українського суспільства XVII–XVIII ст. – світського і церковного – виявилися окремі сюжети відомого канадського історика Зенона Когута, вміщені у збірнику «Коріння ідентичності» [6]. Дослідники неодноразово підкреслювали характерні риси всієї літератури XVII ст. – поєднання авторитетів «священного писання» із суспільно-політичною спрямованістю творів, християнський провіденціальний світогляд, стилістичний за формою, часто комплікативний, виклад хронологічно об'ємних творів [9]. На думку Франка Сисина, «політичний і культурний зміст українських історичних творів 20-х – 90-х рр. XVII ст. формувався трьома головними факторами: впливом латинської і польської культур, контролем іноземних держав і правителів, а також революцією 1648 р., яка повалила існуючий порядок» [16, 395–396].

Одним із найважливіших здобутків церковних мислителів ранньомодерного часу було розпрацювання ними концепції руського народу, яка розглядалася передусім через призму утвердження інтересів Православної Церкви як інституції в цілому і захисту прав її вірних – православної руської спільноти. За висловом М. Дмитрієва, поняття «руськості» майже повністю виростало з політичних, конфесійних і територіальних елементів, вказуючи на різючу нерозвиненість етнонаціональних уявлень в східнослов'янській культурі. Причому, на його думку, модерні концепції Русі, створені київськими вченими під впливом польських хроністів, зокрема, у «Синописі», автором якого він вважає Інокентія Гізеля, і в «Хроніці» Феодосія Софоновича, суттєво відрізняються від концепцій сучасних їм творців історії Московської Русі [3, 14 пор. 24, 29].

На початку XVII ст. в контексті православно-католицького полемічного діалогу, а пізніше і з потреб утвердження й легітимізації православної ієрархії після її відновлення 1620 р., київські вчені задавалися метою знайти історичні підтвердження в минулому свого народу. Одним із таких віднайдених джерел, які вони застосували у своїх доробках, стала «Повість минулих літ» в Іпатіївському списку, привезену Захарієм Копистенським до Києва у 1616–1617 рр. На думку сучасних науковців, особливо цінним у цьому творі було те, що польські королі колись ніби звозували Київську Русь, як твердили польські хроністи. Це дало підставу київським церковним вченим доводити, що руські землі Речі Посполитої – це не завойовані провінції, а частина ширшої держави, яка зберегла свою суверенність [1, 118]. У низці церковних творів на історичну тематику, зокрема, «Палінодії», «Густинському літописі», творах митрополита Іова Борецького, було зображено населення руських воєводств Речі Посполитої як нащадків Київської Русі, які добровільно прилучилися до Польщі. Цю теорію, яка обґрунтовувала ідею тяглості руської історії і права Православної Церкви, підтримали і світські діячі – Адам Кисіль, Лаврентій Древинський та ін.

Аналізуючи концепцію «руського народу» першої половини XVII ст., яка найбільше розроблена в церковно-політичних творах Іова Борецького – Протестації 1621 р. та «Justificacia niewinności», адресованій від імені «всіх руських єпископів» королю Сигізмунду III (1622), дослідники приходять до висновків, що її складовими є декілька ідей. Однією з них є ідея про руський народ як «третій», рівноправний народ Речі Посполитої, згідно з якою висувалася вимога урівняння його з польським і литовським народами. Руський народ розглядався як такий, що спирався на власну політичну, культурно-історичну й релігійну традицію. З цією тезою пов'язана ідея свободи (вольності) як найвищої цінності руського народу, а також тема «старожитніх прав і звичаїв» руського народу, під якою розумілися його одвічні права з часів Київської Русі і добровільне підданство українських земель у складі Корони Польської, підтвержене королівськими привілеями. Зокрема, у Протестації 1621 р. Іов Борецький посилався на права, що їх надали руському народові монархи та князі Русі, а в контексті суспільно-політичної ситуації в Речі Посполитій навіть висловив думку про окремі Руське та Литовське князівства [10, 59–60; 8, 209]. У цьому зв'язку підтверджується важлива теза Н. Яковенко: «...опертя на київське середньовіччя відіграло для українців XVII ст. актуальну ідеологічну роль, оскільки реставрація київської державно-політичної самосвідомості народу оживляла в уяві читача процеси, пов'язані з витоками національної державності й культури» [14, 91].

Для підсилення правової основи концепції «руського народу» київським церковним вченим першої половини XVII ст. необхідно було представити своїх захисників-покровителів. Як відомо, висвята православної ієрархії 1620 р. значною мірою завдячувалася козацтву, а тому саме цій соціальній верстві надавалася особлива увага. Необхідність обґрунтувати нову роль козацтва в українському суспільному і релігійному житті була нерозривно пов'язана з легітимізацією в очах польської держави нової ієрархії, тому виконати це завдання були покликані у першу чергу саме її представники-інтелектуали.

Вперше теоретичне осмислення козацтва як суспільного феномена отримало у протестації Київського митрополита Іова Борецького від 28 квітня 1621 р.: «...те плем'я чесного народу руського, з насіння Яфетового, котре Чор-

ним морем і по суху Грецьке Царство воювало. З того-бо те військо покоління, котре за Олега, монарха руського, в своїх моносилах (човнах) по морю і по землі (приправивши колеса до човнів) плавало... і Константинополь штурмувало. Се ж бо вони за Володимира Великого, святого монарха руського, Грецію, Македонію та Іллірик воювали. Се ж їхні предки разом із Володимиром хрестилися і віру християнську од Церкви Константинопольської приймали, і по день нинішній у тій вірі родяться, хрестяться і живуть» [10, 57]. Як видно, автор намагався покласти в основу характеристики козацтва давню руську традицію обронців Русі і християнської віри.

Над образом козацтва як героїчного символу українського народу працювали також Захарія Копистенський, Мелетій Смотрицький. Однак найбільшою своєю повнотою політичний козацький міф набув у панегірику Касіяна Саковича – «Віршах на жалостний погреб... Петра Конашевича Сагайдачного», який вийшов друком у Києво-Печерській лаврі 1622 р. Тема запорозької зв'язки у цьому творі набула виразного підтексту подвижницького християнського служіння. Ще більше символічного змісту автор надав зображенню смерті свого героя як прикладу для наслідування своїм потомкам. Моральний урок смерті гетьмана тут зводився до утвердження добродетності християнина й громадянина: славетний полководець віддав на церковні й благодійницькі справи усе своє майно і статки.

В тогочасних умовах такі історико-патріотичні твори київських учених як «Вірші на жалостний погреб... Петра Конашевича Сагайдачного» (1622) і «Евхарістірион» (1632), які ставили за взірць мужності запорозьке козацтво, були важливим чинником виховання у народу патріотичних почуттів. На думку вченого-культурознавця В. Стасова, гравюри із запорізькими сюжетами, як і герб Війська Запорозького, вміщені в цьому лаврському виданні, «имели вполне значение народное и историческое» [12, 645].

Зміна суспільно-політичної ситуації у другій половині XVII ст. привела до появи нових історичних творів з дещо відмінними концепціями «руського народу». Окремо тут слід зупинитися на особливо популярному творі цього часу «Синописі» – упродовж XVII–XIX ст. він витримав не менше 28 окремих видань. Вихід твору викликав, проте, чи не найбільше неоднозначних оцінок учених – стосовно змісту твору і його авторства. Хоча пріоритетною до сьогоденного часу вважалася думка щодо однозначної промосковськості твору (деякі українські історики вважали твір капітуляцією національної історіографії), останнє дослідження з публікацією тексту «Синописа» І. Жиленко, де вона вказує, що подібні висновки учених походили від «неправильного витлумачення змісту та ідеологічного спрямування коментованої роботи», намагається змінити цю усталену точку зору. До усіх можливих припущень щодо авторів «Синопису» – Печерський архимандрит Інокентій Гізель, типограф Лаврської друкарні Іван Армашенко, ігумен Київського Золотоверхо-Михайлівського монастиря Феодосій Софонович і печерський економ Пантелеймон Кохановський (зокрема, аналізуючи твори Ф. Софоновича і П. Кохановського, Ю. Мищик приходять до висновку, що автором «Синописа» слід вважати не Інокентія Гізеля, а Пантелеймона Кохановського, що доводить схожість історичної концепції твору з «Обширним синописом руським», зокрема, значна зацікавленість історією Києво-Печерської лаври. Не випадково є, на думку Ю. Мищика, і близькість назв цих творів [11, 36]. І. Жиленко додає ще одну, свою версію – Печерський архимандрит Йосиф Тризна – вказуючи на залежність тек-

сту пам'ятки від рукописної редакції Печерського Патерика, виконаною цим церковно-освітнім діячем [4, 14–19].

В «Синописі» висвітлюється ідея про історичну неперервність, територіальну і духовну єдність Русі. В умовах політичного підпорядкування України Росії автор, очевидно, ставив перед собою завдання звести воедино два незалежні раніше державні й релігійні центри – Київ і Москву – як символи теперішньої влади, наштовхуючись при цьому на чимало складних питань.

Дослідники вже неодноразово підкреслювали деякі текстові особливості «Синопису», а також деяку їх суперечливість чи завуальованість. Так, на особливу увагу заслуговує чергування термінів з корінням «Русь» і «Рос». Слід зазначити, що терміни «Русь» і «Руська земля» постійно вживаються в текстах як південно-західної, такі північно-східної Русі до середини XV ст., з цього часу в московських дипломатичних документах слово «Русь» змінюється на «Русия / Россия», щоправда лише в родовому відмінку – «всія Руси/России». [2, 98]. Відповідно, ці терміни – «Россия» і «Российский» – звичні для російської офіційної документації і публіцистики XVII ст., зустрічаються і в «Синописі». Водночас в тексті побутують і традиційні для українських історичних текстів терміни «Русь» і «руський», або навіть зустрічаються їх поєднання: «О народе Руском, или свойственнее Российском, и о наречии, или названии его».

Так, у названому вище розділі «О народе Руском, или свойственнее Российском» так пояснюється його назва: «Русские или паче Российские народы тыижде суть Славяне. Единаго бо естества, отца своего Афета, и тогожде языка. Ибо яко Славяне от славных делес своих искони Славенское имя себе приобретоша, тако по времени от россеяния по многим странам племени своего, Россеяны, а потом Россы прозвашася». І завершується розділ підсумком: «И тако Россы от россеяния своего прозвашася, а от Славянов именем точию разствуют; по роду же своему едино суть, и яко един и тойже народ Славенский, нарицается Славеноросский или Славноросский».

Варто зауважити і на окреме вживання термінів «Москва» і «Русь», що наводить на думку, що Україна розумілася як окрема від Росії етнічна спільність. До того ж, згідно з характерною для польської історіографії традицією, руське населення Московської держави подається як окремий народ – «московити», що пішов від племені Мосоха, сина Яфета, і йому присвячено спеціальний розділ: «О Мосохе, прародителе славнороссийском, и о племени его».

Слід зазначити, що подібні твердження мали місце ще в історичних творах першої половини XVII ст. Зокрема, автор «Густинського літопису» писав, що 1581 р. патріарх приїхав «в Русь» з Москви, а відповідно розумів «Русь» і «Московщину» як різні території [1, 118].

Власні уявлення про «Русь» і «руськість» знаходимо і у «Кройніці» («Хроніці») Феодосія Софоновича. Вже у передмові до твору автор заявляє про свої патріотичні позиції: «В Руси я уродившися в вере православной, за слушную речь почиталем, абым ведал сам и иным руским сыном казал, отколь Русь почалася и як панство Руское, за початку ставши, до сего часу идет. Каждому бовем потребная есть речь о своей отчизне знати и иным питающим сказати, бо своего роду не знающих людей за глупих почитают» [3, 29].

Існує думка, що первісний текст «Синописа» був змінений і процenzурований в Москві представником проукраїнської фракції Артемом Матвеевим (можливо, з намірів надати йому подібності до інтерпретації історії, виробленої в московських хроніках «Степенная Книга» і

«История о царях») [1, 119]. «Кройніка» Софоновича, написана 1673 р. (у той самий час, що й «Синопис») ще виразніше окреслювала історичну тяглість київської руської спадщини на українських землях, є додатковим доказом того, що в колі київських вчених існувала інша версія вітчизняної історії, якої міг дотримуватися і автор оригінального тексту «Синописа».

Слід зазначити, що характерною особливістю літературно-видавничої діяльності київських учених, особливо другої половини XVII ст., було те, що їх державницькі концепції будувалися в контексті єдності православної східнослов'янської спільноти і призначалися «в ползу и славу христоименитому славноросскому роду». Концепцію слов'янської єдності та сарматську теорію етногенезу руського народу київські церковні вчені перейняли від польських учених. Так, під впливом польських істориків Мартина Стрийковського і Мартина Бельського у «Синописі» введено розділ «О народе сарматском и о наречии его», «идеже Москва, Русь, Поляки, Литва, Прусы, и прочии обитают». Причому, з метою відмежувати Русь від Литви і Польщі в Речі Посполитій, українські автори зверталися не лише до польського, а й московського літописання. У цьому контексті підтверджується думка З. Когути, що у своїх творах українські автори поєднали різні суперечливі візії Русі – польську, українську та російську [6, 141].

Спробу охопити історію всього східного слов'янства ставив за мету компілятивний твір економа Києво-Печерської лаври Пантелеймона Кохановського «Обширный синопис руський», укладений на основі частин «Кройніки» Феодосія Софоновича (до його складу увійшли окремі редакції «Кройніки о початку й назвіску Литви» та «Кройніки о землі Полской»). Водночас історична концепція Пантелеймона Кохановського відмінна від творів Феодосія Софоновича, зокрема, автор «Обширного синописа руського» розглядає Київ як релігійний центр всієї Східної Європи, велику увагу приділяє Києво-Печерській лаврі.

Вплив «Кройніки» зазнав ще один твір Кохановського – «Хронограф» (1681). Певний вплив «Кройніки» справила і на Чернігівський літопис, автором однієї з частин якого, як припускає Ю. Мицик, міг бути виходець з лаврського братства, ігумен Видубицького монастиря, згодом Чернігівський архієпископ Феодосій Углицький [11, 36].

Таким чином, внаслідок літературної діяльності київських церковних учених постала концепція «руського народу» як самодостатньої політичної спільноти, яка ґрунтувалася на багатовіковій культурно-історичній і релігійній традиції, ідеї свободи як найвищої духовної цінності та «старожитніх правах і звичаях» руського народу як третього рівноправного народу Речі Посполитої та міфологізації козацтва як героїчного символу захисника Русі й православної віри. Попри певну еволюцію у другій половині XVII ст. концепції Русі–України ранньомодерного часу були яскравим виявом етнічної і конфесійної самосвідомості української церковної еліти, які обумовили формування, за висловом Н. Яковенко, «передмодерної української ідентичності у її політичному вимірі» [13].

1. *Величенко Степан*. Володарі і козаки: замітки до проблеми історичної легітимності і тяглість в українській історіографії XVII–XVIII ст. // *Mediavalia Ukrainika*. – Вип. 1. – К., 1992. – С. 117–121. 2. *Джиряудо Джуанфранко*. «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Mediavalia Ukrainika*: ментальність та історія ідей. – Том I. – К., 1992. – С. 92–103. 3. *Дмитриев М.* Киево-Могиланская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. – Вип. 2–3. – С. 14–31. 4. *Жиленко І. В.* Синопис Київський / Лаврський альманах. – Випуск 6. – К.; 2002. – Спецвипуск 2. 5. *Карпов Г.* Дионисий Балабан, митрополит Киевский. Из ис-

тории отношений киевской церковной иерархии к московскому правительству 1654–1661 гг. (Выдержка из «Православного обозрения»). – Б/м, б/г. **6.** *Козут Зенон.* Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. **7.** *Оглоблин О.* Гетьман Іван Мазепа та його доба. – Нью-Йорк; К.; Львів; Париж; Торонто, 2001. **8.** *Плохий С.* Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні. – К.: Критика, 2005. **9.** *Робинсон А.* Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский. – М.: Издание АН СССР, 1963. **10.** *Софонович Феодосій.* Хроніка з літописців стародавніх / Підготовка тексту до друку, передмова,

коментарі Ю. А. Мицька, В. М. Кравченка. – К.: Наукова думка, 1992. **11.** *Смасов В.* Собрание сочинений: В 2-х тт. – Т. 2. – СПб., 1894. **12.** *Яковенко Н.* Ідентичність чи ідентичності // Український гуманітарний огляд. – Випуск 8. – К., 2002. **13.** *Яковенко Н.* Чоловік добрий і чоловік злий... // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – Т. I. – К., 1992. – С. 91. **14.** *Pritsak Omelian.* Kiev and All of Rus: The fate of a Sacral Idea // *Harvard Ukrainian Studies.* – 1986. – Vol. X. – No 3/4. – P. 279–300. **15.** *Sysyn Frank.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing. 1620–1690 // *Harvard Ukrainian Studies.* – 1986. – Vol. X. – Number 3/4 – P. 393–423.

В'ячеслав Калач

Релігія як системний чинник національного розвитку українців

Автор статті розглядає релігію як системний чинник українського націєтворення, національної консолідації, збереження й розвитку національних традицій та ідентичності. Аналізується залежність стабільності й стійкості національної спільноти від рівня релігійності її членів.

Author of the article examines the religion as system factor of Ukrainian nation-building, national consolidation, maintenance and development of national traditions and identity. Dependence of stability and firmness of national community is analyzed on the level of religiousness of its members.

Дослідження ролі релігійного чинника у національному поступі українства має власну традицію, починаючи зі спадщини митрополитів Іларіона (Івана Огієнка), Андрея Шептицького, Михайла Грушевського, В'ячеслава Липинського, Дмитра Донцова та ін. [4; 6]. Важливим внеском у дослідження ролі християнства в українському націєтворенні є праці М. Братасюка, І. Власовського, І. Паславського, А. Річинського, Є. Сверстюка та багатьох інших [1; 2; 7; 9; 11].

Сучасні вчені пишуть про «незаперечну взаємоперехрещенність і взаємовизначеність релігійної та національної сфер в їх багатоманітних проявах і наслідках» [8, 18]. На думку О. Реєнта і О. Лисенка, «християнство як форма світосприймання і спосіб дії виробило універсальну морально-етичну «матрицю», здатну формувати суспільні відносини соціуму і навіть бути їх соціально-політичною домінантою (згадаймо хоча би європейське середньовіччя)» [8, 8–9]. Релігієзнавці, соціологи, історики, філософи по-різному оцінюють роль християнства і релігійного чинника в українському національному становленні. С. Кагамлик наголошує [5], що дослідники визначають основні елементи українського християнства, які сприяють українському визвольному рухові: а) релігійність українського народу; б) тисячолітній поступ християнської України, який визначає визвольну дію, що не може абстрагуватися від християнського світогляду; в) створення українським народом самобутньої церковної форми, що канонічно і обрядово відрізняється від інших конфесій і чинить опір будь-яким способам її знівельовати. У зв'язку з цим значно актуалізується потреба у філософсько-світоглядному аналізі релігії як унікального феномена духовного життя українців та системного чинника національного розвитку України.

Будучи за змістом і формою синкретичним духовним утворенням, світогляд включає у себе найрізноманітніший пізнавальний матеріал, котрий нагромаджують як природничі, так і гуманітарні науки, а також обширний пласт осмисленого людського життєво-буденного досвіду та релігійних переживань. Відомо, що історично першими формами світогляду були міфологія та релігія, що сформувались на ранніх етапах людської цивілізації. Найдавнішою формою світогляду вважається міфологія, яка була ровесницею людської історії. Міфологія (від грец. *mifos* – оповідь і *logos* – слово, поняття, вчення) – форма суспільної свідомості, спосіб розуміння світу, характерний для ранніх стадій суспільного розвитку. Міф об'єднав у собі початки знань, релігійних вірувань, різних видів мис-

тецтва, філософії. Лише у пізніші часи ці елементи отримали самостійне життя і розвиток. Міф був єдиною універсальною синкретичною формою свідомості. Він відображав світовідчуття, світосприйняття і світорозуміння тієї епохи, в яку створювався. Міфи існували у всіх народів світу. У міфологічній свідомості закріплені поетичне багатство та мудрість народів. Інтелектуальна своєрідність міфу полягає у тому, що думка виражається у конкретних емоціях, поетичних образах, метафорах. Зближуються явища природи і культури, людські риси переносяться на навколишній світ, космос і природні сили, які одухотворяються, уособлюються, олюднюються.

У міфології відсутнє розмежування світу і людини, думки і емоції, суб'єктивного і об'єктивного. Це цілісне світорозуміння, в якому різні уявлення сплетені в єдину образну картину світу, що поєднує реальність і фантазію, природне і надприродне, знання і віру, думку і емоції. Міфологічна свідомість втілювала колективний досвід осмислення дійсності багатьма поколіннями. Міфологічне світорозуміння передавалось насамперед у колективних містеріях-діяннях (обрядках, танцях). Міфи не розповідались, а колективно «переживались», «відтворювались». Міф виконував різноманітні функції: минуле пов'язувалося з теперішнім і майбутнім; формувались колективні уявлення того чи іншого народу; забезпечувався зв'язок поколінь; міфологія закріплювала систему цінностей, підтримувала, заохочувала певні норми поведінки.

Із занепадом первіснообщинних форм суспільного життя міф, як форма суспільної свідомості, зійшов з історичної сцени, але не зник. Так само, як доросла людина жалкує за дитинством, розуміючи, що разом із ним щось втрачено назавжди, людство сприймає міфопоетичний світогляд як неповторне чудо, що породило духовні цінності недосяжного зразка. І, мабуть, завжди будуть ностальгійні спроби відродити міфопоетичну концепцію світу та людини. У кращому випадку це стимулює процес художньої творчості (Г. Маркес, Ч. Айтматов та ін.), у гіршому – породжуються ідеологічні міфи, що накладали жорстокий відбиток на життя людства у ХХ ст.

Релігія є більш пізньою та зрілою формою світогляду людства. У ній буття осягається іншими, ніж у міфі, засобами. У релігійній свідомості вже чітко розділяються суб'єкт та об'єкт, а отже, долається характерна для міфу неподільність людини і природи і закладаються основи проблематики, яка стане специфічною для філософії. Ре-