

1. Герасимова-Персидська Н. О. Партечний концерт / Н. О. Герасимова-Персидська. – К., 1976. 2. Історія української музики: В 6-ти томах. – Т. 1. – К., 1989. 3. Кагамлик С. Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.) / Світлана Кагамлик. – К.: Києво-Печерський національний історико-культурний заповідник; Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2005. 4. Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упор. З. І. Хижняк. За ред. В. С. Брюховецького. – К., 2001. 5. Козицький П. Спів і музика в Київській академії за 300 років існування / П. Козицький. –

К., 1971. 6. Степовик Д. Історія Києво-Печерської лаври / Дмитро Степовик. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2001. 7. Хижняк З., Маньківський В. Історія Києво-Могилянської академії / З. Хижняк, В. Маньківський. – К., 2003. 8. Цалай-Якименко О. Київська школа музики XVII ст. / Олександра Цалай-Якименко. – К.; Львів; Полтава, 2002. 9. ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 1 черн., спр. 1. 10. ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 1 черн., спр. 4. 11. ЦДІАК України. – Ф. 59, оп. 1, спр. 1591. 12. ЦДІАК України. – Ф. 59, оп. 1, спр. 7326.

Анатолій Ціпко

Світотворче підґрунтя у формуванні та існуванні української спільноти на тлі загального досвіду застосування спільнотного

У статті розглянуто питання ґрунтовної ролі світотворчої моделі у формах структурування та подальшого культурно-історичного визначення українців. Особливу увагу віддано питанням зродження спільнотної моделі та її подальшого функціонування як основи самоорганізації та культурного представлення й самозбереження українців.

The questions of the role of cosmological model in the forms of structuring and further cultural establishment of the Ukrainians are analyzed in the article. Special attention is concentrated on the problems of community model's genesis and community functioning as ground of self-organization and cultural presentation and preserving of Ukrainians.

Поява у просторі певного згуртування у давніший час має безпосередній зв'язок з космогонічним – світотворчим міфом [1, с. 45–47]. Отже, кожен народ, на початку через своїх окремих першопредставників, з'являється – об'єднується на окремому місці саме за кінцевим вивершенням світотворення, що постає у його розумінні як вінець появи світу. Це саме завдяки наявній у культурі моделі набуття постійної присутності окремим згуртуванням у певному місці витворюється спадковий ланцюжок присвійності місця. А далі, отже, повноправне заповідання місця тими представниками, що доводять власну появу і присутність на ньому закарбованим «спогадом» у космо-генетичній пам'яті [3, с. 227–229]. Ця пам'ять – не поодинокий вияв у окремому поколінні. Вона передається вже кожному наступному «коліну», що з'являється у роді тих, які заповіли місце. Світотворчість, отже, та модель достосування окремого народу до її структурно узагальненого вивершення на певному місці стають підґрунтям для протікання життя й середовищем культурної творчості такого народу. Адже він зближується завдяки не одному поколінню з цим визначеним місцем. У такому випадку визначальним стає концепт «сидіння» як давня форма за-присвійнення місця [2, с. 18]. Виявами такого концепто-охоплення як особливої форми саме посідання у власність та культурного опанування місця зустрічаються в давньоруських текстах. Ще Несторовий літопис говорить про те, що окремі племена сиділи по певних місцях, маючи кожен «обичай свой». Власне, межа кожного такого місця і ставала основою для творення місцинно-культурних особливостей племен, що їх називає Нестор у своєму літописі.

За князя Володимира завдяки княжим зусиллям щодо киево-центричного наближення племен, які проживали на своїх землях, починають стиратися внутрішні межі, що розподіляли племена у граниччі вже усталюваного об'єднання, яке стікалося, передовсім, культурно до київської ідеї. Це тоді з окремих звичаїв, які до Володимирових часів творилися і береглися на місцях, починає складатися у єдність форма ідейно-культурного буття всіх цих племен. Завдяки об'єднавчим зусиллям князя та християнському ідейному підґрунтя починає витворюватися культурна єдина форма – традиція. Тож, коли до князя культура і відбита в ній форма опанування місця існувала

як «обичай свой» – набуток кожного окремого племені на своєму місці, то за князя Володимира місцеві звичаї скріплюються київською ідеєю і увіходять у річище творення єдиного культурного потоку – старої киево-руської традиції. На зміну окремим місцинним звичаям приходить єдина місцева традиція. А традиція стає ґрунтом для формування спільноти як, безумовно, ідейно єдиного утворення.

Сидіння – це особливий значеннєвий типос, який закріплює особлива концептність появи – вияву – вираження. Отже, у Нестора сказано про етап післякосмогонійний та виражено образне становище «всідання», тобто космологічного – світоустроєвого закріплення. «Сідяху на своєм місті, коємуждо ім'ям обичай свой». Так починається розгортання вияву культурного типу кожного з племені на своєму місці. Триватиме цей започаткувальний процес, допоки звичай як місцинне породження не перейде на рівень традиції. Вона починає плекатися, як зауважено, у киево-руський час, а виявником її є обряд. Та обряд не лише як форма виявлення догматичних сталостей, але разом з тим і як цілий культуротворчий комплекс. Митрополит Київський Йоан, знаючи Закон, який опанував ще у Візантії, прибувши на Русь, шанував і тутешній звичай. Хоча і ставив Закон вище звичаю.

Сидіння – це особливий спосіб закріплення – представлення, загальніше – характеристичного вияву. Власний він для культурної семантики та світоглядного охоплення давніших пір. Це і сидіння константинопольських імператорів на врочистих прийомах, і пап римських на таких же врочистостях. Але цьому як в Римі, так і в Константинополі передувало вінчання на царство імператорів та увінчання, хоча й пізніше за часом постановлення, пап особливою короною – тіарою з вінцями влади над кінцями світу. У цих обох випадках сидіння, як особливий почесний стан, закріплювало вже наявні ознаки вдарованої влади. Ними виступають вінці (корони).

На Русі ж, і зокрема в Києві, саме сидіння – посадовлення було виявним способом утвердження у силі влади. Тому князі настолювалися – посаджувалися на княжий стіл. Настолювалися так само і митрополити, що прибували на Русь після поставлення чи висвяти у Царгороді. Митрополиче настолювання – посадовлення мало за підґрунтя вірець у Царгородському патріаршому узви-

чаєнні. Це посадовлення патріарха на «горньому місці» у вітарі царгородської Софії. Вітарне «горнє місце» вже від початку побудови існувало і у Києво-Софійському соборі. Навіть його зовнішня оздоба не змінювалася надалі, не зважаючи на віднову святителя Петра Могилы та подальшу барокову оздобу собору. Мозаїкове первинне прикрашення «горнього» у Києво-Софійському соборі залишалося незмінним. Таким була важливість місця.

Спільнота та спільнотність як характеристичні вияви починають визначатися та помітно заозначуватися в діях лише при переході від племінної звичаєвості до центричної (ідейно-центрованої) у окремому випадку цього розгляду – киево-центрованої традиції. Саме традиція є способом центрування та механізмом дії у вияві культуротворення. Традиція тримає культуру і є джерелом її постійного творчого наснаження. Традиція – це сфера, звідки надходять культуротворчі поштовхи. Отже, традиція як культуротворча та культуровмісна основа має в собі животвірне начало для самої культури. Саме традицією ґрунтується спільне – та звідси спільність як єдинність, а отже – і єдино-культурне, та об'єднане і об'єднувальне у культурі й культурою явище. Тож, традиція слугує водночас і культуротворчим, і культурозберігальним підґрунтям. Тобто традиція виступає основою для культури, а культура стає підвалинами спільноти.

Спільнота головне своє завдання спрямовує на форми єдиного – як об'єднаного. Звідси окреслюються і завдання спільноти як явища та ідейно-культурного утвору у зберіганні (виокремленому, виокресленому) «культурного» кожного народу як його «особливого» у суспільних та міждержавних взаєминах. У спільноті та спільнотному означається також стрижневе поняття народ. Адже, народ – це форма культурного буття. Спільнота, отже, – це форма його культурного представлення та суб'єкт взаємнення на суспільному рівні при виникненні обставин міжспільнотного спілкування, тобто, по суті, міжкультурних. У таких – міжспільнотних взаєминах кожне спільнотне – це окреме культурне. Отже, спільнота стоїть на підвалинах спільного та спільності як культурно-єдиного. При цьому спільнота постає як форма об'єднання, а згуртування виявляється як спосіб такого об'єднання.

Обряд теж стає означальною характеристикою спільноти. Обряд – це видимий знак творчої духовної сили народу. І саме слово обряд – обрядити, що має зодягальні значеннєві основи, стає ґрунтом для появи форм «культурного зодягання» на «народному тілі». Обряд – це висвітлення творчої енергії Душі народу. Його вагомим показником в історичному досвіді українців визнання можливості «обрядового функціонування» для них вже у Литовській (Литово-Руській) державі. На своїх обрядових особливостях – на потребі зберігання грецького (руського) обряду як власної віровизначно-культурної ознаки постійно наполягали українці і в подальшому – перед урядовими чинниками Речі Посполитої. А Требник митрополита Петра Могилы містив значне число чинів, що їх не зустрічалося у грецьких Евхологіях.

Показовим є й те, що місцева обрядова особливість грецького (візантійського) обряду – руський обряд поступово розвивається і шириться завдяки слов'яномовному богослужбовому підґрунтям. Тоді як у цілій Європі спостерігається інакший процес. Відбувається згортання і загасання місцевих культурних комплексів, які теж виражалися у обрядових формах як культуротворчих проявах. Вони також ґрунтувалися і на місцевих мовних особливостях. Ще

з раннього Середньовіччя як культуротворчі і цілком особливі комплекси існували обряди у Франції – галліканський, окремих обряд у Ірландії та мозарабський обряд у Іспанії. Але під тиском культурної і церковної римськості, ґрунтованій на давній панівній римській ідеї, ці обрядово-культурні практики занепадають. У всіх цих місцевостях запановує римський обряд та латинська мова як його ознака. Хіба, що незначним винятком та нагадуванням про колишню його першість залишиться мозарабський обряд, і то лише у бічній каплиці кафедрального собору в Толедо в Іспанії.

Так само обряд був показовою культурною ознакою згодом і на Півночі. Це він став основою ідейного протистояння цареві, а згодом й імператорові, руху у середовищі прихильників старого обряду, які самі себе називали оборонцями «старої віри», надаючи цьому вищості смислу, з огляду на ідейне, чи навіть ідеологічне протистояння. Тут, на Півночі – у Московському царстві, виявилася кїївська південна ініціатива, яка працювала на киево-грецьке обрядове єдиночиння. Але ж навіть і не передбачалося того, що через окремих провідників церковного реформеного чину, зокрема патріарха Никона, станеться розлам у московському культурному середовищі. Це він перед постом виклинав образи не фрязького письма, кидаючи їх у Успенському патріаршому кремлівському соборі «коземь». Як би не таке перетікання реформених справ, то може і кїївський зачин здійснювався по-іншому. А так наближена до царського терема боярина Феодосія Морозова, будучи розчарованою у такому проходженні обрядових змін – наближення до тогочасних грецьких обрядових взірців, при появі царських «посильних» показала, що хресне знамення покладе на себе «двоєперстно». Так, з піднятими до гори двома перстами, зображено її і на картині В. Сурикова, де саньми везуть її на заслання.

Обрядову реформу на Москві зачиняли кїївські книжники. За основу до звірвання та виправляння книг бралися грецькі зразки. І так чинився не лише кїївський вплив на московське культурне та церковне життя. Таким способом робилося і його поновне, після Максима Грека у XV ст., погречення.

У цих киево-московських взаєминах увиразнюється і ставлення до книги як культурного суб'єкта, а не наслідку культурницької діяльності – предмета у культурно-мовному розумінні цього поняття, що тривало як давня поява на Московській Півночі. Книга тут і надалі сприймалася як «живе тіло» духонесення, а не витвір друкарського станка, при роботі якого можуть ставатися недоречності – помилки. Книга тут і надалі вважалася особливим (уособленим) носієм правди і непомильності. Таке її особливе становище скріплювалося поколінням зв'язком. Своім батькам – як культурним предкам, від яких було успадковано книги, суціль довірялося. Це теж була виявна ознака місцевої традиції. Рукописна книга, за браком друкарських можливостей, вважалася вагомим авторитетом, а переписування книг, як і в давнину, важливою – душеспасительною справою. Книга «очолила» старообрядницький рух. У ньому книга завжди шанувалася. Поряд з переписувачами виникло окреме явище «начотчиків», що вільно орієнтувалися у текстах всіх дониконових – не попсованих книг та у старообрядницьких полемічних до «никониан» творах. Довкола «не попсованих» – неправлених творів постала окрема спільнота у російському культурному середовищі з гаслом правдивої «старої віри», де ідейним підґрунтям було за один «аз» (букву тобто) «живот положим».

У старообрядців-безпопівців з'являється поняття «общество», якому вони надають особливого змісту. Показовим є те, що схарактеризовуючи форми свого об'єднання, вони називають його не «община» як первинне утворення, але «общество» як протиставлене імперському соціуму об'єднання. Серед старообрядців-безпопівців – це спасовці, часовенні, «бегуни» та частина поморців, що не будучи зацікавленими та втягнутими в економічні «вимоги» через купецькі взаємини в імперський соціум, випрацювали таку позицію протиставності. Це було не лише «община» як окреме місцеве первинне об'єднанче утворення, а справді «общество», що ґрунтувалося на основі правди та ідейної вищості з погляду самого цього «общества». У поморців виникали навіть цілі диспути стосовно «допусти-мости» молитви за царя (за імператора).

І коли у світовій практиці «закон» XVIII ст. стосовно культурного становища спільноти – це вхожість тих чи інших представників окремої спільноти до вищого двору, переважно королівського. Тоді з'являлися королівські укази про те чи інше питання, яке виникало на потребу віровизнавчого та культурного становища спільноти. Адже, наявні збірки законів спрямовувалися переважно на економічні взаємини та економічні питання, що виникали у справах, які пов'язували села та міста.

Саме так, завдяки власним попереднім заслугам перед Коронаю, врегулював «правове» становище, по суті визнання Київської православної митрополії, що поновилося з ініціативи гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, митрополит Петро Могила.

Власне, з того часу починає практично виявлятися властивий для Києва та України досвід етнархату – представлення та відстоювання культурно-духовних потреб спільноти у суспільстві того державного утворення, до якого входили українці на той час – у Речі Посполитій. За аналогію взято досвід османської Порти в узв'язненні з іншими за віровизнанням, а отже і культурою народів, що входили до складу великої держави османів. Греків перед Портою представляв Царгородський (Константинопольський) патріарх. Він був їхнім представником та провідником – етнархом. Чи не з метою такого представництва було засновано і вірменський Константинопольський патріархат.

Київський митрополит стає єдиною авторитетним духовним і навіть суспільним провідником народу як окремого віровизнавчо-культурного утворення – спільноти. У Києві настільки звиклися до визначальної думки митрополитів, і самі митрополити в переважній більшості випадків виступали як носії такої особливої думки, що завжди прислухалися до митрополичого слова як визначального. Хоча, не завжди митрополича позиція отримувала гору. Але особливе становище митрополита видно навіть з позиції Сильвестра Косова, який не підтримав тодішнього гетьмана Богдана Хмельницького у його задумі поєднатися з Москвою.

І лише частково XVIII ст., але щонайбільше століття XIX робить остаточний крок до врегулювання саме за допомогою прийнятих у державі законів правового становища спільнотних утворень у окремих державах. Робилося це переважно в Австрійській імперії, згодом – конституційній монархії – Австро-Угорщині.

Начебто робила спробу врегулювати правове становище завдяки гаслові рівності всіх громадян гугенотської (кальвіністської) спільноти і французька революція. Але таку «рівність» з католицькою більшістю у Франції було «узаконено» революцією так, що і тих, і інших було забо-

ронено у вільному відправленні культу, навіть під страхом скарання на смерть.

І коли в світі, зокрема в Австрії, намагаються випрацювати правове поле для спільнотного існування в межах держави та врегульованих норм внутрішньо суспільних взаємин поміж спільнотами, що увіходили до складу держави. А тут, окрім панівної у цій державі більшості римо-католиків, були і протестанти – євангеліки-лютерани та кальвіністи, а також православні – серби та українці-буковинці, а ще греко-католики, переважно українці – галицькі та закарпатські. То в іншій імперії – на Сході – в Російській виникають лише заборони та вишуковуються явні й опосередковані форми, що мали привести до культурного «єдності» в державі.

Упродовж століть ідея імперії як «верховної влади», вдарованої з Висоти, залишалася ще при силі. І показово, що по-особливому виявляється її активізація у XVIII–XIX ст. у Росії та Німеччині цього часу з її кайзерівською ідеєю. Але прикрість виявлялася в тому, що разом з посиленням ідеї імперії приходять і практика колоніалізму. Ще більша прикрість була в тому, що стосувалася ця практика і самої Європи, в якій теж під маскуванням «єднання» ідеєю імперії запанувала практика «прихованого» колоніалізму стосовно самих європейців. Хоча серед українців ця нововпроваджувана ідея імперії як більшості, що підпадала під цей ідейний вплив, не мала свого сприйняття як остаточної форми наявного розуміння її як явища. Як українці-козаки спершу поєдналися з Північним державним правителем – царем, так вони і залишалися у річищі того свого первинного досвіду. Хоча це не без українців, переважно з духовних, снувалася до практичного вияву ідея імперії на Півночі. Але і росіяни «простіші» – народ – так майже і не сприйняли цього ново-явища, окрім, щоправда, людей «служивих» – чиновників (різничинства) та військових. Для народу влада та її носій так і залишалися царем та царством.

Показово, що і у Т. Шевченка, як особи по-столичному освіченої, ніде не промайне імператор як титул. А лише цар, а ще й цариця – як у поемі «Сон».

Шевченкове поетичне слово оминає і Київ. І це навіть, не зважаючи на те, що Київ стає тисячолітньою ідеєю-містом для українців. Київ названо князем Олегом «матір'ю городів руських». У Київ урочисто увіходить гетьман Богдан Хмельницький, та ще й зумисне давньою брамою київської Слави – Золотими воротами. Хоча, слід зауважити, що стосується це чиновницького Києва.

Шевченків погляд у поезії перелітає за всіма місцями козацького уславлення. Києва тут не помітно. Натомість, поетизовано і Лебедин, і гетьманський Чигирин, і близький до Коліївщини Мотрин монастир. Але – не Київ. Його зрідка представляє у поетичному виписі Шевченка Межигорський Спас. У Шевченка Україна – це козацький край, це степова Запорозька вольниця. Тут губиться Київ-ідея духовенства, що віддало цю ідею на Північ, та Київ чиновників і урядовців. Але це все стається вже з висоти досвіду, в тому ліку й Шевченкового, що склався вже на XIX ст.

Та дещо компенсатними стосовно Києва як міста виглядають Шевченкові малярські роботи. Лише в них з'являється Київ. І саме тими місцями, які увиразнюють і уповажнюють місто в його історичному переході. Та, знову ж таки, майже відсутні ціло-панорамні – ціло-охопні зображення міста. Київ ніби «виглядає» з-за примруженого погляду Сонця, що осяває його простір. Це і зображення Ви-

дубицького монастиря і Всіхсвятської брами Лаври. Ві роботи увійшли до малярської серії Шевченкових робіт, що оформили задум добірки «Живописна Україна».

Але Київ чи не єдине місто серед слов'ян, яке стало тисячолітньою ідеєю-містом у культурному та політичному досвіді. Хіба, що винятком будуть чехи зі «златолавою Прагою». Та на відміну від Києва з його Михайлівським Золотоверхим монастирем, на соборі якого були справжні позолочені бані, Прага не мала назовнього вияву у міських спорудах власної златолавої ідеї.

В Європі великої наявності таких випадків тисячолітньої спадковості за містом-ідеєю не спостерігається. Винятком, знову ж таки буде «вічне місто» Рим. Хоча і тут, в італійських землях, з'явилася з власною позицією Венеційська республіка святого апостола Марка, що розвивалася довкола власної ідеї-міста – Венеції, де спочивали вивезені з Александрії Єгипетської венеційськими купцями мощі апостола Марка. А саме місто як духовний осередок, порівняно з Римом, підсилювалося становищем патріархату, перейнятого від давнього патріаршого центру в Акви́леї. Та Лондон, який ще за римлян був центричним містом у Британії. Хоча, примасом Англії завжди був і є архієпископ Кентерберійський та має у цій країні духовний вплив також рівний йому за честю архієпископ Йоркський.

І це лише Реформація ставить перед європейцями потребу набуття спільного досвіду. Хоча і тут проблемне питання розв'язалося майже одразу завдяки втілюваній практиці, зокрема у Німеччині – «*cuius regio, eius religio*» – «чий панування, того й віровизнання».

А в Італії кожна земельне об'єднання гуртувалося довкола власного міста-ідеї. Рівнем вищого ґатунку була утворювана єдність, що ідейно велася Римською церквою, кріплена так само ідейним підґрунтям Рима як вічного міста.

Через те і в ідейно-мовному досвіді європейців закарбувався їхній історичний праксис переважно через місто-представлення ідейно-культурної суспільності. Тепер у більшості європейських мов член-учасник Держави – її громадянин – це спадкоємець міста. Так виражається громадянство і одинична громадянськість у англійців – *citizen* – від *city* – місто. У росіян державне громадянство у історичній значеннєвій глибині теж пов'язане з містом. Тут громадянин – це «громадянин». Що походить від давнішої не повноголосої у звучанні форми, що означає місто, – це «град». Ця форма, що озвучується у неповноголосі є «збереженою», запозиченою поновно до російської літературної та офіційної мови. Власне, і поняття «громадянин» теж належить до офіційно-літературних, а не похідних з народного середовища в російській мові.

Але на відміну від цих, попередньо згаданих, випадків з державно-офіційного лексичного добору на означення державно-суспільної належності особи, українці ґрунтуються у цій потребі винятково на власному досвіді. Провідною й об'єднавчою силою впродовж часу для українців була громада. І тому державне «членство» – належність до Держави серед українців виражається через українське традиційне поняття, що походить від слова громада. Це громадянство. Покажемо є й те, що в культурно-історичному досвіді українців громада – однаково впливове та сильне утворення як у місті, так і на селі. Через те в історичному прямуванні українців громада виступає основою та стрижнем творення й функціонування спільноти. І лише окремі південні європейці, зокрема іспанці, є суголосними з українцями при означенні громадянства. У них це

поняття теж ґрунтується на значеннєвій основі громади – *comunidad*.

Але європейський досвід єдиного так і залишається місто-центричним. Тому в європейців визначальною залишається породжена містом громада – *communia*. Культурно-історична потреба більшості європейських держав так і залишилася на рівні міста-громади. Як вже згадувалося, в окремих випадках виникала потреба застосування спільного як форма представлення та обстоювання окремого віровизнавчо-культурного свого. Але вона майже не мала власного подальшого втілення через ледь не одразу зняте «проблемне питання» такого постановня. У цьому розумінні згадується досвід Німеччини після виникнення протестантського руху. Така потреба з'явилася у Іспанії після реконкісти. Але діяльність католицьких королів і, зокрема, королеви Ізабелли, у якій було поставлено перед місцевими моарисками – мусульманами та юдеями питання вибору – чи навернення на християнство, а як ні, то вимогу вибути поза межі католицької держави, згладили це проблемне вістря. Так само і в досвіді королівської Британії як конституційної монархії спільнотне цілком виражається через досвід та поняття громади. У складі британського парламенту частини об'єднаного королівства представляє саме Палата громад – *House of commons* (в основі *commons* теж громада – *community*).

Через те в європейському досвіді спільнотами почали називати інші форми автономізму. Це професійні – цехові утворення в місті. Вони так само мали і власні місцинні особливості у межах самого міста – проживання в окремих кварталах чи на окремих вулицях. Вирізнялися вони і власним культурним набутком – особливі свята власних професійних святих-покровителів, власні емблематичні знаки та певні елементи вбрання.

Спільнотами у європейців називалися і чернечі згромадження – чини (ордени), що теж були виразно пов'язаними з міською – комунальною культурою. Вони ж мали і автономістські організаційні та юридичні форми в межах Римської церкви. А часом і окремі обрядові чини, представлені у деяких монастирських Бrevіаріях, що допускалися Римом, як-от – для бенедиктинців.

Чернечі чини як окремі спільноти серед українців називають і у визначеннях греко-католицької церкви. Цей досвід називання чернечих чинів саме спільнотами перенесено з європейського досвіду такої форми їх означення. І саме цей називальний досвід тривалий час зберігав в українській мові поняття спільноти та спільнотного як явища «окремого».

У XIX ст. у бурхливому рухові визволення та державного незалежнення багатьох європейських народів спільнота починає поступатися силою власного впливу перед державою. Та тоді, власне, почала зникати гостра потреба охоронництва власного культурного досвіду як явища «свого» – особливого та окремого. У деяких народів у XIX ст., а в українців у XX ст. – час їхнього незалежнення – спільнота делегує (передає) свої практичні форми та завдання державі. Але в українському досвіді спільнота завжди залишається «живо функціональним утвором», а отже, постійним явищем контрольного типу навіть і стосовно самої держави. Спільнота, з огляду на свій історичний досвід, залишається виразником власне українських інтересів. Адже, історичний досвід навчив українців бути завжди на сторожі – напоготові до обстоювання власних інтересів. Провідне гасло і рушійна сила українського спільнотного підґрунтя і в культурі, а так само і в державі –

це виразно вхоплене Т. Шевченком – «У своїй хаті – своя правда». Така пильність зберігається навіть тоді, коли своя хата стоїть вже на землі держави Україна.

Отже, виходячи з українського культурно-історичного досвіду витворення спільноти та застосування спільнотного, спільнота має таке визначення – це ідейний спосіб та втілена форма об'єднання громад(и) у просторі, що

виразнюється віровизнавчо-культурними чинниками та єдиним підґрунтям побутування.

1. Астрология и мифология. – Воронеж: НПО «МОДЭК», 1994. – 761 с.
2. Русская литература XI – XVIII вв. – М.: «Художественная литература», 1988. – 493 с.
3. Сосенко К. Культурно-історична постать Різдва і Щедрого вечора / К. Сосенко. – К.: СІНТО, 1994. – 343 с.

Олена Чебанюк

Український народний календар як культурний текст

Український народний календар аналізується як складова традиційної культури і як своєрідний фольклорний текст, що в діахронії пов'язаний із різноманітними світоглядними й структурними моделями. Народний календар розглядається як своєрідний авантекст і меганаратив, а також як гіпертекст – новий вид тексту, організований в нелінійній послідовності, що складається із ієрархічно впорядкованих текстових одиниць із системою перехресних посилань.

The Ukrainian folk calendar is analyzed as a part of traditional culture and a type of folklore text, which diachronically connected with the different world-outlook and structural models. The folk calendar is interpreted as a specific avanttext and meganarrative as well as hypertext, the new kind of text organized in non-linear succession, which consisted from the hierarchy of the single texts containing a system of cross-references.

Український традиційний календар, який членує, регламентує й упорядковує відлік часу є складним синтетичним утворенням: гетерогенним, багаторівневим і поліфункціональним. Він складається з громадського календаря, церковного календаря і власне календаря народних звичаїв, обрядів, ритуалів. Останній – давніший за походженням, але прив'язаний до двох перших як до своєрідної сітки координат. Церковний календар впроваджувався в часи Київської Русі разом із прийняттям християнства й істотно вплинув на структуру місцевого прадавнього календаря. Поступово він змінював семантику тих язичницьких звичаїв, які вистояли під клерикальним натиском. Водночас і деякі церковні свята зазнали впливу народної екзегетики й пересемантизації. Можемо констатувати, що структуру українського народного календаря визначають історично зумовлені різні світоглядні моделі (християнська та язичницька), сезонні святкові й буденні звичаї та обряди різних ґендерно-вікових страт і соціальних груп.

Цілісну структуру народного календаря складає послідовне співвіднесення його ієрархічних одиниць (рік: місяць: тиждень: день: година: мить). Одномоментно в народному календарі існує й інше групування одиниць часу: за сезонами, за циклами (природними, місячними, святковими). Його циклічний характер зумовлений постійно повторюваними явищами природи. Поділ року на 365 (366) днів, 4 сезони й 12 місяців привнесений до народного календаря православними святцями, які є своєрідною сіткою координат і суттєвим фактором сакралізації річного циклу свят.

У народному календарі як синтетичному утворенні можна вичленити набір окремих моделей. Наприклад, модель, пов'язана з християнськими святцями. В середині цієї моделі виділяються інші календарні моделі: свят – буднів, постів – м'ясоїдів, весіль, поминань тощо. Інша модель, зумовлена природними циклами, породжує відповідні вегетативні, солярні, лунарні моделі. Модель, пов'язана з господарською діяльністю людини, в свою чергу, поділяється залежно від характеру й виду роботи на календар землеробський, тваринницький, ткацький, бджолярський, мисливський та ін. Розмежування подібних моделей є хоч і правомірним, але умовним актом: у живому побутуванні календар як цілісність і кожна його одиниця окремо існують як синкретична, неподільна єдність усіх можливих моделей.

За ґендерно-віковим принципом можна виділити окрему модель дитячого календаря, молодіжного, жіночого, чоловічого тощо. Наприклад, структуру молодіжного календаря утворюють загальнонародні свята, в яких молодь бере участь (напр. колядування, вертеп на Різдво; обливання понеділок під час Великодних святкувань тощо), а також власне молодіжні календарні обряди, звичаї, ігри, розваги, пісні, ритуальні діалоги, молитви, замовляння, ворожіння тощо (напр. андріївські, купальські).

Традиційний календар в цілому є певною умовністю, інваріантом, який «у чистому вигляді» не існує в живому побутуванні ані в просторі, ані в часі. Він функціонує винятково в діалектних формах, незліченних варіантах, однотипних за жанром і стилем фольклорних творів. Сукупність усіх діалектних форм з усіх українських територій і складають український традиційний календар, який існує як певний авантекст із структурним незмінним ядром і постійними змінами на периферії.

У змістовому плані календарна українська традиція – це струнка система, що базується на семантичній єдності всіх її компонентів, які визначаються загальним комплексом традиційних уявлень про всесвіт і людину, час і простір. Фундаментальними є положення про антропоцентричну картину світу, на якій базується традиційний календар українців; про взаємозв'язок світу живих і світу мертвих як умови космічної рівноваги та життєздатності людини; про ізоморфізм макро- й мікрокосма, світу природи й світу людини.

Основною одиницею виміру календарного часу є *день*, пов'язаний із обертанням сонця навколо землі. Згідно із християнськими святцями, кожен день має свого патрона або відповідає подіям сакральної історії. Дні поділяються на *свята й будні*. Кожен день тижня має свої якісні характеристики (*понеділок – важкий день, середа й п'ятниця – жіночі дні, неділя – день обов'язкового відпочинку*), співвіднесений із іншими календарними днями (наприклад, *«Якщо на Стрітення півень нап'ється, то на Юрія віл напасеться»*, *«Якщо на Покрову день теплий, то зима буде тепла»*). Доба поділяється на профанну й сакральну частину, де власне день (світла частина доби) відводиться для побутових клопотів й роботи, темна – наділяється магічною здатністю зміщувати просторові координати й виходити у віртуальний світ потойбіччя.