

П. С. Сохань (відп. ред.) та ін. – К.: Наукова думка, 1991. – 222 с. 14. Панфьорова М. А. Південно-Східна Україна наприкінці XVIII ст. – в першій половині XIX ст. / Панфьорова М. А. – Донецьк: Юго-восток, 2004. – 185 с. 15. Постников А. В. Методы изучения и использования старых географических карт / А. В. Постников // Взаимодействие общества и природы в процессе общественной эволюции. – М.: Типография Министерства культуры СССР, 1981. – С. 49–69. 16. Российский государственный архив древних актов, г. Москва (РГАДА). – Ф. 192, оп. 1, д. 3. 17. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6311. 18. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6319. 19. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6327. 20. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6339. 21. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6340. 22. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6341. 23. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6346. 24. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6351. 25. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6357. 26. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1,

д. 6371. 27. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6372. 28. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6390. 29. РГАДА. – Ф. 1356, оп. 1, д. 6395. 30. Слюсарский А. Г. Социально-экономическое развитие Слобожанщины XVII–XVIII вв. / Слюсарский А. Г. – Харьков: Харьковское книжное изд-во, 1964. – 460 с. 31. Сумгин М. И. Дорожная климатология / М. И. Сумгин. С. Л. Бастамов. – М.; Л.: Б. и., 1935. – 148 с. 32. Partiedel'Ukraine 1724–1729: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55003172w/f1.zoom.r=Cartes%20manuscrites%20de%20la%20collection%20Joseph%20Nicolas%20Delisle.langEN>. 33. Poroguisdu Dneprau-dessusde Kamenosaton 1724–1729: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55003129z/f1.zoom.r=Cartes%20manuscrites%20de%20la%20collection%20Joseph%20Nicolas%20Delisle>.

УДК 140.8 А.Радивилівський

Володимир Співак

«Вольность» як морально-філософська та політико-правова категорія у повчаннях Антонія Радивилівського

У статті досліджується тлумачення категорії «вольность» у проповідницькій спадщині Антонія Радивилівського. Робиться висновок про те, що дана категорія тлумачиться проповідником у двох аспектах: морально-антропологічному – як особиста природна свобода дарована Богом; як соціально-правова цінність, що здобувається та обороняється власними зусиллями. Обидва аспекти створюють образ вольності як найвищого блага, що має божественне походження й християнської чесноти та має оборонятися всіма засобами.

Ключові слова: українська філософія, морально-етична думка, українське проповідництво, українське бароко, вольность.

The interpretation of the category «liberty» in the preach heritage of Anthony Radvylivskyi is done. The author comes to conclusion that this category was interpreted by the preacher in two ways: in moral-anthropological as natural personal freedom granted by God and as a social and legal value, purchased and defending their own efforts. Both aspects make category «liberty» as the highest good of divine origin and Christian virtues that should be defend by all means.

Keywords: Ukrainian Philosophy, Moral-Ethic Idea, Ukrainian Sermon, The Ukrainian Baroque, Liberty.

Людина неухильно змушена вибудувати стосунки з «Іншим» у межах бінарних опозицій: «Я – Ти», «Ми – Вони» тощо. У цих стосунках стихійно чи свідомо встановлюються певні «правила гри», роль яких відіграють норми суспільної моралі та права, санкціоновані звичаєм (чи звичкою), та державою. До того ж, ці правила часто «освячуються» традицією чи (та) релігійними приписами, а також інтелектуальним обґрунтуванням у вигляді філософсько-правових і морально-етичних вчень, що представляють собою вагому складову «офіційного», «горішнього» рівня суспільної моралі. Цей генетичний зв'язок моралі, права, традиції, релігії та філософії і дотепер залишається актуальним.

У переламні періоди історії, коли традиційні соціальні порядки та норми поведінки під впливом нових ідей чи реалій існування зазнавали змін, поставала природна необхідність раціонального переосмислення цих «правил життя», що здійснювалось, принагідно, разом з іншими видами інтелектуальної діяльності чи в рамках певних «програм». Програм не обов'язково свідомих, оскільки часто такі «програми», нібито створювані «близьким» колом мислителів певної «школи», фіксувалися лише у працях майбутніх дослідників, як, наприклад, концепт Середньовіччя, «програми» Відродження, Просвітництва чи Могиллянських реформ, які були осмислені лише згодом та стали, здебільшого, інтелектуальними побудовами самих дослідників творчості інтелектуалів минулого. Самі ж «творці» та послідовники цих «програм» навряд чи усвідомлювали «парадигматичність» чи «програмність» власної творчості на рівні, більшому за ідентифікацію з певною традицією, визнання своїх вчителів (реальних і уявних) та близькості до кола однодумців, а

також – протиставлення себе опонентам при вирішенні тих чи інших нагальних проблем.

У процесі такої «переоцінки цінностей» відбувається реанімація раніше існуючих норм та ідеалів, надання їм нового звучання, пристосування до нагальних умов життя або (та) осмислення явищ чи правил поведінки, що нещодавно утвердилися в суспільстві. У цьому руслі йде вироблення й обґрунтування відповідного кодексу настанов, які б узгоджувалися, як з реальним станом речей, так і з «офіційними» уявленнями про належне (благо). Під останніми ми розуміємо загальноприйняті в богослов'ї, філософії, освітньому просторі та в суспільній свідомості морально-етичні цінності. Вони є більш стійкими та інертнішими, ніж «неписані правила» життя, що спираються на безпосередній досвід та «здоровий» глузд. Але, незважаючи на те, що «буденні правила» часто йдуть у розріз із нормами, що офіційно сповідуються суспільством, саме «життєвській мудрості», а не високим ідеалам нерідко надається перевага при виробленні стратегії поведінки в повсякденному житті.

Тож, у чергову «епоху змін» інтелектуальні пошуки в морально-етичній галузі, як правило, диктувалися намаганням віднайти «золоту середину» та зменшити (якщо не подолати) розрив між «буденними правилами життя» та уявленнями про належний порядок у суспільстві. При цьому сакралізувалося, але ставало «необов'язковим» (без прямого наголошення на цьому) все, що є бажаним з моральної точки зору, але «нездійсненним» у реаліях життя (недоступним для досягнення загалом). Ці положення ставали вищим ідеалом, своєрідною недосяжною «досконалістю», властивою небагатьом праведникам, котрі служать моральним орієнтиром та прикладом, але рівня яких не обов'язково

досягати, якщо не плануєш розірвати зв'язок зі «світом» та цілковито присвятити себе вдосконаленню (достатньо лише визнавати їх авторитет, свою недосконалість та не заперечувати «прагнення» до вищого). За таким механізмом оформлювався, наприклад, концепт «святості».

З буденних же стратегій поведінки інтелектуально заперечувалось лише те, що прямо суперечило моральним ідеалам і ніяк не могло з ними узгодитися, хоч і мало місце в суспільстві. Всі інші явища приймалися та оцінювалися з позиції можливості надання їм характеру «допустимого зла», можливої «поступки людській слабкості», або, навіть, «чесноти», призначеної для «звичайних» людей, яка, проте, могла стати вадою, залежно від обставин. У цьому випадку явищам, «бажаним в життєвому аспекті», надається позитивне моральне значення, але – за умови дотримання низки вимог, що узгоджуються з вищими ідеалами, і навпаки, при порушенні цих вимог такі явища набувають негативного характеру. За цією логікою народилися всім знайомі концепти «чесного багатства» чи «кар'єри чистими руками». У разі успішного поєднання таких протилежностей створювалася теоретична морально-етична парадигма (як, наприклад, буржуазна «ділова» етика), що за допомогою різних засобів (мистецьких, повчальних, освітніх) закидалася в суспільну свідомість і згодом могла стати «новою-старою» «офіційною» мораллю, що, знову ж таки, освячувалася традицією як підсумок «розгортання» одвічних істин.

Подібною точкою біфуркації для української морально-філософської думки стало XVII століття – час бурхливих змін в усіх сферах життя. У духовному поступі ця епоха була позначена становленням і розвитком культури бароко, яка набула яскравих національних ознак, асимілювавши та творчо поєднавши в собі західні зразки з вітчизняною духовною традицією і смаками (в науковій літературі XVII–XVIII століття дослідники одноголосно називають епохою «українського» або «козацького» бароко). Великі перетворення в духовній культурі відбувалися під впливом т. зв. «могилянських реформ», які були покликані оновити Православну Церкву за взірцем Контрреформації, а, натомість, оновили всю українську високу культуру і через неї вплинули й на культуру «масову» та суспільну свідомість. Останнє стало можливим через те, що серед цілей «могилянського кола» було не тільки зміцнення позицій Церкви в суспільстві, але і вплив на свідомість церковної пастви, її дисциплінування та «рехристиянізація» (повернення до побожності), у тому числі й через засоби мистецтва, освіти та моральні повчання.

Зміни в духовній культурі та, зокрема, в морально-аксіологічній системі тієї епохи носили характер полілогічної взаємодії різних традицій – західних та східних. Західна парадигма далася взнаки певною раціоналізацією моральних настанов, намаганням пов'язати позачасовий ідеал «доброго християнина» з «реаліями життя», новими ідеями (природного права, ідей громадянського гуманізму тощо) та наповненням повчань такими доказами і поясненнями на користь дотримання тих чи інших настанов, які обґрунтовуються не тільки Святим Письмом, але і «здоровим» глуздом та теоретичними філософськими узагальненнями. Східна традиція проявила себе у прагненні оберігати та відновити «давнє благочестя», апелюванні до історії та власної релігійної ідентичності. Таке (інколи несвідоме [1; 7]) намагання поєднати різні, інколи навіть суперечливі ідеї в єдине ціле, дозволяє, за висловом Джованні Броджі-Беркофф, охарактеризувати українську барокову культуру як поліморфичну [10].

Окреслені тенденції, проявляючись на публічному чи особистісно-рефлексивному рівнях (залежно від ситуації, мети повчання, аудиторії тощо) носять виразний соціально-політичний характер – проповідуючи «зовнішній» шлях активного життя «громадянина християнського суспільства» чи «внутрішній» шлях ченця-аскета, що втікає від світу та його спокус. Але який шлях би не пропонував мислитель своїй аудиторії, він свідомо чи несвідомо виявляє певну «політико-правову» заангажованість, оперуючи не тільки моральними категоріями з арсеналу «християнського благочестя», але і правовими та політичними поняттями, яким надається морально-повчальне звучання, чи то в якості цінностей, чи то – раціональних доказів на користь моральної позиції Церкви (або самого автора).

Згадані духовні трансформації відбулися під акомпанемент бурхливих військово-політичних подій та соціальних зрушень, які тривали в Україні в сер. – 2 пол. XVII ст. і породили українську державність з козацько-старшинською елітою на чолі, яка в нових реаліях намагалася приміряти собі шати традиційної «солі землі» – шляхти, з відповідним набором чеснот, стратегій поведінки та арсеналом ідей, покликаним виправдати її становище. Тож козацтво, що здавна вважало себе «рицарським» станом, досить швидко перебрало на себе й відповідну систему цінностей, зауважуючи, що воює за «віру та давні вольності» [9, с. 280].

Про це ж писав ще Касіян Сакович у вірші «На жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного, гетьмана войска його королівської милости Запорозького», в якому рицарський статус запорозького козацтва обґрунтовувався тим, що воно здобуває «вольность» своєю мужністю у війнах на службі вітчизні і королю:

«Вірность подданих против пану то справует,
 Же їм, що найбільшого ест в людех, дарует.
 Наибольшую реч межі всіми сужу вольность,
 Которой в стосуванню уступует годность.
 Того мі посвідчити можуть всі створення,
 Которії з натури прагнуть свобоженя.
 Золотая вольность – так її називають.
 Доступити її всі пильне ся старають.
 Леч она не каждому может бити дана,
 Только тим, що боронять ойчизни і пана.
 Мензством її рицери в войнах доступують,
 Не грошми, але кровью ся її докупують.
 Войсько Запорозькое вольности набило
 Тим, же вірне ойчизні і кролюм служило» [6].

Після зміни в процесі козацької революції шляхти старшиною остання досить швидко перебрала й шляхетські привілеї та уявлення про свій статус. Як зауважує Н. Яковенко, «коли хвиля перемін спала, виявилось, що змінилися тільки імена й титули людей, які заступили місце колишньої шляхти» [9, с. 404]. Так, старшина вже за Мазепи прямо називає себе «шляхтою», використовує польські герби й апелює до традиційних Річпосполитських прав і вольностей [9, с. 405]. Для обґрунтування цих прав використовувалася також «хозарська» (козарська) легенда походження козацтва [9, с. 179], відображена в козацьких літописах (Габ'янки, Величка) та преамбулі «Конституції» Пилипа Орлика [9, с. 438–440], подібна до польсько-шляхетської «сарматської» легенди, що розділяла шляхту (у хозарському варіанті – козацьку старшину) й решту народу «прірвою інакшої крові» [9, с. 119].

Будучи русинами-українцями за кров'ю та духом, козаки разом з церковними інтелектуалами, які, природно, підігрували їхнім амбіціям, продовжували оперували поняттями політико-правового життя Речі Посполитої, залишаючись у

своїй політичній свідомості в межах світу «золотої вольності», яка дісталася їм у «спадщину» від старої «політичної вітчизни» [8, с. 393–394].

У даній розвідці ми плануємо розглянути репліки ідеї «вольності», що використовувались в друкованих та рукописних повчаннях видатного українського проповідника-практика і церковного інтелектуала Антонія Радивилівського, з метою висвітлення особливостей використання та тлумачення проповідником цієї суспільно-правової категорії при вирішенні питань морально-етичної проблематики. Таке дослідження може доповнити наші уявлення про арсенал ідей та особливості їх використання українськими мислителями, при розбудові морально-етичної парадигми в епоху бароко.

«Золота вольність» (лат. Aurea Libertas), як декларація гарантованих законом свободи особи та рівності «громадян», становила, поруч із благом вітчизни та активною громадянською позицією стрижень системи суспільно-політичних цінностей шляхти Речі Посполитої [9, с. 120]. Про важливість вольності як головного блага для людини, регулярно писали тогочасні автори. Наприклад, яскраво описує вигоди «вольності» Станіслав Оріховський-Роксолан: «Дивіться на гордого вольністю і святою свободою на світі поляка: знамениті шати носить поляк, тобто має однакові зі своїм королем вольності. До того ж носить поляк чудовий золотий перстень, тобто шляхетство, завдяки якому найвищий є рівним у Польщі нижчому. Має спільного вола з королем, паном своїм, тобто посполите право, яке так йому, як і королеві його, служить у Польщі, немов віл. Як такий, поляк, завжди веселий у своєму королівстві, співає, танцює вільно, не маючи в собі жодного невільного обов'язку; не будучи зобов'язаним королеві, панові своєму зверхньому, нічого іншого, як тільки таке: титул при позові, два гроша з лану і посполиту війну... як неволя думку в людині тлумить, нищить, гасить (що теж і на обличчі людському відобразиться мусить), так і вольність у людині думку множить, серце підносить, обличчя веселим, око сміливим, погляд і ходу жвавою в ній робить» [2].

Так само й Антоній Радивилівський, посилаючись на Еразма Роттердамського, трактує «вольність» як найвище благо з проміж всіх «дочасних» (земних) «добр», яке необхідно оберігати всіма засобами – «Межи всіма добрами дочасними в которых колвек ся чоловік кохаєть [яко то можеться кохати вь високой породі, вь щастю, вь богатстві, вь славі, вь силі, вь пієнності тіла, вь пріятетехъ] немашъ ліпшаго й зацнійшаго добра надъ Волность... Надъ всі людськіє дочасные добра, найліпшимъ добромъ быти розумію Волность... Заправды надъ всі річи зацнійшую // розумію, быти собі Волнымъ. Уважили они добре тоє, же нехай кто будетъ високой породы, нехай кто будетъ щасливимъ, нехай кто будетъ богатымъ й славнымъ вь семъ мірі, если не есть волнымъ, що ему в тыхъ добрахъ за утіха? Поневажь рекль єдинъ з мудрыхъ: Нічого не єсть щасливого й милого в семъ світі, если немашъ Волности, Безъ Волности бо вимъ нічого не єсть доброго, й для того гды раз пытано Діюєса любомудрца: що бы было чоловіку в животі семъ найліпшое? Отповіділь: Волность; тую албо вимъ кто раз утратиль, нелатво позыщеть» [3, арк. 479 зв.–480]. Далі проповідник наводить приклад про життя філософа Діогена який цінував «свою убогую Волность» над всі інші блага та ставив її вище над «щастє» й «честь обов'язану чужею службою», які мав Аристотель служачи вчителем юного Олександра Македонського.

Антоній Радивилівський трактує «вольність» як дар даний людям Богом, який «абысмо ку німу уставичне любовію палали, дароваль нам волность» [5, с. 94]. Для того щоб люди спокійно користувалися «вольністю», Господь звитяжив диявола – «Которой Волности жебы заживали спокійне, неприятеля нашего знесль» [5, с. 94]. Господь завжди є заступником «Християнської Вольності», а святі – послами Божими, що свідчать про цю вольність [5, с. 68].

Джерелом соціальної «вольності», є як шляхетний привілей даний від народження «Шляхетного уроженя волность» [5, с. 356], так і привілеї володаря у вигляді милості в розрахунку на вірність «Монархове й Гетманове сего світа... одержавши якіи повіты й Господарства, любь презъ мечъ, любь презъ доброволноея поддане. а промышляючи о ихъ пожиткахъ й цілости, сами своєю особою оные навіжають, права якъ и на чомъ мають жити становять, й абы къ себї любовь подданныхъ своихъ потягнули Волность имъ даруютъ» [5, с. 93].

Іншим джерелом «вольності», яку проповідник і тут називає, найвищим земним благом для людини, є військові заслуги або «право меча»: «Мечемъ Войнове добіяются волностей... что бы праві могло чоловіку на землі быти найліпшаго?... Нічого немашъ ліпшаго надъ Волность» [5, с. 469]. Дана ідея цілком вписується у суспільно-правові уявлення Речі Посполитої, в яких вольність визнавалася привілеєм «людей війни», які здобувають її за заслуги перед Вітчизною та мають право вимагати та оберігати свій привілей мечем.

З наведених міркувань можна зрозуміти, що Радивилівський тлумачить «вольність» у кількох аспектах: як політико-правову категорію, що позначає громадянські свободи та права (в дусі суспільно-політичних уявлень Речі Посполитої), і як морально-філософське поняття, що використовується на означення особистої свободи (можливості вільно робити свій життєвий вибір), що виразно перекликається з антропологічними уявленнями про людину як про істоту, наділену від Бога «свободою волі» («Християнська вольність»), а отже вільною за своєю природою. При чому, у дусі тогочасних уявлень про співвідношення земного й трансцендентного світів, соціальне тлумачення «вольності» вважається земною проекцією божественної свободи: у першому аспекті «вольність» надається і забезпечується володарем (що є образом Бога на землі) та обороняється воїнами, у другому надається Богом і охороняється його заступництвом та самими людьми, які не дають заволодіти своєю свободою «земним» речам (прагненням честі й багатства) та страхам: «уважмо кто отимуєть у чоловіка тоє найліпшое добро дочасное Волность, если не хтивость вывышєня себе надъ иншихъ... нічого такъ Волности силы не зноситъ, яко світовихъ річій хтивость» [3, арк. 480], «Кто бы былъ волнымъ? Мудрый, собой владнучій, которого ані убозство, ані смерть, ані вязєне застрашити не можеть» [5, с. 177].

Отже, джерелом цього блага, яке стає частиною природи людини, у всіх аспектах є союз з вищою владою – Богом чи земним володарем. Воно забезпечується Божим заступництвом чи привілеєм сюзерена та (у соціально-політичному аспекті) власними силами через оборону своїх прав воїнами, які б «отчизны и волности своей боронили» [4, с. 1503]. У тлумаченні Радивилівським обох аспектів цього блага присутній виразний політично-правовий акцент на здобутті та обороні вольності силою (Божою чи власною). У даному твердженні Антонія Радивилівського, ймовірно, відобразився популярний серед шляхти та перейнятий козацькою

старшиною спосіб легітимізації свого суспільного положення через посилання на «право шаблі» (відоме мазепинське – «же презь шаблю маємь право»).

Таким чином «вольність» у творчості Антонія Радивилівського є ключовою для позначення людської гідності категорією, якою вимірювалися, як норми християнської моралі, так і громадянська свідомість особи, котра є членом «християнського суспільства».

1. Довга Л. Штрихи до портрету ректорів Києво-Могилянського колегіуму: Лазаря Барановича та Інокентія Гізеля / Лариса Довга // 350-ієcie Unii Hadziackiej (1658–2008) / Pod red. Teresy Chynczewskiej-Hennel, Piotra Krollia i Mirosława Nagielskiego. – Warszawa, 2008. – S. 341–358. 2. Оріховський-Роксолан С. Квінкункс, тобто вірець устрою Польської держави, виставлений ніби на шахівниці Станіславом Оріховським Окшицем з Перемишлянського краю і надісланий коронним послом у Варшаві як різдвяний подарунок під Новий рік літа Господнього 1564 [Електронний ресурс] / Станіслав Оріховський-Роксолан. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/human/hum12_1.htm. 3. Радивилівський А. Венец Христов, з проповедей неделных, аки з цветов рожаных, на украшение православно-кафолической святой восточной церкви, сплетеный,

или казания недельные... / Антоній Радивилівський. – К.: Тип. Києво-Печерської лаври, 1688. – [20], 543 л. 4. Радивилівський А. Венец Христов... [Рукопис] / Антоній Радивилівський. – ІР ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м., П. 560, т. 2. 5. Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці / Антоній Радивилівський. – К.: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1676. – 1170 с. 6. Сакович К. Вірші на жалосний погребзацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного, гетьмана войська його королівської милості Запорозького [Електронний ресурс] / Касіян Сакович. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/human/hum29.htm>. 7. Слівак В. В. «Ісїазм» та «активне служіння» – дві ідентичності Антонія Радивилівського / В. В. Слівак // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Культурологія». – Вип. 15. – Острог, 2014. – С. 177–185. 8. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVIII ст. / Н. Яковенко. – К.: Laurus, 2012. – 472 с. 9. Яковенко Н. М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Наталя Миколаївна Яковенко. – К.: Критика, 2006. – 584 с. 10. Brogi V. G. Rus, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Ksiestwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowowschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym / G. Brogi Bercoff // Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti / Ed. Alberto Alberti et al. – Pisa. – 2003. – P. 325–387.

УДК [316.344.42(=161.2)(655.06)]:325.81(163.41)(439.5)

Шандор Фйольдварі

Впливи української еліти на національне відродження сербів: книжкові видання українських братств у культурі слов'янських народів Габсбурзької імперії

Українська еліта у XVII та XVIII століттях відіграла значну роль у формуванні еліти інших слов'янських народів. У цьому викладі йдеться про сербсько-українські стосунки. Сербі імпортували багато богослужбових книг від українських друкарень, які були виданнями світських товариств, що називалися братствами (лат. *Confraternitati*). Поряд із богослужбовими книгами було багато видань світського характеру. Як довів акад. Я. Ісаєвич, передмови та післямови, а також гравюри з цих книг зазнавали впливу польського бароко. Сербі, що проживали на Балканах, унаслідок домінування грецької еліти не мали можливості користуватися ані церковнослов'янською мовою під час церковної служби, ні кириличними літерами, навіть у монастирях. Натомість у Габсбурзькій імперії серби вільно купували кириличні книги, у переважній більшості з українських друкарень Східного краю Речі Посполитої, і лише незначною мірою – з «Печатного двору» в Москві. Впливи Царської Росії на сербів посиллися тільки після поділів Польщі наприкінці 18 століття.

Ключові слова: Православні братства, книгодрукування, еліта, Угорське королівство, Габсбурзька імперія, сербсько-українські стосунки.

We can speak about the evolving of the Ukrainian elite and its special activities also international contacts in the 17th cent. According to great findings of passed academician Y. Isaevich, the brotherhoods (*Confraternities*) were enlightened civil organizations and their activity in the field of the book-printing (not only, but we must be limited on it due to the frameworks of the paper) – it was the evolving the national Ukrainian culture representing by national elite. This enlightened elite provided the national awakening of the others as of the Serbs, too. Living in the Hungarian Kingdom, the Serbs could use their Slavic language in local administration and Church Slavonic in the liturgy which was denied on the Balkans. Neither the Turkish rulers nor the Greek Church elite permitted any way of neither the Serbian national service nor the keeping their Slavic national heritage. Moving to Hungary, Serbs had chances to contact the East Slavic cultural centers and these were Ukrainian but not Russian. The Tsarist Empire interfered into the things of Balkan peoples since the last quarter of the 18th cent., after the dividing of Poland. Before this the Serbian-Ukrainian contacts were strong, which was reflected by the book-import. Thus the findings of the author on the recent book-collections held in Hungary contribute new data to the international role of the Ukrainian elite even in the time it was burn.

Keywords: Orthodox Brotherhoods, Printing, Elite, Hungarian Kingdom, Habsburg Empire, Serbian-Ukrainian Relations.

Завданням нашого дослідження є визначити, у якому обсязі книги з українських друкарень завозилися до тогочасного Угорського Королівства (що було частиною тодішньої Габсбурзької імперії), і чому й православні серби теж купували свої богослужбові книги з друкарень (Західної) України, а також, які впливи ці книги могли здійснювати на духовну культуру сербів, і яку роль відігравало в цьому процесі посередництво уряду.

У 18 столітті ми вже говоримо про існування національної української культури. Це доводив Ігор Шевченко в статті «Формування національної самосвідомості перед 1700 роком», що була надрукована у його збірнику праць (до 1996 р. він окремо цю статтю не публікував), а до 2001 р. була доступною тільки її англійська версія [82, с. 187–196]. У минулому десятилітті ця праця була перекладена українською мовою, але до того україністика і на Заході, і у самій Україні звертали

мало уваги на цю тему й не вдавалися до полеміки про поняття історії України [43, с. 199–208]. І. Шевченко пише, що вже у XVIII ст. існувала певна канцелярсько-літературна мова, бо документи, які посилалися від «малоросійських» земель до Москви, повинні були там перекладатися.

Цитуємо автора: «Та яку б термінологію ми не прийняли, можна з певністю говорити про існування – на кінець періоду, охопленого нашими нарисами, – особливої української самосвідомості. Мало того, між другою чвертю та кінцем XVII ст. не тільки освічені мешканці України, але й їхні сучасники-чужинці, відчували, що на українських землях, як би вони не називалися – *Русь, Україна* чи *Малоросія* – живуть люди виразно відмінні від поляків, литовців чи москвичів. З одного боку, існували об'єктивні, тобто видимі ззовні, відмінності між українцями та їхніми сусідами, а з іншого боку – існувала уява самих мешканців України про себе як