

- б) контакти сусідського типу – самоізоляція, від(роз)межування (старообрядці всередині інших етнічних спільнот; англоавстралійці – аборигени) – сегрегація
  - в) міксація культури, метисизація, (креолізація в Латинській Америці, Слобідська Україна);
  - г) міжетнічна уніфікація (вироблення нового - надетнічного, метаєтнічного, національного типу культури)
- 2) Міжетнічний функціональний конфлікт і його наслідки:
- етнічна експансія одного з учасників конфлікту (заборони, юридичні обмеження, репресії, культурна експансія тощо);
  - асиміляція;
  - витіснення з етнічних земель (вар.: депортація = насильницька сепарація);
  - збройний міжетнічний конфлікт
  - екстермінація (масове знищення представників певних етнічних спільнот).

<sup>1</sup>Див.: Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995; Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью. – М., 1992; Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991; <sup>2</sup>Соссюр Ф. Де. Труды по языкознанию. – М., 1977; <sup>3</sup>Арутюнов С.Ф. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989. – С. 17-41; <sup>4</sup>Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 86-90; <sup>5</sup>Див., зокрема: Этнические процессы в современном мире. – М., 1987; <sup>6</sup>Coser L. The function of social conflict. – N. Y.; London, 1964; Schermerhorn P.A/ Comparative Ethnnc relations: A Framework for Theory. – N. Y., 1970; <sup>7</sup>Лурье С.В. Историческая этнология. – М., 1997; <sup>8</sup>Пиплз Дж., Бейли Г. Адаптация // Культуральная антропология. – Спб, 1996; Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде. – М., 1989; Steward J.N. Theory of Culture Change. – Urbanc, 1955; Winthrop R/N/ Dictionary of Conctpts of Cultural Anthropology; Aseves J.B., King H.G. Cultural Anthropologe. – N. Y., 1978; <sup>9</sup>Флиер Я.К. Культурогенез. – М., 1995. – С. 17-18, 72-73; <sup>10</sup>Див.: Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. – К., 1998. – С. 406-497; <sup>11</sup>Ясперс К. Про сенс історії // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрями. – К., 1996. – С. 184-212; <sup>12</sup>Лурье С.В. Указ. роб. – С. 336-348; <sup>13</sup>Тумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 33-45.

**Дячук Л.** (Україна)

### **ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ У МІФОІСТОРИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ XVII ТА ПОЧАТКУ XIX СТОЛІТЬ**

Проблема національної ідентичності в синкретично-міфологізованій формі хвилювала людство, очевидно з часів коли людина почала осмислювати свою належність до певного соціуму. Пошуки національної ідентичності особливо активізується в часи кризи вартостей, які або виявляються “фальшивими”, або ж втрачають свою традиційно “магічну” силу. В традиційних суспільствах це відбувається шляхом творення національних міфів, а також через органічне засвоєння нових цінностей та ідей, з обв’язковим посиланням на усталену традицію та культивуванням “доброї старовини”.

В умовах “історичного виклику” – посилення впливу першого Риму, при занепаді “другого Риму” – Константинополя та безпідставних претензіях “третього Риму” – Москви, українські православні мислителі шукали шляхи збереження “доброї старовини” супроти іманентно “поганої новини”. Так Іван Вишенський, бачив загрозу православної вірі в актуалізації античної традиції, теологічних пошуках, забутті “смиреномудрія”, а смисл спасіння знаходив у простоті і правді євангельській, непорушності православної традиції. “Точною до поганских учителей і до латинское хитрословное лжи не ходи, – попереджав афонський монах, – бо веру загубиш”<sup>1</sup>. Правда, сентенції Вишенського вже самі по собі були формою самоідентифікації православної “непопсованої” нововведеннями Русі та руської церкви, які протиставлялись польським “еретичним” і “хитросним” церковним та світським відповідникам. Криза і занепад традиційних форм релігійного та суспільного життя в кінці XVI та початку XVII ст. привела не

тільки до активного опору “новині” і захисту традиції, а та несподіваних з огляду на попередні часи форм власної самоідентифікації.

Поштовхом до активізації теологічно-історичних рефлексій стала Берестейська унія, яка була смисложиттєвим історичним викликом для українських православних інтелектуалів і зумовила формування “ментальності змін” та несподіваних з огляду на попередні часи форм самоідентифікації<sup>2</sup>. На початку XVII ст. в Києві сформується інтелектуальний гурток окрасою якого стануть визначні православні подвижники Єлисей Плетинецький, Захарія Копистенський, Йов Борецький, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович. Наступники Вишевського не цурались запозичень з полемічного арсеналу своїх противників і сформували низку концепцій, що вийшли за рамки традиційного для попередньої доби православно-християнського мислення. “Кожна новація, – як слушно зауважила Наталя Яковенко, – аби пробити собі дорогу, мусила вбиратися в одіжку *старовини*, позірно уподібнюватися до неї, апелюючи до “правильності” давніх звичаїв, шукаючи уявні паралелі в минулому”<sup>3</sup>.

Виливши гіркоту розпачу на сторінках “Перестороги” (анонімного автора) та “Треносу” Мелетія Смотрицького<sup>4</sup> київська інтелігенція почала творити нову модель русько-православного світу. За зовнішнім фактом таємного відновлення вищої православної ієрархії у жовтні 1620 р., уже крилась нова система мислення. Її репрезентували теологічні концепції: Київ – “Богохранимий град” та “Київ – другий Єрусалим”, що будуть покладені в основу, як нової ціннісної парадигми, так і невідомих до цього форм ідентичності Русі. Один за одним з’являються твори – “Палінодія или Книга оборони” Захарія Копистенського, “Протестація” та “Justificacja piéwinności” Йова Борецького, “Густинський літопис” очевидно тогож Копистенського у яких, за метафорою Наталі Яковенко, був сконструйований основний каркас “ідеологічної батьківщини” мешканців України-Русі, спільної і для князя, і для купця чи ремісника, і для козака<sup>5</sup>.

Як уже підкреслювалось в літературі православні інтелектуали шукали історичної легітимізації для власної національної свідомості в звичний для тогочасного мислення спосіб, тобто в релігійній тотожності<sup>6</sup>. Провідною була думка що, доля Русі згідно з Божим промислом нині вручена Руській православній церкві, початки якої були провіщені ще апостолом Андрієм і пов’язані з *богоспасаемим* містом Києвом. На цій канонічно оформленій церкві, підкреслював один з найбільш блискучих київських полемістів домогилякського періоду Захарія Копистенський, – спочиває *знак припомності Духа Святого и благодати его*, доказом чого є чудеса у Києво-Печерському монастирі та особлива над нею (церквою) опіка Бога, що доводиться, як прийняттям християнства саме за грецьким обрядом, так і чудесним відновленням православної ієрархії в Києві<sup>7</sup>.

Отже, київські книжники зробили першу спробу системно пов’язати східнохристиянське віровчення з історією Руської церкви. Це була духовна та історико-церковна вісь, яка через призму сакральних цінностей пов’язувала давньоруське минуле з сучасністю. Характерною ознакою тогочасного наративу стає цілком помітне бажання опрідметити, насичити “земними”, зокрема топографічними деталями сюжети сакральної історії руської церкви. Ця протилежна Івану Вишенському настанова, який застерігав від “родослівних байок”, зробила об’єктом рефлексій київських книжників світську історію Русі з її *славою* і героїчною *старовиною*. Зв’язок з славною Руссю княжих часів тримався не на актуалізації давньоруської літописної спадщини, як довів Олексій Толочко, а литовсько-польських парадигмах та інтерпретаціях<sup>8</sup>. Особливу роль тут зіграла “Хроніка” Матвія Стрийковського, що була улюбленим твором українських історієписців з виходу 1582 р. аж до початку XIX ст.<sup>9</sup>

Пошуки “історичних” аргументів при обґрунтуванні власної ідентичності прикметна риса мислення української інтелектуальної еліти 20-40-х рр. XVII ст. Поява Густинського літопису свідчила про спробу поєднання світської історії з викладом руської агіографії<sup>10</sup>. Але відбувалось це уже, як відзначалось у літературі, в руслі західної інтелектуальної традиції на основі історичних та суспільних моделях республіканського інтелектуального середовища. Зокрема, в якості понять національної тотожності замість (іноді, поряд) збірної назви “Русь” появляються нові означення ідентичності “народ”, “руський народ” (обов’язково з прикметниками шляхетний, *презациний*), “вітчизна”, “руська вітчизна”<sup>11</sup>. Початки родоводу

звично пов'язуються з біблейськими витоками і виводяться від “батька Яфета”, але надалі матеріалізується в історичній вісі, що пов'язує “руську Вітчизну” з славними київськими князями через перетікання (“*translatio imperii*”) влади з Києва до Галича та з Києва до Вільна. Як зауважила Наталя Яковенко, минуле п'яти княжих столиць (Києва, Галича, Холма, Львова і Володимира) та династій, що тут панували, стає головним засобом мобілізації історичної пам'яті<sup>12</sup>. Метою цих історичних екскурсів була демонстрація правонаступництва політичного буття руського народу на своїй території. Доказом спадкоємності служать княжі роди нащадків Володимира – Острозьких, Заславських, Четвертинських. Цьому ж сприяли численні геральдичні вірші та генеалогічних міфи “руських” панських родин, що появились переважно в 30-40-ті рр. XVII ст.<sup>13</sup>.

На початку 20-х рр. XVII ст. в українських історико-політичних доктринах з'являється ще один об'єкт пов'язання з князівською Руссю – козацтво (!). У виняткових обставинах перетворення козацтва в єдину реальну силу, що захищала православну церкву, українські православні ієрархи починаючи з Йова Борецького, сформували міфологему про козаків, як нащадків князівських дружинників *славного народу Руського з насіння Яфетового, що за Олега, монарха руського ...і Константинополь штурмувало*. “Се ж вони за Володимира, святого монарха руського, воювали Грецію, Македонію, Ілirik, — зауважував український митрополит. – Се ж їх предки разом з Володимиром хрестилися разом з Володимиром, віру християнську від Константинопольської церкви приймали, і по сей день в сій вірі родяться, хрестяться і живуть”.<sup>14</sup> Відкидаючи звинувачення урядових кіл в підбурюванні козаків, Йов Борецький бачить у діяннях останніх промисел Божий (“Серцями і й замислами козацькими не керуємо. Бог керує ними...), а самих козаків тлумачить, як збережені волею Божою “останки старої Русі”<sup>15</sup>. Касіян Сакович в більш раціональний спосіб однозначно пов'язує Україну (він вживає саме це поняття і утотожнює його з “Вітчизною”) з *славним лицарством Запорізьким військом*, що має зв'язок з Річчю Посполитою лише через особу короля (“Щоб у вірі святій ви нерушно тривали, Королю пильну вірність свою заховали, Бо за неї вам вольність була паном дана: Є король, а крім нього немає пана”)<sup>16</sup>. Отже сакралізація козацтва, пов'язаного зі славою та святинями княжої Русі, популяризація його в поезії та визначення місця в суспільстві, стали складниками ранньонаціонального міфу, засобами розширення соціального вмісту українського (“руського”) народу і формування його національної ідентичності.

Намагаючись прилаштувати ідентичність – “руський народ” в межах ширшої політичної ідентичності – Речі Посполитої українські мислителі сформулювали ще одну історико-політичну концепцію, яка стала головним формотворчим елементом політичних доктрин та історичних концепцій до початку XIX ст. В “Протестації” Йова Борецького та “Палінодії” Захарія Копистенського в якості спроби пояснити причини своєї підвладності та відсутності політичної власнепідметності вперше появилася ідея договірних відносин Русі з литовськими та польськими правителями<sup>17</sup>, яка пізніше в контексті українсько-російських стосунків переросте в так звану “Переяславську легенду”. (Касіян Сакович переносить договірні стосунки на козаків).

Пошуки “національної ідентичності” виражались не тільки в літературі “високого стилю”, але й більш вільних від певних ідейно-теологічних стандартів – творах поетичних. Так, Іван Домбровський (біографічні відомості про якого не збереглися) в поемі “Дніпрові камени” “етнологічно” вирізняє народ доблесних русів, локалізуючи їх в межах українських воеводств, від хижих скіфів (татар), байдужих до смерті волохів, диких мосхів, безтурботних ляхів, та міцних духом литвинів<sup>18</sup>. Тут ми бачимо елементи “територіальної” (“за правом землі”) ідентифікації “руського народу”, що співіснувала з “культурно-спадщинною” формою ідентичності (“за правом крові”), коли власнепідметність пов'язувалась з вірою та певною культурно-релігійною традицією. Остання представлена переважно в працях ієрархів православної церкви. Більш виразно західна територіально-політична модель національної ідентичності фіксується в листах до короля Сигізмунда-Августа, папи Юлія III та кардинала Джованні Коммендоне Станіслава Оріховського, “Роксоланії” Себастьяна Кльоновича і поступово проникає в твори православних авторів ближчих до культурно-спадщинної моделі національної ідентичності. Як слушно зауважила Наталя Яковенко, територіальна модель

національної самоідентифікації дозволила значно розширити вже впродовж першої половини XVII століття номенклатуру “героїв нації” за рахунок включення до неї давньоруських князів язичників, а також (попри міжконфесійні напруження, що зачіпали основи самоусвідомлення) князів католиків (Януш Острозький в “Палінодії”)<sup>19</sup>.

Насичуючи поетичні твори цінностями доби, автори часто пристосовували до українських реалій концепції чужі як православній традиції, так і традиційним кліше історичного мислення. Тут, як і в творах “високого стилю” перемагала настанова максимального використання інтелектуального досвіду доби незалежно від його конфесійно-національного походження. “Русь, – як стилістично прямолінійно зауважив Михайло Грушевський, – рішуче не захотіла зіставатися дурною в польських очах”<sup>20</sup>.

Так у другій половині XVI ст. під впливом попередніх соціальних змін (формування шляхти-народу) та ренесансних уявлень про “Сарматію” як моделі “національної” ідентифікації польської шляхти був витворений “сарматський міф”, який згодом мислителі та поети початку XVII ст. трансформували у руський двійник<sup>21</sup>. Втративши безпосередній зв’язок з літописами князівської доби вони дошукувались коріння власного походження десь у Птолемеївській Сарматії. Це запозичення не було таким уже неймовірним та штучним, оскільки в ренесансній, зокрема італійській літературі, “Сарматія” пов’язувалась з Польсько-Литовською державою (Помпоній Лет), а у “Двох Сарматіях” Матвія з Мехова з східнослов’янським світом (без поляків, оскільки Польща визначалась, як “Вандалія”) де одна частина “Європейської Сарматії” – “Московія”, а інша – “Русь”, що включала українські та білоруські землі<sup>22</sup>.

Отже, у першій половині XVII ст. була сформована нова ціннісна парадигма та відповідна картина світу в якій, попри світоглядну мозаїчність, сучасний дослідник може добачити теологічні, історичні та політико-практичні структурні елементи українського ранньонаціонального міфу.

Внаслідок “домової війни”, як її називав польський історик-поет Самуїл Твардовський, відбувся суспільно-політичний розлам в Речі Посполитій, який об’єктивно прискорив формування більш структурованої та політично визначеної тотожності, яка надовго визначала, й частково нині визначає характерні риси національної ідентичності українців.

Головна мета козацьких літописців кінця XVII та початку XVIII ст. – обґрунтування легітимності “козацької” України, що в тогочасній свідомості викликало певні психологічні напруження, оскільки влада козаками була здобута “през шаблю”, тобто шляхом порушення боговстановленого ладу. В процесі обґрунтування склалась міфоісторична концепція “козацько-руської Вітчизни”<sup>23</sup>. Її головним стрижнем була ідея “козацького народу”, як ядра української спільноти. Козацтво – двійник та заміник колишньої політичної спільноти – шляхти для підтвердження його предковічної *шляхетності* і особливих прав за походженням також виводиться від сарматів, що частіше підміняються хазарами (козарами) чи скіфами<sup>24</sup>. Найбільш вразливу, з погляду стереотипних уявлень, проблему розриву з Польщею розглядали в контексті антиномії: законні королі та порушники прав козацько-руського народу і власної присяги польські пани<sup>25</sup>. Останні, зломивши присягу, викликали відмову від покори козаків, які відповідно до рицарського права на опір (*jus resistendi*) на випадок невиконання сюзереном умов васальної залежності мали право на законну самооборону. Порівнюючи стосунки обох народів з трагедією Каїна та Авеля козацькі літописці робили особливий наголос на зраді поляків-сарматських братів українців. Незвичною для традиційного стилю мислення була безперечно “просвітницька” ідея про природне право будь-якої живої істоти шукати всілякими способами собі свободи. Отже, гріх порушення козаками боговстановленого порядку знімався шляхом поєднання ідей, що належали до двох ціннісних парадигм: традиційно-сакральної та просвітницько-природної. Необхідно мати на увазі, що міфоісторична концепція “козацько-руської Вітчизни” з її вільним, шляхетним сарматсько-козацьким народом, з чітко визначеною географією проживання була не тільки формою реабілітації за розрив з Польщею, а й історичним та політико-правовим підґрунтям стосунків з Росією. Надалі, в силу відомих обставин, усі подальші форми національної ідентичності тісно ув’язуються з українсько-російськими стосунками. Тому не дивно, що активізація інтелектуальних рефлексій навколо

смісложиттєвих для “нації” питань, що супроводжуються новими нюансами (поряд з постійним повторюванням уже традиційних) у визначенні національної тотожності, припадає на час загострення українсько-російських відносин.

В умовах значного обмеження суверенітету Гетьманщини та поступової його втрати в якості ідеологічного обґрунтування залежності від Росії та своєрідної форми національної ідентичності з'являється “Переяславська легенда”, найбільш повно виражена в таких різножанрових творах, як “Розмова Великоросії з Малоросією” Семена Дівовича, “О поправлении состояния Малороссии” очевидно Григорія Полетики, його ж працях доби Катеринівської комісії та після неї, “Записках” про права малоросійського дворянства (поч. XIX ст.), в “Історії Русів” та “Записці про малоросійських козаків” князя Миколи Репніна-Волконського<sup>26</sup>. Основними її складовими є такі тези: 1) Україна ніколи і ніким не була завойована, а завжди перебувала на договірних умовах з правителями інших держав; 2) добровільність переходу під російську протекцію при наявності альтернатив; 3) підтвердження малоросійських прав (у Полетики – передусім шляхті, а у Репніна-Волконського – козакам) правителями Росії “паче королів польських та князів руських”; 4) поєднання лояльності до правлячої династії в Росії з захистом станових привілеїв та автономних прав краю; 5) зв'язок з Росією лише через особу монарха (особиста унія); 6) легітимність малоросійських прав та вольностей.

Отже в контексті просвітницької парадигми акцент у визначенні національної ідентичності робився на цілком раціональному обґрунтуванні правових підстав, особливих привілеїв, переваг, вольностей українського народу, репрезентантом якого була з середини XVIII століття шляхетська (пізніше дворянська) верства. Разом з тим правовий ухил просвітницьких рефлексій на українському ґрунті тісно поєднувався феноменом “історичної традиції”, яка вважалася фундаментом правових та політичних основ існування “малоросійської нації”. Необхідно зауважити, що історична традиція тлумачилась українськими інтелектуалами цілком раціонально без попередніх теологічних та міфологічних рецепцій і акцентом на особливому статусі Малоросії через договірні відносини з правителями інших держав. Порушення цих “договорів” були причиною невдоволення та активізації інтелектуальної активності української еліти. Українські історики та публіцисти хоч і надалі послуговувались польсько-литовськими та вітчизняними джерелами попередньої доби (популярним залишались твори Стрийковського), але міфи типу “сарматського” та “козарського” поступово зникають з сторінок історичної літератури та політичної публіцистики. По-перше, в науковий обіг почали вводитись давньоруські літописи, по-друге місце Польщі зайняла Росія, що вплинуло на формування концепцій історичних витоків українців в контексті українсько-російських стосунків. Ідея “нації” розкривалась шляхом поєднання “територіальної” та “культурно-спадщинної” моделей національної ідентичності і мала такі основні структурні елементи: територія (Гетьманщина, а ретроспективно також Правобережжя, Волинь та Галичина), особливий статус “Малоросії”, визначений добровільним та договірним характером стосунків з протекторами (Литвою, Польщею, Росією), історична традиція (започаткована в давньоруському минулому з героїчними сторінками захисту “ніколи і ніким незавойованого” краю та інтересів правителів-протекторів). Для історично-політичного дискурсу шляхетсько-дворянських авторів характерна тенденція до отождолення поняття “нації” з провідною верствою.

На початку XIX ст. в “Записках” про права малоросійського дворянства Василя Полетики, Романа Марковича, Івана Стороженка, Василя Чарниша, Андріана Чепи, “Записці про малоросійських козаків” Миколи Репніна-Волконського відтворюється так звана “Переяславська легенда”, яка з огляду на обставини, трансформується в ідеологічну концепцію “малоросійської Вітчизни”. Вона була останньою формою національної ідентичності “донаціонального” періоду перед тим, як в умовах суспільного занепаду та деполітизації провідної верстви, втрати надій на відродження інституцій Гетьманщини, а також під впливом ідей європейської, зокрема німецької романтики в Україні, почала формуватись етнолінгвістична модель нації.

<sup>1</sup>Цит. за: Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.). Приложение. Философско-социологические тексты и фрагменты. – К., 1990. – С.167 – 171. Про традиційність ідейних настанов І.Вишенського див.: Зема В. Семіотика “простоти” у творах Іоанна Вишенського. // Генеза. Філософія. Історія. Політологія. – 1997 – №1(5). – С.187 – 183. <sup>2</sup>Див.: Яковенко Н. Символ “Богохранимого Града” в київській пропаганді 1620-1640 років // *Mediaevalia Ukrainica: ментальність та історія ідей.* – К., 1995. – Т.IV. – С.61. <sup>3</sup>Там само. <sup>4</sup>Див.: Смотрицький М. Тренос, або лямент єдиної вселенської апостольської східної церкви // *Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія : У 2 ч.* – К., 1995. – Ч.2 – С.331-332; <sup>5</sup>Яковенко Н. Символ “Богохранимого Града”. – С.58. <sup>6</sup>Яковенко Н. Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціональному міфіві (на пам'ятках XVII – початку XVIII ст.) // *Генеза.* – 1997 – №1(5). – С.119. <sup>7</sup>Яковенко Н. Символ “Богохранимого Града”. – С.63. <sup>8</sup>Толочко О. “Русь” очима “України”: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // *Сучасність.* – 1994. – №1. – С.111 – 117. <sup>9</sup>Уляновський В.І., Яковенко Н.М. Український переклад “Хроніки” Стрийковського кінця XVI – початку XVII ст. // *Рукописна та книжкова спадщина України.* – К., 1993. – Вип.1 – С.5-12; На Стрийковського посилалась навіть у другій половині XVIII та на початку XIX, як на достовірне джерело і лише Бантиш-Каменський взяв під сумнів його історичну фабулу. Див.: Полетика Гр. Историческое известие // *Василенко М. Збірка матеріалів до історії Лівобережної України та українського права XVII – XVIII вв. // Український археографічний збірник.* – К., 1926. – Т.1. – С. 148; Рігельман О.І. Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і козаків узагалі. – К., 1994. – С.35; Берлинський М.Ф. Історія міста Києва. – К., 1991. – С.23 та ін.; Бантыш-Каменский Дм. История Малой России. – К., 1993. – С.16-17. <sup>10</sup>Толочко О. Де було написано Густинський літопис // *Історичний збірник: Історія, історіософія, джерелознавство.* – К., 1996. – С.15. <sup>11</sup>Див.: Сисин Ф. Поняття нації в українській історіографії 1620-1690 рр. // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність.* – Вип.І. – С.75; Яковенко Н. Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціональному міфіві. – С.119. <sup>12</sup>Див.: Яковенко Н. Нариси історії України. – С.174. <sup>13</sup>Див.: Яковенко Н. Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціональному міфіві. – С.119. <sup>14</sup>Цит. за: Грушевський М. Історія України-Руси. – Т.7. – С.391 – 392. <sup>15</sup>Там само. – С.393. <sup>16</sup>Сакович Касіян. Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного // *Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія.* – Ч.2. – С.232-233. <sup>17</sup>Копыстенский Захария. Палинодия // *Русская историческая библиотека.* – СПб, 1878. – Т.4. <sup>18</sup>Домбровський Іван. Дніпрові Камени // *Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія.* – Ч.2. – С.200-218; Яковенко Н. Нариси історії України. – С.174. <sup>19</sup>Яковенко Н. Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціональному міфіві. – С.123. <sup>20</sup>Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1995. – Т.6. – С.477. <sup>21</sup>Яковенко Н. Нариси історії України. – С.173-174. <sup>22</sup>Див.: Наливайко Д. Україна в рецепції західних гуманістів XV-XVI ст. // *Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII.* – К., 1993. – С.10-23. <sup>23</sup>Див.: Довга Л. До питання про барокову ментальність українців // *Генеза.* – 1997. – №1(5). – С.129; Яковенко Н. Нариси історії України. – С.243-255. <sup>24</sup>Пакти й Конституції законів та вольностей Війська Запорозького // *Слюсаренко А. Г., Томенко М.В. Історія української Конституції.* – К., 1993. – С.25. <sup>25</sup>Див.: Величко Самійло. Літопис. – К., 1991. – С.41-43. <sup>26</sup>Див.: Дячук Л. “Записка про малоросійських козаків” Миколи Репніна-Волконського // *Четверта академія пам'яті В.Б.Антоновича.* – К., 1999. – С.120-144.

**Зан П.** (Україна)

## **БОСНІЙЦІ: ЕТНОКОНФЕСІЙНА, ЕТНОПОЛІТИЧНА ЧИ ЕТНІЧНА СПІЛЬНОТА?**

Чому виникають конфлікти між народами, що живуть поруч? Як виникають і чому зникають етноси?

Подібні питання набувають актуальності в етнології<sup>1</sup>. Насамперед через діаметрально протилежні тенденції у світі: 1) тяжіння до універсальності людської цивілізації через

© Зан П., 1999