

# УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКА МОДЕЛЬ МІЖЕТНІЧНИХ ВЗАЄМИН (XI - XVII ст.)

*Андрій ЗАБЛОВСЬКИЙ*

Звертаючись до проблем етнічної психології українців, рано чи пізно прийдемо до думки про необхідність вивчення та аналізу української моделі міжетнічних взаємин в її історичному вимірі та екзистенційній наповненості. У даній статті, з огляду на методологічні позиції теорії міжетнічного конфлікту, спробуємо розглянути особливості функціонування названої моделі на основі історичного досвіду міжетнічного комунікування українців та поляків.

Насамперед з'ясуємо деякі моменти, що стосуються вищезгаданої теорії міжетнічного конфлікту та безпосередньо даної дослідницької проблематики. Як відомо, ще до 60-х рр. XX ст. у науці переважав погляд, що нормальним станом для суспільства є стан рівноваги, спокою, натомість конфлікт визначався такими категоріями як “напруженість”, “дисфункція”, “дисгармонія” тощо. Поворот, який стався в означений період, привів науковців до усвідомлення конфліктної природи гетерогенних суспільств, до погляду на конфлікт як явище споконвіку задане і нормальне для деякого роду соціальних взаємодій. Завдяки працям Л. Козера (наприклад, *The functions of social conflict*)<sup>1</sup> інтерпретація конфлікту як явища виключно абераційного, дисфункційного змінилася усвідомленням ролі конфлікту у встановленні та зміцненні єдності всередині певної соціальної системи. Дехто з дослідників, як наприклад, Р. Шермерхорн<sup>2</sup>, проводять паралелі між конфліктом та процесами інтеграції, наголошуючи на тому, що конфлікт потрібен для досягнення нового порядку інтеграції.

Що ж до власне міжетнічного конфлікту, то це конфлікт передусім етнічних культур, що вступають між собою у взаємодію. Він може мати як відкриту, так і приховану форму, залежно від ступеня міжетнічної комунікації та функціональних інтенцій самих етнічних систем.

Міжетнічний конфлікт у відкритій формі не виникає на голому місці, а має в своїй основі роки, десятиліття чи навіть століття конфліктної ситуації у латентній стадії, адже співжиття двох етносів по-сусідству – це вже ситуація сама по собі конфліктна. Причини ж міжетнічного конфлікту кореняться як у зовнішніх факторах: порушення еко-господарської системи, конфлікт цивілізацій, культур, мов, релігій тощо, так і у внутрішніх факторах функціонування етносу. Тільки-но нетитульний етнос починає відчувати свою силу (а це відбувається тоді, коли певна етнічна спільнота, перебуваючи на державній території іншого титульного етносу зростає кількісно, а головне, якісно – уніфікується як культура і консолідується як суспільство, стає добре організованою дієвою спільнотою, з добре розвиненою самосвідомістю), відчувати, що старі умови не задовольняють його потреб соціокультурного відтворення як етнічної спільноти, починається боротьба за “*lebensraum*” – певний етнічний життєвий простір. Залежно від конкретної ситуації, моделі співіснування етнічних спільнот на порубіжжі можуть бути різними.

Крім того, слід зазначити, що однією із базових складових етнопсихологічної моделі українців є етнокультурна диспозиція у формі “ми – вони” як негативного, так і позитивного характеру. У цій диспозиційній іпостасі “ми – вони” виступали не тільки українці й поляки, але і росіяни й татари, які, взаємодіючи протягом свого історичного розвитку, витворили своєрідну модель міжетнічних взаємин, де образ “себе” та образ ворога (виходячи з наступної аналітичної схеми при дослідженні явищ етнопсихологічного порядку, запропонованої російською дослідницею С. В. Лур’єз, що, крім того, включає в себе в якості епістемологічних одиниць ще й образ покровителя, спосіб противлення злу та характеристики, які визначають суб’єкт дії) знайшов якнайповніше втілення. Причому ця модель міжетнічних стосунків українців з поляками, а також іншими етнічними спільнотами порубіжжя в історичному вимірі розгорталася за такими “функціональними індикаторами” (параметрами):

По-перше, модель співіснування українців з поляками відбувалася у формі міжетнічних контактів сусідського типу, що передбачало значну культурну ізоляцію та порівняну рівноправність сусідських етнічних масивів у даному просторі;

По-друге, мала місце так звана “міксація культури та метисизація”, а часто й асиміляція, яка

була своєрідним індикатором слабкості українських внутрішньоетнічних комунікативних зв'язків, тобто, чим “відкритіша” етнічна спільнота для запозичень, тим сприятливіша ситуація для асиміляційних процесів;

По-третє, відбувалася міжетнічна уніфікація, коли творилася єдина субкультура на базі декількох культур при домінантній позиції якоїсь однієї (приклад тому – українські міста);

По-четверте, формою співіснування українського етносу з поляками нерідко ставав і збройний конфлікт як пікова фаза в процесі їх міжетнічної комунікації.

Така дещо спрощена модель якраз досить добре відповідає баченню етносу як адаптивно-адаптувальної системи з комунікативними процесами, що відбуваються на синхронному та діахронному рівні всередині цієї системи або за її межами і реалізуються в етнокультурній диспозиції “ми – вони”. Трохи згодом спробуємо наповнити цей пізнавальний концепт відповідним емпіричним матеріалом, перевіривши, таким чином, адекватність наших когнітивних підходів та правильність постановки подібних питань взагалі.

Натомість при вивченні цих диспозицій як своєрідних “модифікованих констант”, які виражаються у виробленні внутрішніх установок, колективній аперцепції, так чи інакше торкнемося проблеми так званих “етнічних стереотипів” та механізмів їх утворення. Своїм походженням і поширенням у науковій літературі термін “стереотип” зобов'язаний американському журналістові Уолтеру Ліпману, який вперше вжив його в 1922 році у своїй праці “Public opinion” (“Суспільна думка”). Беручи інтерв'ю у різних соціальних груп з приводу тих або інших подій, Ліпман звернув увагу на те, наскільки різними можуть бути погляди на одну й ту саму подію та її оцінки. Він висловив гіпотезу, що це пов'язано з упередженістю, яка втілюється в деяких стійких утвореннях – “pictures in our heads” (“картинках в наших головах”), що активно впливають на сприйняття людей та подій. Для понятійного “оформлення” цієї ідеї Ліпман запозичив термін “стереотип” з поліграфії, який означає металеву пластину з рельєфними друкованими елементами, що застосовувалися для відтворення одного й того ж тексту при друкуванні великих накладів.

Він же вперше застосував і вислів “соціальний стереотип”, яким означали певні впорядковані схематичні, культурно детерміновані “картинки світу в голові людини”, для економії зусиль при сприйнятті різних соціальних об'єктів та явищ, а також захисту певних культурних цінностей, позицій та норм<sup>4</sup>.

З часом виникло й оформилося три основних концептуальних підходи до проблеми дослідження стереотипів:

Перший – психодинамічний – трактував стереотипи як психологічні утворення, коли вибудовується негативний гетеростереотипний образ аутгрупи за рахунок перенесення власних негативних атрибутів на членів цієї аутгрупи, що сприяє поліпшенню оцінки інгрупи (власної групи);

З погляду другого – соціокультурного підходу, стереотипи є продуктом попереднього соціокультурного розвитку й сучасної соціальної ситуації;

Останній, третій – когнітивний підхід акцентує увагу на тому, що стереотип – це когнітивне утворення, яке належить до системи обробки та переробки інформації про групу та її членів, що є необхідною умовою соціальної перцепції. Стереотипізація розглядається в якості необхідної опосередкованої ланки між наявною інформацією, з одного боку, і соціальною перцепцією – з іншого. В цьому підході підкреслюється роль категоризації як для формування групових уявлень, так і для наступної перцепції подібності всередині і різниці між соціальними категоріями<sup>5</sup>.

Натомість деякі дослідники, такі, наприклад, як А. Н. Леонт'єв та Ю. В. Бромлей, прагнуть розширити значення поняття “етнічний стереотип”, ототожнюючи його відповідно з “образом світу” в першому випадку, та з “моделлю світу” – в другому та використовуючи ці дефініції в якості евристичної конструкції для пізнання, сприйняття та категоризації навколишнього світу в цілому.

Розглядаючи етнічний стереотип в якості структурного елемента етнічної самосвідомості, приходимо до того, що “етностереотип – це узагальнений, емоційно насичений образ етнічної групи або її представників, створений історичною практикою міжетнічних відносин.

Відображаючи прагнення людей до збереження позитивної етнокультурної ідентичності, етнічний стереотип відіграє важливу соціальну роль як фактор консолідації та фіксації етнічної групи”<sup>6</sup>.

Ведучи мову про співвідношення етнічних стереотипів та етнічних установок, слід зазначити, що останні є однією із форм прояву соціальних установок, відображають ставлення тієї чи іншої особи або ж соціальної групи до певних цінностей у взаєминах між етносами. В етнічних установках знаходять відображення на рівні побутової свідомості оцінки не тільки іншого етносу, але й свого власного. Оціночний характер етнічної установки може відігравати як позитивну, так і негативну роль у процесі формування поглядів на місце і призначення етносу в його взаємостосунках з іншими етноутвореннями.

Крім того, не можна обминути і дискусійну на сьогодні проблему істинності, відповідності (адекватності) усіх етнічних образів. Вже перші послідовники У. Липмана інтерпретували стереотипи як “дезінформації” чи “сукупності міфів”. Однак, починаючи з 50-х років ХХ ст. поширюється гіпотеза О. Клайнберга, яка свідчить про наявність у стереотипах певного “зерна істини”. З часом цей погляд набуває все більшого значення. Так, у Г. Теджфела стереотипізація вже розглядається як своєрідна раціональна форма пізнання, як різновид універсальнішого процесу – категоризації. Деякі вчені, як Дейнер та Келлен, вимірюють цінність стереотипів даного етносу відповідно до узгодженості останніх з гетеростереотипами інших народів<sup>7</sup>.

Інші ж дослідники акцентують увагу на тому, що будь-який стереотип вважається істинним, бо істинність його визначається не тим, наскільки точно він передає риси об’єкта, а тим, що він завжди віддзеркалює якісь властивості та характеристики суб’єкта стереотипізації – тієї групи, серед членів якої ці уявлення поширені.

Як зазначає І. Дзюба, “взаємодія двох або кількох культур завжди є, крім усього іншого, процесом створення, утвердження і подолання стереотипів, – оскільки кожна культура сприймає іншу не адекватно, не в повному обсязі та питомій якості, а лише в тих компонентах і якостях, яких сама в певний період потребує і які здатна перейняти, засвоїти. Крім цих, сказати б, природно виниклих, стихійно-творчих стереотипів, є стереотипи ідеологічно нав’язувані – державою або певними соціально-культурними групами”<sup>8</sup>.

А ось думка М. Рябчука: “всілякі суспільні стереотипи – це продукт складної взаємодії колективної свідомості і підсвідомості, тобто “ідеології” (в найширшому розумінні) та “колективного підсвідомого” (в інтерпретації Юнга). Етнічні стереотипи мають, таким чином, два основні аспекти: ідеологічний – з більшим чи меншим елементом інтелектуальної рефлексії та пропагандистської маніпуляції, і міфологічний – тобто інстинктивний, спонтанний, нерелективний.

Схильність до творення міфологічних, підсвідомих стереотипів притаманна, на наш погляд, усім без винятку людям, усім спільнотам, оскільки в основі такого підсвідомого міфотворення (чи, власне, стереотипотворення) лежить ксенофобський інстинкт... як прояв значно фундаментальнішого – інстинкту самозбереження. Як і кожен інстинкт, ксенофобія амбівалентна, сама по собі вона не може бути оцінена ані позитивно, ані негативно. З одного боку, наявність цього інстинкту дає змогу живим організмам і їхнім спільнотам захищати себе, зберігати свою ідентичність, підтримувати багатоманіття життєвих форм (у тому числі культурно-цивілізаційних). А з іншого боку, як і кожен інший “сліпий” інстинкт, ксенофобія може свідомо використовуватися у розмаїтих ідеологічних маніпуляціях, подеколи навіть як основний компонент цілих ксенофобських “проектів”<sup>9</sup>.

Як бачимо, обидва автори схильні застосовувати певну градацію при поясненні етнічних стереотипів, вирізняючи суспільні (ідеологічні) та “стихійно-творчі” (колективно-підсвідомі) стереотипи. Однак, очевидним є той факт, що ці аспекти стереотипотворення тісно взаємопов’язані між собою, тому часто видається досить проблематичною справа виокремлення вищезгаданих моментів в тій чи іншій етнокультурі, оскільки диспозиційні установки певного етносу у вигляді стереотипів можуть коригуватися відповідно до адаптивно-імунітетних потреб самої етнічної системи в даних просторово-часових координатах.

Крім того, існує реальна небезпека того, що внаслідок такого погляду на етнічне стереотипотворення історичний “процес моделюється не на підставі частотності фактів з різних площин життя, що дало б змогу виявити їх реальну семантичну тенденцію, а на підставі феномена,

який відповідає стереотипним уявленням про суспільний прогрес, апріорно передбачаючи, що слідом за феноменом мусить нагромаджуватися сума позитивних зрушень.

По-друге, поза увагою лишається те, що текстові чи матеріальні об'єкти духовної культури, які були піддані всебічному вивченню (полемічні твори, витвори мистецтва тощо), репрезентують тільки горішній поверх тогочасного мислення. Але ж поза ним існував ще один, набагато об'ємніший пласт світогляду – буденна свідомість ординарних людей, форми їх соціальної реакції і стереотипи мислення. Еквівалентність останніх моделей “високої” культури тлумачиться як самоочевидна. А тим часом масштаби інфільтрації нового не на рівні десятка полемічних творів інтелектуалів, а на рівні гіпотетичного резонансу в масовій свідомості викликають небезпідставний скепсис”<sup>10</sup>.

До того ж, не слід забувати про безпосередньо абсорбуючу, кумулятивну природу етнічних стереотипів, що напряду пов'язано з аксіологічною сферою життєдіяльності того або іншого народу, коли, за словами відомого російського дослідника Т. Шпета, “социальные явления, язык, миф, нравы, наука, религия, просто всякий исторический момент вызывают соответствующие переживания человека. Как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях как “откликах” на происходящее перед их глазами, ушами и сердцем... Может быть нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же “созданным” духовным ценностям”<sup>11</sup>.

В цілому ж етнічний стереотип як певне іденціональне (умоглядне) утворення, що в спрощеній формі відображає якийсь досить складний факт дійсності, а також процеси міжетнічного комунікування, структурно може поділятися на ауостереотип та гетеростереотип. В даному разі ауостереотипи – це думки, судження, оцінки, які стосуються власної етнічної спільноти, це своєрідне бачення “себе” крізь призму певних уявлень. Як правило, ауостереотипи містять комплекс позитивних оцінок, натомість гетеростереотипи – сукупність оціночних суджень, що виносяться про інші народи. На відміну від ауостереотипів, вони можуть бути як позитивного, так і негативного плану, залежно від історичного досвіду взаємодії даних народів, від характеру їх етнічної коекзистенції (співіснування).

Під час формування стереотипів, коли, за твердженням відомого німецького філософа-неокантіанця Віндельбанда, “в процесі духовного життя у індивідів, а також у народів, формуються відомі спільні особливості сприйняття дійсності. Це – константна сукупність аперцепцій, утворена за законами асоціації та відтворення, що визначає подальший рух психічного процесу і поєднується з почуттям суб'єктивної достовірності. Це почуття, яке Д. Юм назвав *belief* (віра)”<sup>12</sup>, можна спостерігати досить часто як “явище призми” (так його називають дослідники). Воно полягає у тому, що людина сприймає представників іншої етнічної групи у світлі існуючої установки, яка склалася відносно інших членів ототожнюваного етносу. За приклад в етнічній картині світу може правити образ “не-себе”, тобто образ “сусіда”, (“ворога” тощо), “де образ “сусіда” – умоглядна модель, свого роду фікція, яка практично не має нічого спільного з дійсним станом речей або ж тим напрямком, у якому розвиваються справжні стосунки двох народів... Сусідній народ сприймається як недиференційоване ціле, де кожний подібний до кожного й усі позначені однією рисою. На контактуючу етнічну групу, отже, проектується якість індивіда”<sup>13</sup>.

В такому ключі й розглядатимемо теоретичні конструкції особливостей української етнокомунікаційної моделі (або ж моделі міжетнічних відносин) в контексті українсько-польських взаємин. Та спочатку звернемося до специфіки українсько-польських стосунків в історичній проекції, даному часовому континуумі (як одних з найбільш заангажованих та обмежених рамками певних стереотипів, які заважають підійти з науково-критичних позицій до цієї проблеми).

Вже перші відомості про конфлікти між Польщею та Руссю зустрічаємо у “Повісті минулих літ”, де під 981 роком згадується про відвоювання у поляків князем Володимиром простору, званого Червенськими градами. 1018 року Болеслав Хоробрий, майбутній польський король, включився у боротьбу за Володимирову спадщину. На певний час захопивши Київ, не зміг там надовго затриматися – його звідти вигнали. А 1069 року вже Болеслав Сміливий допоміг Ізяславові у боротьбі проти Всеслава за київський престол. Ізяслав “распуца на корм” польське військо по всій країні, відтак – невдоволений народ під проводом опозиції, серед якої був і визначний тогочасний церковний діяч Антоній Печерський, став знищувати польські зағони.

Наляканий Болеслав Сміливий змушений був повернутися додому, але по дорозі захопив гради Червенські<sup>14</sup>.

У період феодальної роздробленості на Русі та в Польщі Галицьке і Волинське князівства, які перебували у близьких стосунках із Мазовецьким князівством, були втягнуті у внутрішньопольську боротьбу. Однак ці давні події були лише окремими епізодами в історії українсько-польських взаємин. Натомість, польська експансія на Русь почалася, по суті, лише в 1340 році і тривала майже безперервно аж до середини XVII ст. В результаті чого значна частина українських територій, включно із більшістю земель на захід від Дніпра, залишалася у складі давньої Речі Посполитої до часу другого поділу Польщі у 1793 році, а деякі землі, як-от Волинь, аж до третього поділу 1795 року.

Як свідчить польський історик А. Левіцкі, “швидко за тим польська колонізація (після Кревської унії 1385 року та приєднання Галичини у 1587 році до Польської держави) українських країв набрала величезного розмаху. Щоб залюднити й загосподарити їх, Ягайло та його наступники роздавали великі простори заслуженим магнатам та шляхті польській і руській, а обов’язком на них були осадити на праві магдебурзькім. Захоплена тим польська людність почала негайно переселятися на Русь, особливо з Мазовії. Таким способом на Русі мішалася польська стихія з місцевою”<sup>15</sup>.

Польська експансія на схід, що почалася в середині XIV ст. і тривала до середини XVII ст. багато в чому зумовила перебіг етнічних процесів на українських землях у наступні століття, а передусім позначилася на виробленні специфічної моделі українсько-польських взаємин, яка зреалізувалася на таких рівнях:

#### 1. Асиміляція української еліти.

Як зазначає І. Шевченко, “Люблінська унія стала поворотним етапом у формуванні української національної свідомості, яка прискорила культурну полонізацію ортодоксальних українців і промостила дорогу для католицького наступу, кульмінацією якого стала Брестська унія 1596 року..., а також пришвидшила процеси полонізації українського нобілітету. Це, в свою чергу, викликало конфлікт з козацтвом, конфлікт, який через двадцять років після унії ставав дедалі інтенсивнішим”<sup>16</sup>.

Про процеси полонізації представників української еліти свідчать писемні пам’ятки того часу, зокрема таке джерело як “Пересторога”: “Читаючи хроніки польські, знайдеш про це досить, як поляки українські землі пообсидали, поприятелювавши з ними (тобто українцями) й царські доньки свої за українців давши, через них свої обичаї оздобні й науку вкорінили так, що українці, увійшовши у зносини з ними, позавидували їх обичаям, їх мові й наукам, і не маючи своїх наук, у науки римські свої діти давати почали, котрі з науками й до віри їх (латинської) призвичаїлися і так поволі науками своїми (поляки) все панство українське до римської віри привели, що потомки князів українських з віри православної на римську вихрестилися, і назвища й імена собі позаміняли, немовби не значило, що вони потомки побожних прабатьків своїх. А після того православ’я грецьке озимніло та в погорду прийшло й занедбання, бо ж особи знатних панів, погордивши своїм православ’ям, до урядів духовних приходити перестали, але кого-небудь на них поставляли по волі тільки самої посполитої людини”. Крім того, у “Треносі” Мелетія Смотрицького мати-церква звертається до своїх дітей і, використовуючи складні метафори, порівнює їх з дорогоцінними каменями, які прикрашають її шати. Шати ці втрачено: “Де інші дорогі й рівно безцінні тої ж корони каміння – славні дома руських князів – неоціненні сапфіри, безцінні діаманти: княжата Слуцькі, Заславські, Збаразькі, Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські...?” Автор згадує ще десять княжих родів, а далі пише: “Де попри них інші неоціненні мої клейноди – родовиті, славні, великомисленні, сильні й давні дома... Сапіги, Халецькі, Потії й інші?” Повний список містить ще 31 прізвище, серед них і відомі в історії польської шляхти. Асиміляція значною мірою обмежувалася вищими верствами руського суспільства, однак і ті, хто перебував на нижчих шаблях суспільної драбини, але мав близькі стосунки із польською культурою, так само отримували від неї велику користь<sup>17</sup>.

Також варто зазначити що у суспільних та політичних категоріях експансія Польщі на схід спричинилася до витворення верстви польських і сполонізованих магнатів (їх звали “krolewitami”), які володіли велетенськими латифундіями, ба навіть утримували приватні армії. Так, Ярема

Вишневецький, замолоду православний родич Петра Могили, але великий недруг Хмельницького, був власником величезних маєтків зі столицею в Лубнах, населення яких налічувало 188 тис. Інші “українські” магнати відіграли помітну роль у польській історії – це Збарзькі, Чарторийські, Заславські й Потоцькі. Могутність цієї верстви була настільки значною, що одному з її членів вдалося здобути польський трон: Михайло Корибут, син Ієремії Вишневецького, став королем Польщі у 1669 році.

2. Процеси етнокультурної міксації, дія яких, щоправда, була різною на окремих територіях і в певний проміжок часу.

XVI століття, а також XVII і поч. XVIII, позначені розвитком та різнорідними впливами польської культури на східнослов'янський світ. Землі руські були тим тереном, де проходила цивілізаційна конфронтація між Сходом та Заходом (у сфері культури та справах релігійного життя), де стикалися процеси несприйняття та взаємного збагачення – це якраз дуже добре видно саме на прикладі пропольської орієнтації митрополита Петра Могили, коли у стосунках на полі релігійної культури відбувалися колізії, але також і процеси обопільного взаємодоповнення та рефлексії. Важко навіть вести мову про польську культуру окремо від української і навпаки<sup>18</sup>.

Та це й не дивно з огляду на те, що саме польська культура кінця XVI ст. перейняла, абсорбувала усе краще, що було в Європейському Ренесансі. В цей час Польща стає для українців своєрідним вікном на Захід. Так, в університетських реєстрах (XV–XVI ст.) Кракова, Падуї, Болоньї ми можемо зустріти серед студентських імен досить багато з позначкою *Roxolani*. Серед них Петро “Рутенус” із Кросна, Юрій Дрогобич – професор астрономії в Болонському університеті у 1458–1482 роках, Григорій Кирницький зі Львова, який у 1641 році здобув докторат Падуанського університету. Ясна річ, представники української еліти, які діяли всередині системи, але залишалися відданими православної вірі та руській мові, так само підпадали під сильний вплив польської культури. Так, “Лямент” Смотрицького, названий грецькою “Тренос”, картає тих, які перейшли до польського табору, але при цьому написаний він польською літературною мовою, оскільки мова ця була *lingua franca* мультинаціонального утворення – Річ Посполита, якою користувалися відомі письменники (Потій, Баранович, Величковський, Прокопович тощо) та багато політичних діячів, що засвідчують тогочасні документи й кореспонденція Хмельницького і Мазепи. Вони та їх вербальні можливості не стали анітрохи менш українськими від цього<sup>19</sup>.

Крім того, ніде використання зразків польської культури не було таким очевидним, як у Києво-Могилянській Академії – центрі православної культури. Вплив Академії, яка пропагувала польський варіант західної культури, тривав в Україні, ба більше, в самій Росії, аж до середини XVIII ст., коли Київ був підросійським вже близько 80-и років. Ще у 1740 році Київська школа називалася “польсько-слав'яно-латинською”, а всі її найвидатніші випускники та професори або писали польською вірші, або мали великі польські книгозбірні – це і Симеон Полоцький, і Лазар Баранович, і Феофан Прокопович та ін.

Резюмуючи вищесказане, хотілося б навести твердження проф. Брюкнера та М. Возняка про те, що як полемічна література, так й інші поетичні твори XVII ст. вийшли з-під пера діячів, які писали польською мовою, однак духовно репрезентували тип “*gente Ruthenus natione polonus*”<sup>20</sup>.

Натомість, процеси етнокультурної міксації на елітарному рівні не мали виключно одностороннього характеру, а робили значний вплив на розвиток власне польської культури. Так до 30-х років XX ст. нащадки поміщиків, які століттями мешкали в українському середовищі, користувалися окремим варіантом польської мови, званим “*polszczyzn Kressow*”. Усі барокові письменники (Себастьян Кльонович, Шимон Шимонович, брати Зиморовичі) працювали на Західній, романтики (Северин Гоцинський, Михайло Чайковський, Богдан Залеський) – на Правобережній Україні.

Окрім цього, свідченням подібних міксації можуть бути приклади зміни конфесійної приналежності не тільки українцями, але також і поляками. Зокрема, з наказу Б. Хмельницького (від 6 травня 1657 року) довідуємося про те, що “Поименные сыны воеводы Черниговского Саввы Картеля Ян и Казимир возымали желание принять нашу греческую религию и вступить в нашу казацкую службу, а именно в Черниговский наш полк и по принятии веры нашей греческой получали имена. Первый – Ивана, а другой – Кузьмы и служили в поименном полку, один из них Иван – хорунжим, а Кузьма – есаулом полковым” (Разом з титулами вони отримали й значні

земельні наділи в районі Новгород-Сіверська)21.

Інше свідчення українсько-польських етнокультурних міксацій в галузі антропонімії ми знаходимо у “Реєстрах Війська Запорозького 1649 року”. Найбільше поляків, згідно із “Реєстром”, було у старих правобережних полках: у Чигиринському, наприклад, записані Стась Вольський, Ілляш Ляховчин, Мисько Небеський, Василь Ляхов; у Черкаському – Кіндрат Ляшок, Стась Борковський та інші. Подібна картина спостерігається і в інших старих полках – Корсунському, Білоцерківському, Переяславському, а також у нових – Уманському, Кальницькому тощо22.

У свою чергу, польський історик Б. Барановський звернув увагу на таку обставину: якщо українські магнати дуже швидко переймали польську мову, то польські селяни і міщани, які селилися в Україні, переважно вже у другому поколінні розмовляли українською мовою і переходили в “хлопську віру” – православ’я. Про це також згадував у своїй розповіді Єрусалимський патріарх Паїсій, який проїздом до Москви “ в В иннице и Шаргороде и в иных городах и до Киева поляков крестил многих”23.

Відбувався, до того ж, активний міжетнічний діалог на рівні поетики, особливо на польсько-українському пограниччі. Це явище спостерігається в різних жанрах народнопісенної творчості – найчастіше у колядках і ліричних піснях тощо.

3. Міжетнічні контакти сусідського типу – на рівні не-елітарному у поєднанні зі збройним конфліктом та міжконфесійною боротьбою.

Наступ полонізації та католизації спричинив гостру реакцію частини української громадськості. У суспільному та політичному житті це проявилось у формі козацьких воєн. У сфері культури – релігійними полеміками та діяльністю на користь православної освіти (релігійні братства, які особливого значення надавали вивченню грецької мови у своїх школах, підтримуючи тісні зв’язки з патріаршим престолом у Константинополі). Тому й не дивно, що саме у XVI–XVII ст. (у часи найбільшої напруженості у польсько-українських стосунках) значно актуалізується бінарна опозиція “ми – вони” у формі “свій – чужий”.

Ще давньоруським ченцям у Києво-Печерському патеріку диявол подеколи з’являвся у подібі Ляха24, тоді як у І. Вишенського Лядська земля постає царством Антихриста, що заросло терном безвір’я та безбожжя25.

Міжетнічний конфлікт XVII ст., вкрай загостривши соціальні суперечності (з огляду на тогочасну соціальну структуру, де поляк, як правило, – пан, а українець – селянин), сприяв формуванню протиставлення Ляхів та Русі як категорій непримиренно ворожих, спрямованих на самознищення, де образ ворога “ляха” набув метафоричного значення. Це закарбувалося у фольклорній традиції у вигляді історичних пісень (зафіксованих, зокрема, у збірці “Історичні пісні українського народу” Драгоманова та Антоновича):

У славній Січі, у Чуті  
Там козаки проживали  
Із польської області  
Вони собі здобич мали,  
А дерли вони ляхів,  
Дерли вони ляхів,  
А де жид багатий,  
То й того не минали  
Не славна Чута  
Густими дубами,  
А славна Чута  
З низу курінями  
“Пам’ятайте ж, ляхи,

Де козацькі шляхи,  
Та й не забувайтесь,—  
Нас до себе сподівайтесь,  
Бо як ми живі будем,  
То вас не забудем.  
Хоч у десять годів,  
Та до вас прибудем” 26.

Або ж: “тоді в святий день у божественний вівторок Хмельницький козаків до схід сонця пробуджає і стиха словами промовляє: Ей козаки-діти, друзі-молодці! Прошу, я вас, добре дбайте, від сна вставайте, козацький “отче-наш” читайте, на ляцькі табури наїжджайте, ляцькі табури на три частини розбивайте, ляхів мостивих панів у пень рубайте, кров їх ляцьку в полі з жовтим піском мішайте, віри своєї християнської в поругу на вічні часи не подайте”<sup>27</sup>.

Що ж до поляків, то вони переходять від ідилічної картини України – цієї землі обітованої (представленої, зокрема, у праці Меховського “Трактаті про дві Сарматії” 1517 року, де Україна постає в образі безкрайньої родючої рівнини, що плине молоком і медом, де риба з’являється “з божої роси”, пшениця родить сама по собі без засіву, а трава на пасовиськах росте так буйно, що не можна проїхати возом<sup>28</sup>, а також в майстерній версифікації Кльоновича (“Роксоланії” 1584 року) до трактування українців як варварів: голота, бестії, чернь, розбійники, гультаї тощо, які зрадили спільній вітчизні – Речі Посполитій і прагнули не залишити тепер жодного ляха на світі, бо, мовляв, віднині швидше язика лядські назад обернуться, ніж ляхи будуть над нами панувати.

У добу ж Гетьманщини образ ворога-поляка деактуалізувався, перейшов у площину споминів, коли у центрі візій, як і раніше, лишалися поляки, однак колишній ворог-лях специфічно роздвоївся, що досить влучно може бути проілюстровано метафорою Самійла Величка, який назвав козацько-польські війни боротьбою проти братів, але разом з тим і ворогів наших – польських савроматів. Хоча Мазепа в одному зі своїх листів (1708 року) писав: “спершу зірки б опинилися на небі, а небо переоралось плугом, ніж Україна змогла б коли-небудь повернутися до корони польської, і козацький народ, що має од віку ненависть до польського, з’єднався з Річчю Посполитою, Jak swiat swiatem nie bedzie kozak polakowi bratem, обпікшися на воді лядського побратимства”<sup>29</sup>.

З іншого боку, ровесник Мазепа Лазар Баранович в одному з віршів, виданої ним у 1671 році збірки польськомовних поезій “Lutnia Apollinowa”, пише, звертаючись до уявного поляка:

Я б радів лиш, ляше-брате,  
Коли б руську вмів ти знати,  
Щоб вернулися часи ті  
Як ходили турка бити,  
І святий гнів на турчина,  
Єднав ляха і русина<sup>30</sup>.

Отож бачимо, що в тогочасних матеріалах (вірші Барановича, літопис Величка) українська і польська шляхта постають як брати, побратими. У Величковській інтерпретації савроматського міфу “поляк – це заволока, що покинув спільну оселю братів через корисливість і заздрість”. А у автора “Історії Русів” – це простеження Божого Суду й Божої кари, що впала на тих, хто зруйнував “дух единства и братского согласия”, який панував колись між єдиноплеменними народами – поляками та українцями – “от единого кореня славянского альбо сарматского”, і від цього почалась “епоха ужаса и губительства для обох народов, польского и русского”. Причому стосунки поляка та руса і Величком, і автором “Історії Русів” трактуються, як історія Каїна і Авеля, де поляк, зрозуміло, є Каїном<sup>31</sup>.

Таким чином, українсько-польські міжетнічні стосунки у різні часи залежали від конкретної історичної ситуації.



## Примітки:

- 1 Coser L. The functions of social conflict. – New York– London, 1964.
- 2 Schermerhorn R. A. Comparative Ethnic relations: A Framework for Theory. – New York, 1970.
- 3 Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. – Спб., 1994.
- 4 Павленко В. Н., Таглин С. А. Факторы этнопсихогенеза. – Х., 1998. – С. 81–82.
- 5 Там само. – С. 83–84.
- 6 Там само. – С. 98.
- 7 Там само. – С. 99.
- 8 Дзюба І. Між культурою і політикою. – К., 1998. – С. 38.
- 9 Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. – К., 2000. – С. 194–195.
- 10 Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1993. – С. 49.
- 11 Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. – Спб., 1996. – С. 110–111.
- 12 Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М., 1995. – С. 220.
- 13 Mediaevalia Ucrainica. – С. 34–35.
- 14 Повесть временных лет / Под. ред. В. Андриановой-Перетц. – Спб., 1999. – С. 38–75.
- 15 Григорієв Н. А. Поляки на Україні: польсько-українські відносини в історичній перспективі. – Скрантон, 1936. – С. 21.
- 16 Sevcenko I. Ukraine between East and West. – Edmonton–Toronto, 1996. – С. 114–116.
- 17 Шевченко І. Польща в історії України // Україна і Польща наприкінці століття: Незалежний культурологічний часопис “Г”. – 1997. – №10. – С. 13–14.
- 18 Польська культура в житті України. Історія. Сьогодні. – К., 2000. – С. 94.
- 19 Poland and Ukraine. Past and Present. – Edmonton–Toronto, 1980. – С. 113.
- 20 Tereza Chynczewska-Hennel. Swiadomosc narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schulku 16 do polowy 17 w. – Warszawa, 1985. – С. 133.
- 21 Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов, 1873. – Кн. 1. – С. 120.
- 22 Міжетнічні зв'язки в українській антропоніміці 17 ст. – К., 1989. – С. 35.
- 23 Baranowski B. Narodowo-wyzwolncya walka ludu ukraińskiego w 17-wieku // Nowe drogi. – 1954. – №1. – С. 32.
- 24 Патерик Києво-Печерський / Упор. І. Жиленко. – К., 2001.
- 25 Вишенський І. Твори / Перекл. В. Шевчука. – К., 1986.
- 26 Исторические песни малорусского народа (с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова). – Т. II. – К., 1875. – С. 16.
- 27 Там само. – С. 6–7.
- 28 Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях / Пер. С. А. Аннинского. – М.–Л., 1936. – С. 94–96.
- 29 Яковенко Н. Нариси історії України з найдавніших часів до кінця 18 ст. – К., 1997. – С. 252.
- 30 Там само. – С. 252.
- 31 Яковенко Н. Брати/вороги або поляки очима українців 17–18 століть // Незалежний культурологічний часопис “Г”. – 1997. – №10. – С. 163–165.