

РОЗВИТОК МЕНТАЛЬНОСТІ ВИЩИХ ПРОШАРКІВ РУСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ВІД КІНЦЯ X до XVII століття

Олександр СУХАРЄВ (Росія)

Copyright © 2013

Етнофункціональний історико-психологічний підхід в аналізі розвитку ментальності

В історичній науці, починаючи із середини XX століття, відбувся методологічний зсув від дослідження “історії фактів”, економічної та інтелектуальної історії до вивчення “історії ментальностей” як “картин світу” людей, котрі відображають їхні уявлення про світ [5; 13]. Даний факт вказує на конструктивні “синтезуючі” тенденції зближення історичної і психологічної наук, що вносять потрібний баланс як у надмірну внутрішню, так і міждисциплінарну спеціалізацію. Нагадаємо зміст основних для даної роботи понять – “ментальність” та “етнофункціональна методологія”.

Ментальність суспільства та особистості охоплює перш за все систему психічних образів, які характеризуються тими чи іншими емоційними відносинами, відчуттями, цінностями, станами, мисленням (наприклад, знання, думки, умовиводи, що пов’язані з даними образами), різними модальностями (провідною – зоровою, а також слуховою, тактильною та ін.). Важливим є те, що у психологічному у змістовленні цього поняття нами об’єднані вторинні образи культури і психічні процесні характеристики [43; 44], хоча деякі дослідники розділяють сфери психіки і культури [див. 49], відносячи до ментальності тільки “культурний зміст” [52]. Образи ментальності є не перцептивними, а вторинними (образами пам’яті, уявлення, уяви тощо) і регулюють поведінку соціуму та особистості (за допомогою мотивів, ідеалів, цінностей). Дані характеристики ментальності (її елементи), у тому числі й вторинні образи, позначені нами як *ментальні категорії*. Тоді ментальність – психологічне поняття, що характеризує як *особистість*,

так і суспільство; у ній в усій повноті може бути поданий історичний розвиток російської цивілізації [40]. Якщо ментальність особистості охарактеризована нами *ідіографічно*, тобто як окрема і неповторна, то суспільство – *нотетично*, типовими для нього ментальними категоріями. Тим самим досягається бажана повнота пізнання обох вищеназваних підходів [14].

Загалом центральним інструментом нашого аналізу ментальності є *історично актуальна* [41] в сучасній культурно-історичній ситуації етнофункціональна методологія, що охоплює певні принципи і методи дослідження [42]. Сутнісно вона виходить з уявлення про те, що будь-яка людина так чи інакше історично пов’язана з одним або декількома народами, що знайшло відображення практично у всіх відомих сакральних текстах якнайдавніших релігій. Зокрема, у психологічному плані ментальність людини або суспільства може бути етнічно неоднорідною. До того ж відомо, що в сучасному світі все більш явною стає тенденція до “змішування народів і культур”, які своїми гранями здійснюють певний внесок у поведінку кожної людини чи соціуму.

Базовим в етнофункціональній парадигмі є *принцип етнофункціональності*, який припускає, що кожному елементу ментальності (образ, мотив, відношення, думка та ін.) приписується етноінтегровальна та етнодиференціальна функції, що об’єднує або роз’єднує суспільство та людину з тим чи іншим етносом або етнічною системою. З даних позицій *ідеал* російської цивілізації (етносередовище) реально наявний як *етнофункціональне середовище*, тобто як історично усталена в ментальності окремих людей і суспільства “мозаїка” всього різноманіття етнічних ознак. В теорії етносередовище – це ідеальна етнічна система,

а насправді – більш-менш різноманітне переміщення елементів різних етносів. Тому етносередовище характеризуємо не тільки як систему прийнятих у науці клімато-географічних (включаючи тварин і рослини), антропо-біологічних, культурно-психологічних етнічних ознак [7; 12], але додатково вводимо трансцендентні характеристики (боги, духи природних стихій і явищ). Звідси очевидно, що ментальність суспільства в конкретному етносередовищі (чи ментальність етносередовища) є її психічним відображенням. І далі: “етнофункціональна мозаїчність”, мультикультурність чи мультиетнічність ментальності людини і суспільства – це їх істотні характеристики в сучасному світі. У процесі історичного розвитку будь-якого етносередовища унаслідок технологічного прогресу і розширення комунікацій роль цих характеристик постійно зростає.

Крім принципу етнофункціональності, в названу парадигму долучено ще п'ять взаємозв'язаних принципів: етнофункціональної системності, єдності мікро- і макрокосму, розвитку, детермінізму і суб'єктності. Принцип *етнофункціональної системності* постулює, що, по-перше, ментальність особистості і суспільства у певному етносередовищі є єдиним цілим і, по-друге, те, що на різних етапах (стадіях) розвитку вона може описуватися єдиними ментальними категоріями. Принцип *етнофункціональної єдності мікро- і макрокосму* утверджує аналогію між етнофункціональним розвитком ментальності особистості і суспільства. Згідно з його вимогами типові ментальні категорії, що описують конкретний соціум (або його певне нашарування), істотно характеризують й особистість, а особистісні характеристики, своєю чергою, багато в чому визначаються ментальністю конкретного суспільства. Принцип *етнофункціонального розвитку ментальності* означає наявність певної послідовності і змісту стадій (для особистості) або етапів (для етносередовища) даного процесу. Це вказує на те, що етнодиференціальні зміни у змісті і (або) наступності етапів розвитку ментальності суспільства у певному етнодовкіллі є рушіями його розвитку. В різних етносередовищах етапи розвою ментальності відрізняються не тільки за етнічною функцією узмістовлення, але і за їх кількістю і послідовністю [42, с. 100], що також розглядається як специфічна етнофункціональна характеристика конкретного етноп простору. Принцип *етнофункціонального детермінізму*, зі свого боку, виходить з того, що порушення вищеназаних

принципів системності і розвитку – це вагома умова руйнування особистості або суспільства в етичному (духовному), соціальному, культурному, психічному і природно-біологічному аспектах. Застосування цього принципу в нашому дослідженні, скажімо, припускає, що виникнення в особистості стану тривоги чи хвилювання може бути зумовлене етнодиференціальними змінами в ментальності соціуму на будь-якому етапі його історичного розвитку.

І нарешті, шостий принцип – *етнофункціональної суб'єктності* – обґрунтовує те, як окрема людина і як суспільство, будучи суб'єктами етнофункціональних пізнання і взаємодії, спотворюють предмет пізнання (його засновки) і діяльності, що зумовлено етнічною функцією змісту ментальності дослідників. Наприклад, у процесі історичного дослідження завжди потрібно віддавати собі звіт, якою є етнічна функція вихідної позиції дослідника, або навіть анонімного автора історичного джерела, передусім його мотивів, ціннісних орієнтацій. Ще під завісу ХІХ століття М.О. Коялович відзначав, зокрема, що коли в російській історії починають шукати щось “об'єктивне”, то обов'язково знаходять “щось німецьке”; тому треба досліджувати саме суб'єктивне, російське в нашій історії [24]. Даному “суб'єктивному” методу в історичному пізнанні аналогічний “метод суб'єктивного анамнезу” в клінічному дослідженні особистості, в якому на перший план ставиться суб'єктивний самозвіт пацієнта про розвиток своїх відчуттів, уявлень, мислення порівняно з так званим “об'єктивним анамнезом” (думки родичів, знайомих пацієнта тощо) (В.М. Мясіщев). Відзначимо, що перенесення результатів психологічних наглядів і теоретичних положень на історичний матеріал, проведення аналогії між психічними та історичними феноменами вже з 1912 року послідовно здійснював З. Фройд [47]. Далі перенесення клінічного методу на пізнання історичного процесу із психоаналітичних позицій у психологічній науці здійснювалося в концепції “психоісторії” Е. Еріксона [54]. Явище історичного “персоногенезу” як процесу історичного формування особистості в ту чи іншу історичну епоху досліджував основоположник французької школи історичної психології І. Мейерсон [55]. Основним завданням психолога, зайнятого історичними дослідженнями, є адаптація апарату своєї науки до потреб абсолютно незвичайного для експериментального пізнання матеріалу. З позицій методологічного принципу етнофункціональної

суб'єктності методично оцінюємо будь-які тексти, на які можуть спиратися історичні розвідки. Літописи, хроніки, мемуари, листи та інше завжди несуть на собі відбиток ментальності суб'єкта – автора того чи іншого тексту (скажімо, як авторський текст, так і анонімні літописи завжди суб'єктивні і значною мірою відображають специфіку ментальності всього суспільства або соціального прошарку, групи, до яких належав автор). Іншими словами, будь-який текст відображає суб'єктивну оцінку, а тому навіть простий перелік фактів указує на те, що саме вони усвідомлено чи неусвідомлено були відібрані автором зі всієї повноти буття.

Наявність етнофункціональної суб'єктної позиції дослідника припускає певну ідеалізацію об'єкта дослідження, тобто настановне (суб'єктно засадове) етнофункціональне сприйняття і мислення, котрі становитимуть, висловлюючись мовою О. Тоффлера [18] та О.О. Сусоколова [39], “етнокультурний інформаційний фільтр”, що усвідомлено розподіляє етноінтегровальні та етнодиференціальні елементи об'єкта пізнання. Такий фільтр припускає наявність у дослідника ідеального прообразу, наприклад, власне “руських” і “чужоземних” впливів на зміст історії.

Історія Росії з якнайдавніших часів і дотепер висвітлювалася і висвітлюється різними ученими з різних ідеологічних позицій. На сучасному етапі історичного розвитку Росії актуальним є прагнення не до розділення, а до конструктивного синтезу ідеологічно різних ментальностей. Звичайно, неминуче встає питання про цінності, що долучені до їх структури. Цілісний аналіз історичного розвитку припускає зважений розгляд змісту всіх його етапів і властивих їм ідеологій. Тому, для того щоб відділити “зерна від половини”, на початковому етапі слушно подати всі основні, нехай навіть взаємоне прийнятні позиції, і, можливо, оцінки подій і явищ. Виходячи із вимог принципу історичної актуальності [41, с. 123–132], потрібно визначити провідний принцип системної інтерпретації історичних подій, змісту ментальності суспільства. Вважаємо, що в сучасній культурно-історичній ситуації таким системоутворювальним принципом, історично актуальним для пізнання й ефективного прогнозу розвитку індивідуальної та когнітивної ментальності є *етнофункціональна парадигма* [див. 41].

Висловлене змусило нас зіставити, наприклад, суб'єктивні оцінки офіційних християнських істориків до 1917 року (Н.М. Гальковський й ін.), істориків духовної культури Росії із числа емігрантів “першої хвилі” (С.В. Зеньковський, М.Ф. Каптерев, А.В. Карташов та ін.), радянських істориків-матеріалістів, котрі ставилися і до язичества і до християнства більш менш однаково – як до явищ культури, і навіть критично (О.І. Клібанов), російських істориків, які нині стоять на православних позиціях (Я.Н. Шапов та ін.), а також прихильників зваженого, комплексного історико-культурного аналізу (І.Я. Фроянов), й тих істориків, котрі відкрито стоять на старообрядових позиціях (Б.П. Кутузов). Проте наше порівняльне вивчення ментальності стосувалося оцінок та узагальнень не тільки визнаних учених-істориків, а й філологів, мистецтвознавців (О.М. Панченко, О.О. Панченко, Г.М. Прохоров та ін.), явних старообрядовців (Б.П. Кутузов) та істориків “язичницької орієнтації” (наприклад, кандидата наук А.Р. Прозорова [33]). Справедливості ради зауважимо, що в нашому дослідженні використані тільки ті фактичні дані, що повторюються у різних авторів і що не суперечать загальноприйнятим уявленням. Для нас істотними були суб'єктивні оцінки, інтерпретації різними авторами одних і тих історичних явищ.

Принцип суб'єктності в нашому підході визначається *етнофункціональною методологією* за виняткової ролі етнічної функції різних ментальних категорій. У цілому, використовуючи історико-психологічний метод реконструкції ментальностей [52, с. 111–112], розуміємо що методологію не як *мистецтво герменевтики* [10], тобто як уміле розкодування значення тексту або чужої індивідуальності, а обмежуємо можливий суб'єктивізм у пізнанні об'єктивним критерієм визначення етнічної функції історичного явища і, таким чином, входимо в “герменевтичне коло”.

Із позицій етнофункціонального підходу витоки різних “кризоутворювальних” впливів на хід історичного процесу в будь-якій країні так чи інакше є етнодиференційованими. При цьому б'єктивним етнофункціональним критерієм порівняння “сили” впливу етноінтегровальних та етнодиференціальних дій може бути *величина етнічної функції* даних збурень ментальності. Ця величина окремого елементу (ментальної категорії) тим більша, чим старший вік першої появи даного елементу в ментальності того чи іншого суспільства або особистості. До прикладу назвемо ландшафтно-природні образи в історії ментальності соціуму

будь-кого етнодовкілля, котрі є найстародавнішими, отож у них закономірно найбагатшою виявляється етнічна функція. Потім слідує анімістичні образи духів природних стихій і явищ, за ними (у російському етносередовищі) християнські уявлення про світ, і в останню чергу – наукові.

Для позначення ідеального прообразу розвитку, за аналогію з розвитковим ейдосом Платона, вводимо філософське уявлення про *архегонію* [42, с. 83–93]. З позицій обстоюваного нами підходу розглядається етнофункціональна архегенія етносередовища. У психологічному аспекті ступінь наближення ментальності суспільства до даного ідеального прообразу визначається сумарною величиною етноінтегровувальних функцій ментальних категорій, що описують дане етнодовкілля. Найбільший ступінь віддалення реальної етнофункціонально неоднорідної ментальності соціуму від її ідеального прообразу забезпечують зміни етнічної функції образів природних стихій і явищ як найстародавніших етнічних параметрів.

Теоретично стадії розвитку ментальності особистості в конкретному етносередовищі аналогічні етапам розвитку її ментальності (на засадах принципу етнофункціональної єдності мікро- і макрокосму). В різних етносередовищах етапи розвитку ментальності суспільства різняться не тільки за змістом, а й за їх кількістю, наступністю. Наприклад, у кхмерському етносередовищі (Камбоджа) доречно виділити вісім етапів розвитку: доісторичний, природно-анімістичний і культ предків, брахманізм, епоха Нагів (люди-змії), буддизм махаяни, буддизм хінаяни [28] і сучасний етап модернізації, пов'язаний із проникненням до Камбоджі протестантської європейської культури [26]. В історії ментальності руського (російського) етносередовища слушно виокремити такі п'ять етапів розвитку: доісторичний, “язичницький”, християнський, просвітництва і сучасний “еклектичний” етап. За аналогії з етапами розвитку руського етносередовища обґрунтовуємо наступні стадії розвитку *ментальності особистості*: 1) пренатальна стадія, що визначається за ментальністю матері (аналогія з “доісторичним” етапом); 2) природна стадія (аналогія з етапом поклоніння природним стихіям і явищам або “фетишизм” – за О.Ф. Лосевим); 3) казково-міфологічна стадія (аналогія з епохою “анімізму” і “геройною” – за Лосевим); 4) релігійно-етична (аналогія з етапом християнізації); 5) стадія

просвітництва (аналогії з етапом Просвітництва); 6) стадія “змішення” або “синтезу” – як завдання (аналогія із сучасним етапом зростаючої “полікультурності” та “поліетнічності”); 7) можлива майбутня, ідеальна стадія “мудрості”, на якій методологічний синтез попередніх стадій уже здійснений; вона є орієнтовною для оптимізації розвитку як особистості, так і суспільства.

Окремо підкреслимо, що порушення етнофункціонального розвитку, спричиняючи психічну дезадаптованість (та інфантилізацію) особистості, часто зумовлюють появу етнодиференціувальних образів на будь-якій із стадій, або ж “випадання” якихось дитячих спогадів і особистості (образів природи, казок та ін.). Якщо, скажімо, в суспільстві і, відповідно, у характері системи освіти переважають ті чи інші етнодиференціувальні уявлення, відношення, думки тощо, або який-небудь етноінтегровувальний зміст ментальності знаходиться під забороною, то це впливає на розвиток особистості. Зокрема, придушення язичницького компонента в ментальності суспільства політичними засобами, трансльоване через систему освіти і мікросоціальне оточення окремої особи, може приводити до порушення її етнофункціонального розвитку на казково-міфологічній стадії й відтак до певних проявів її психічної дезадаптованості.

Отже, етнофункціональна методологія дозволяє аналізувати історію ментальності суспільства за аналогією з результатами психологічних і клініко-психотерапевтичних досліджень розвитку ментальності окремої людини. А це означає, що на основі базових принципів етнофункціональної парадигми у психології є можливість застосовувати результати наших експериментально-психологічних досліджень для аналізу історичних явищ та особистостей [див. 42].

<...> Порушення наступності і змістовності стадій розвитку ментальності особистості знижують ступінь її етноінтегрованості, адаптаційний потенціал, затримують її розвиток (еволюцію), або руйнують психіку (інволюція, повернення до онтогенетично більш ранніх, незрілих форм поведінки, реагування – “інфантилізація” особистісних реакцій). Різні ознаки особової незрілості і, як наслідок, порушень розвитку, здебільшого виявляються в етичному, соціокультурному, психологічному, психосоматичному аспектах [26, с. 46–62, 70–73]. Як психологічні ознаки доречно розгля-

дати загальну психічну нестійкість, несаможиттєвість у поведінці і мисленні, навіюваність, слабкий емоційний контроль у поєднанні із силою емоційних реакцій, зниження якості взаємодії мислення, почуттів та емоцій, інтенсивні спалахи гніву; в інтелектуальному плані – недостатню здатність до узагальнення та ін. Дані прояви не виключають наявності хитрості в досягненні своїх цілей, недорозвиненості вищих емоцій, пов'язаних із міцністю засвоєння моральних норм, спроможністю переживати почуття сорому [40].

На підставі принципу етнофункціональної єдності мікро- і макрокосму стверджуємо, що порушення наступності і змістовності етапів розвитку ментальності суспільства (за аналогією із стадіями розвитку ментальності особистості) зумовлюватиме зниження його адаптаційного потенціалу, що виявляється у відповідних показниках розвитку як цього суспільства в цілому, так і першочергово його владних нашарувань (княжого і духовного станів), а також особливостей розвитку так званих історичних особистостей певної епохи [40]. В рамках цього дослідження дане припущення можна сформулювати так: особливості етнофункціонального розвитку ментальності княжого і духовного станів у руському суспільстві X–XVI століть могли послужити умовою виникнення деструктивних явищ у ментальності руського суспільства XVII століття [40]. Дані порушення характеризують особистісний аспект розвитку ментальності серед представників владних станів Московської держави XVII століття. Зокрема, вони можуть виявлятися у психологічній незрілості представників влади і багато в чому визначати їх цінності, мотиви, мислення і, як наслідок, зовнішню і внутрішню політику держави. Тому в процесі розвитку руської (російської) ментальності, її зміни, що спочатку відбувалися у владних станах, усе більше розповсюджувалися на все суспільство, аж до найнижчих його соціальних прошарків.

Із позицій етнофункціонального підходу ментальність суспільства є неоднорідною за визначенням. У період X–XVII століть у руському етносередовищі не було системних природних катаклізмів, здатних здійснити достатньо могутній етнодиференційний вплив на її розвиток. Проте у соціокультурному плані останній мав характер “виклику” у термінології А.Дж. Тойнбі [45]. Мабуть, можна прийняти за основу, що найзначнішими етно-

диференційними впливами, котрі зумовили виникнення криз у ментальності руського суспільства, спричинивши її стан на першу половину XVII століття, були хрещення Русі, татаро-монгольське завоювання і початкові паростки ідеології Просвітництва.

У соціально-історичному аспекті ще С.М. Соловйов писав, що в Московській державі до XVII століття “перетворення сильно стукалися в дверях” [38]. Водночас О.І. Клібанов наголошував на “несподіваності” стрибка руського суспільства XVII століття у “світ гуманізму” [22], а М.П. Алексєєв констатував: “Ніхто не пояснив ще цілком задовільно, чому в московські бібліотеки XVII століття – як офіційні, так і приватні – хлинули широким потоком не тільки кращі видання античних письменників XVI–XVII століть, але, разом з ними, також найважливіші праці найбільших європейських учених того часу з усіх сфер знання” [2]. Вказані явища у даний період мали етнодиференційну функцію. Та й церковний розкол сутнісно ґрунтувався на етнодиференціальних елементах пізньовізантійської і західноєвропейської ментальностей і, крім того, на черговій хвилі етнодиференціальних гонінь на залишки язичності [40]. На наш погляд, ці “несподівані” зміни у ментальності суспільства ґрунтувалися перш за все в достатньо різких змінах ментальності княжого і духовного станів, котрі склалися у період X–XVII століть.

Надалі наше завдання полягає в тому, щоб показати, яким чином у розвитку ментальності вищих страт російського суспільства до XVII століття визначилися пріоритети, що здійснили вирішальний вплив на становлення особистості у представників влади і, як наслідок, визначити пріоритети у внутрішній і зовнішній політиці Московської держави. Спробуємо охарактеризувати загальну картину тенденцій етнофункціональних змін ментальності у вказаний період.

Етнофункціональні зміни в ментальності руського суспільства з кінця X до першої половини XII століть, що пов'язані із хрещенням Русі

Могутній етнодиференційній дії, що надана християнською культурою, її ідеологією і цінностями, піддалися насамперед княжий і дружинний стани. До того ж, як безпосереднє джерело християнських цінностей, виникло нове, близьке до владних, соціальних утворень – духовний стан. Боротьба церкви з дохристи-

янською культурою загалом була підтримувана й продовжувалася достатньо довго княжою владою. Дохристиянська культура Русі (“язичництво”) традиційно виявлялася у побуті, музиці, піснях, скоромовках, народній медицині, харчуванні (вживання таких сакральних напоїв, як меду, пиво, квас, березовиця та ін.). Специфічними носіями даної культури, крім служителів культу (вохвів), були, зокрема, скоморохи. Дохристиянська російська культура охоплювала особливе ставлення до природних об’єктів, стихій, явищ, до взаємодії людини з духами рідної природи. На переконання Я.М. Щапова, в домонгольський період церква не змогла розповсюдити вплив християнського культу на всю територію країни, обмежуючись центральними територіями, долучаючи до своєї сфери міста й округи, пов’язані з вотчиною [53, с. 190]. До початку татаро-монгольського завоювання у Стародавній Русі в ментальності суспільства, а частіше, мабуть, і на рівні окремої особистості, діяли два взаємно етнодиференціальні блоки (“язичницький” і “християнський”), вибір між якими, особливо у віддалених і сільських поселеннях, був відносно вільний (за винятком великокнязівського довілля і частини міського населення та духівництва). Не дивлячись на те, що мав місце церковний і княжий осуд язичницьких звичаїв, він не був тотальним і суворим. Зокрема, в XII столітті церквою допускалися традиційні дохристиянські весільні обряди, якщо у їх процесі не відбувалося, наприклад, випадків убивства [30].

Наявна тоді ситуація дозволила І.Я. Фроянову говорити про існування на Русі XI – до першої половини XIII століть “двоєвірства” – як з’яченого християнства і водночас як зхристиянізованої язичності. Причому світогляд староруського суспільства, на його думку, більшою мірою визначало язичницьке вірування. Тільки з другої половини XIII, власне у XIV і XV століттях, “руські люди стали (принаймні формально) християнами, а язичництво як самостійне віросповідання відійшло в минуле” [30].

Відтак очевидно, що в домонгольський період у ментальності староруського суспільства мало місце тривале (близько 250 років), без різких змін (хоча і достатньо жорстке) взаємопроникнення дохристиянського світогляду і світовідчуження з етнодиференціальним християнським, сприяючи виникненню компромісу у формі “народного православ’я” [30].

При цьому через поволі наростаюче політичне посилення церкви стримувалася взаємодія Стародавньої Русі з етнодиференціальною культурою католицького Заходу, яка в майбутньому, мабуть, могла б полегшити для руської культури більш органічний початок епохи Просвітництва.

Етнофункціональні зміни в ментальності руського суспільства в епоху татаро-монгольського завоювання з XIII до першої половини XIV століть

Після низки поразок, нанесених руським військам, у XIII столітті склалася особлива форма взаємодії влади монгольського хана із великокнязівською і церковною владою Стародавньої Русі. У перші десятиріччя свого владарювання монголи не применшували значення великокнязівського столу. В 1252 році після відмови у союзницькому договорі із папою Інокентієм III Олександр Невський був підтриманий Батием і посаджений на князівство у Володимирі. А після проведеного татаро-монголами перепису в 1257 році вони навіть підтримували спільноруські домагання Володимирського столу на північному сході Русі.

А.М. Насонов писав, що на Русі мала місце активна монгольська політика у тому значенні, коли завойовник спрямовує внутрішньополітичні відносини в завойованій країні у своїх інтересах, причому протягом більше півтора століття. Основна лінія цієї політики виражалася у прагненні перешкоджати консолідації суспільного загалу, у підтримці взаємної ворожнечі окремих політичних груп і князівств [29]. А утворення централізованої держави стало результатом боротьби з монголами у більш пізній період ослаблення Золотої Орди. Несприятливо позначилося монголо-татарське завоювання і на культурних і торгових зв’язках Русі із зарубіжними країнами – Литвою, Польщею, Німеччиною, Францією, Вірменією, Грузією і Візантією [29]. Мабуть, це зіграло певну роль для майбутнього розширення російських господарсько-географічних зв’язків на Схід.

Водночас руські князі та дружини у складі багатонаціональних золотоординських військ використовувалися ханом і для походів “на Німці” і на Литву в 1275 році (спустошуючи дорогою й руські землі) та ін. [29, с. 217, 219, 246, 265]. Дана обставина природно не могла не відобразитися на взаємостосунках

княжо-дружинного стану і простих людей, адже князі і монголи часто діяли разом і зовсім не на користь простого народу. Якщо великокнязівська влада у початковий період монгольського завоювання легітимізувалася ханським ярликом, то й діяльність митрополита, котрий проводив ханську політику і, зокрема, забезпечував регулярні молитви за великого хана і його воїнство, також здійснювалося не без монгольського впливу [29, с. 249–251]. Князі підтримували баскачні загони, керовані монголами і наповнені із воїнів руських та інших підкорених народів, а також іноземців. Утихомирювати збунтарнілих проти перепису 1257 року жителів Новгороду разом з татарами доводилося і князю Олександрові Невському [29, с. 222–231].

Отож податковий тягар міського і сільського населення Русі виявився подвійним. Крім княжої частки в податках унаслідок монгольського завоювання, додався тягар ханський – історики налічують 14 видів данини й “ординських стягнень”, накладених ханами Золотої Орди на Русь [29, с. 121]. Збір данини здійснювався якщо не з благословення, то з мовчазної підтримки церкви і за військового сприяння великого князя. Істотно, що безпосередньо проти монголів відбувалися “напівстихійні” (зокрема, “вічові”) виступи, але вони пригнічувалися спільними зусиллями монголів і княжих військ [29, с. 339, 344]. Та й у цілому, після монгольського завоювання характер взаємодії княжо-дружинного стану, духівництва і більшості населення істотно змінився. Ментальність руського суспільства почала знаходити додаткові етнідиференційні лінії розколу. Вважаємо, що княжа влада знайшла у свідомості простих людей деяку етнорозмежувальну функцію унаслідок дій “заодно” з монголами. Також і духівництво набуло для простого народу визначеної, у цей період додаткової, етнідиференційної функції (крім, власне, візантійської християнської ідеології).

До монгольського завоювання етнідиференційна дія християнства, яке було підтримуване великокнязівською владою, протиставлялася дохристиянському світогляду і культурі Русі. Після завоювання названий розкол посилювався внаслідок підтримки золотоординськими ханами великокнязівської влади і церкви, розорення Руської землі і податкового пригнічення більшості населення. Окрім того, політика церкви і золотоординських ханів із різних причин сприяла певному обмеженню взаємодії Заходу і Русі в торговельно-промисловому аспекті.

Етнофункціональні зміни відношення до землі і дохристиянської культури у період монгольського завоювання на Русі

На Русі визнали, що Руська земля стала землею Батия і каана (верховного монгольського хана) і що не “личить” на ній “житіє не поклонившись іма” [29, с. 221]. Тепер до уявлення староруської людини про те, що земля належить князю [23, с. 53, 56], долучився додатковий етнідиференційовальний образ – “земля Батия і каана”. Даний факт виявився істотним для подальшого розвитку руської ментальності, адже спричинив зміну ставлення до образу рідної землі.

Стосовно дохристиянської віри і культури в ментальності Русі відбулися не менш істотні зсуви. Дослідник, котрий стоїть на цілком православній позиції Г.М. Прохоров, відзначає, що “русський фольклор, аж до Нового, якщо не до Новітнього часу, так і не був допущений народом до матеріалів писемництва”, тоді як у Скандинавії процес запису пісень скальдів і саг досяг свого апогею (у XIII ст. – О.С.), натомість на Русі всіляке культурне життя виявилось сильно загальмоване. Після XIII століття, відзначає автор, “пішла із життя значна частина язичницьких традицій, що мали найбільше віддзеркалення у писемній літературі, – традицій княжого роду. Залишкам язичницької культури на Русі золотоординське ярмо заподіяло, здається, більш серйозної школи, аніж церковній вірі” [34, с. 130–131]. Відтак навіть Г.М. Прохоров висновує досить категорично: церква, скориставшись наданими ординськими ханами пільгами, розправилася зі своїм давнім ворогом – язичницькою вірою Русі. Не тільки всі великі міста неподільно й остаточно стали християнськими – ні в письмових, ні в археологічних джерелах після монгольського періоду на Русі вже не зустрічається згадок чи матеріальних слідів міських капищ. Ординське завоювання, за його словами, “переламало хребет дружинно-міському прошарку”.

Зауваження Н.М. Гальковського, цілком офіційного християнського історика кінця XIX – початку XX століття, із цього приводу є таким: “... греки і римляни протягом багатьох століть після ухвалення християнства ще пам’ятали свою стару язичність, а в епоху Відродження наук і мистецтв в Італії вона деякою мірою відродилося знову”. І далі: на Русі “через два-три століття після князя Володимира пам’ятали, та і то погано, імена своїх стародавніх

богів, тоді як в Італії через тисячу з гаком років після офіційного проголошення християнства пам'ять про стародавню язичність була достатньо сильна. Русичі значно швидше забули своє первинне віросповідання” [9, с. 130–131]. Тут доречно пригадати зауваження В.С. Іконникова, істотне для подальшого викладу: “... тоді як на Заході залишки стародавнього (дохристиянського – О.С.) утворення послужили підставою, з якої розвинулася культура нової Європи, а латинська мова, поширена релігією, полегшила доступ до розуміння стародавньої науки, Росія не мала подібних умов” [17, с. 1]. Вочевидь маються на увазі не тільки язичницькі уявлення, а й образи пізнього античного мистецтва і культури [8].

Узагальнюючи сказане з позицій етнофункціонального методу, висновуємо, що у результаті татаро-монгольського завоювання відбулися такі зміни в ментальності руського суспільства. *По-перше*, у саме ставлення до Руської землі долучилася етнодиференційована складова, тобто не тільки як до землі руського князя, а й як до іноземної – землі “Батия і каана”. Цей факт є вельми істотним для подальшого розвитку руської ментальності (див. далі). *По-друге*, перелом, який відбувся в даний період стосовно дохристиянської (язичницької) віри і культури, означав придушення у структурі руської ментальності образів не тільки самої землі, природи, але і уявлень про духи природних стихій і явищ, а також про традиційний побутовий і сакральний зміст взаємовідношення людини з дохристиянським “світом невидимого”. Висловлене придушення, разом із зміною ставлення до землі, також мало етнодиференціувальний смисл. Воно сприяло подальшому поглибленню тенденцій розколу в розвитку ментальності руського соціуму й особливо людей влади, першочергово схильних до нових іноземних впливів і більше християнізованих, ніж низькі верстви міського і сільського населення.

Етнофункціональний аспект конфлікту між церковною і княжою ментальностями в XV–XVI століттях

У результаті розділення церкви на Східну і Західну порушилася близькість Русі і Заходу. Якщо русичі на початку своєї історії були “народом цілком європейським”, то до кінця домонгольського часу, головню під впливом релігійного розділення із Західною Європою,

сліди близькості до неї руських людей майже абсолютно зникають [38]. Чинник політичного посилення російської церкви під час татаро-монгольського завоювання уможливив активне втручання у життя суспільства і здійснення суворої релігійної цензури, сприяв її зміцненню у протистоянні Заходу та ослабленню впливу на неї Візантії.

Послідовними етапами зниження авторитету Константинополя і Візантії є Флорентійська унія 1439 року і взяття Константинополя турками-османами в 1453. Внаслідок цього у Росії кінця XV століття зійшов нанівець живий культурний прообраз Візантії, натомість одержала розвиток ідея спадкоємності як провідної православної держави, що знайшла своє втілення в ідеологемі “Москва – третій Рим”. Ця ідея була заснована, мабуть, на складеній митрополитом Геннадієм “Повісті про білий клобук” як символі спадкоємності православ'я від Константинополя до Москви, що тісно пов'язана з версією про походження московських великих князів від римських імператорів [16, с. 31]. Офіційна церква використовувала концепцію “Москва – третій Рим” для збереження і зміцнення своєї політичної влади і соціально-ідеологічної перспективи. У тезі про третій Рим звучить обґрунтування не тільки світового значення Російської держави, а й виняткової ролі у суспільному повсякденні церкви.

Унаслідок прагнення церкви до політичного посилення свого впливу в суспільстві, а також через повний розрив із живим “візантійським зразком”, серед духівництва відбулася немінуча формалізація ставлення до віри, а зовнішня обрядовість і зовнішнє благочестя стали більшою мірою змістом, а не формою уявлень і відчуттів православної людини. Ситуація, що склалася, сприяла виникненню серед духівництва зловживань (хабарництва), загальному падінню звичаїв, зниженню прагнення до підвищення освіченості і загальної письменності. Церква шляхом реформ “зверху” намагалася подолати вказані тенденції, що сприяло зміцненню великокнязівської влади і служило інтересам політичної централізації. З іншого боку, як реакція на падіння звичаїв, що наголошувалося сучасниками, серед вищого духівництва у XIV–XV століттях, серед низьких верств населення, включаючи деяких представників “білого духівництва” і селянства, виникли реформаційні настрої [22, с. 92–94].

Протестні антицерковні погляди, успадковувані від дідів і прадідів кінця XIII – початку XIV століть і перетворені в другій половині XIV в ідеологію стригольництва, знаходили широкий відгук у різних верствах міського населення Новгород і Пскова. У процесі аналізу різних джерел кінця XIV століття почасти неможливо розрізнити погляди стригольників і новгородців усіх звань [35, с. 250, 318]. Схоже, – пише Б.О. Рибаків, – стригольники були лише виразниками загального міського умонастрою [35]. Відтак нова протестна ідеологія спочатку зароджувалася у різних соціальних прошарках саме на етапі розвитку золотоординського оподаткування і ханської політики в цілому, яка підкріплювалася ярликами на княжіння і для митрополитів, що зовсім не тільки формально сприяло зростанню гніту на різні верстви населення.

Аналізуючи критику стригольників у Стефана Пермського, Б.О. Рибаків висновує, що об'єктом обурення в них була лише несумлінність духівництва – неучтво, пияцтво, посвята у сан на підставі мзди (симонії), але не основи православ'я [35, с. 258]. Тому стригольники були переконані, що не можна сповідатися і причащатися біля загрузлих у гріхах священників і ченців. Їхня сповідь здійснювалася “небу і землі”, себто відповідно до канонів більш раннього дохристиянського світовідчуження у початковій структурі російської православної ментальності. Річ у тому, що середньовічні люди католицького Заходу, за словами того “філософа”, який роз'яснював Володимирі I сутність християнства, зберегли стародавнє шанобливе ставлення до землі і неба: “...они землю глаголют материю. Да аще им есть земля мати, то отъць им есть небо” [51, с. 145]. Б.О. Рибаків пише, що у творах російського фольклору земля стійко називалася “Мати-Сира-Земля”, тобто земля, напоєна небесною вологою. Отож стригольники не відкидали найважливішого християнського таїнства – *сповіді*. Вони сповідалися безпосередньо Богу, і місцем такої сповіді були природа, відкритий простір, де можна в думках чи словесно звернутися до Матері-землі і “від землі до повітря зрячого” повідати свої гріхи Батькові небесному [35, с. 98–99]. Мабуть, “філософ”, котрий освічував Володимира I у своєму ставленні до землі-матері і батька-неба, передавав йому дохристиянське світовідчуження у лоні ментальності католицької Італії, яка відносно більш дбайливо, як уже згадувалося, зберігала

свою язичницьку старовину [9, с. 130–131]. Це світовідчуження було співзвучне у той момент язичнику князю Володимирі. Таке дохристиянське ставлення до природи, неба і землі як до вічних сакральних сутностей у своєму протесті проти спотвореної моральності духівництва й відродили у своїй ідеології стригольники.

О.І. Клібанов зауважує, що становлення реформаційного (антицерковного) руху в кінці XIV – на початку XV століть співпадає з активними народними виступами, які відбувалися в Новгороді, Ярославлі, Курську, Ростові, Суздалі, Твері та інших містах і були спрямовані перш за все проти татаро-монгольського ярма. У цій боротьбі, у її безпосередній практиці чітко помітні “мотиви соціального протесту проти тих, хто співпрацював з окупантами – проти бояр і верхів духівництва”. Серед протестів низького духівництва (в “Писанні” Анкидіна та інших церковних документах) характерне прагнення так чи інакше пов'язати в єдиному вузлі “поганское насильство” і вади церкви [22, с. 85–86]. Це, безсумнівно, стало чинником зміцнення етнічної ідентичності руського народу, котрий сприяв подальшій консолідації держави.

Таким чином, у соціальному русі стригольництва, з одного боку, цілком помітний протест проти етнодиференційної взаємодії золотоординського впливу і вищого духівництва, з другого – їхнє прагнення відродити дохристиянське безпосереднє ставлення до етноінтегративних сакральних сутностей – до Матері-Землі і Неба-Батька.

В антицерковному письменстві в цілому і в ученні стригольників староруські автори спираються на цілком доступну їм патристичну літературу. Наприклад, у працях Псевдо-Діонісія Ареопагіта для тих, хто “вивчили словеса книжкові” стригольників був доступний не один лише православно-ортодоксальний світогляд. Новгородські вільнодумці створювали Псевдо-Діонісія у колі ідей італійського Відродження. Російський читач кінця XIV століття, котрий виховувався церковно-аскетичною проповіддю і писемністю в душі убивання гріховної і тлінної плоті, дізнався з ареопагітських творів й таке: “Але не в матерії горезвісне зло, як це говорять, тому що матерія і та до краси, добра і форми причетна” [22, с. 319, 325]. Із творів Псевдо-Діонісія, зокрема, можна було дізнатися, що Бог “є в духах, і в душах, і в тілі, і в небесах, і на землі, у всіх разом [що він є] –

у світі, про світ, над світом, над небесами, над істотним; що він – сонце, зірка, вогонь, вода, вітер прохолодний, хмара, що він камінь основоположний – все, що існує і ніщо з існуючого” [22, с. 319]. Таке світовідчуття відповідає у той же час і руському дохристиянському відчуттю, яке одухотворяло природу – і живу, й неживу.

Вказана форма антицерковного руху в XV – XVI століттях як антитринітарії (ті сектанти, хто не визнає догмат Святої Трійці) не тільки спиралася на основний принцип стригольників – некористолюбство, а йшла далі і, можна сказати, дійшла якоїсь протилежності у вельми істотному питанні – у відношенні до Старого Заповіту. Офіційна церква звинувачувала їх у “суботництві” і запереченні триєдності Бога (антитринітаризм) – у “жидовстві”, тобто схильності до старозаповітного розуміння Творця. А.В. Карташов наголошував на західному походженні ересі тих, хто обстоював цю жидовницьку позицію і вважав її “новинкою західного єврейства” [21, с. 489, 491].

Істотною характеристикою офіційної Церкви стало те, що, дотримуючись Євангелія на словах, вона насправді схилилася до старозаповітної релігійної нетерпимості і концепції пріоритету духовної влади над світською. Це послужило причиною виникнення полеміки між “негребниками” (супротивниками отримання сану за мзду, проповідниками євангельських ідей – Ніл Сорський та ін.) й офіційною церковною ідеологією, схильною до старозаповітних принципів – “йосифлянами”, прихильниками Йосифа Волоцького. Зокрема, заволзькі старці звинувачували останнього у “суботництві”, тобто в старозаповітному змішенні “закону” і “благодаті” [22, с. 339–340].

Можливість обстоювати свої інтереси в Орді незалежно від княжої влади, яка долучила її до активної участі в політичній боротьбі на Русі у XIV – XV століттях, дозволила церкві стати найбільшим землевласником [53, с. 63–64, 84]. Вона клеймила як “повчання диявола” виступи різних верств населення проти княжої влади, у такий спосіб істотно підтримуючи гніт оподаткування, що подвійно виріс за цей час: причому частина податку – князю і духовництву, а частина – хану [53, с. 90]. Церква у цей історичний період як ненасильними, так і насильницькими методами боролася також із язичництвом, у тому числі і серед неросійського населення [53, с. 87]. Крім того, її владики долучалися до етнодиференційної

провізантійської політики і, час від часу, “безпосередньо співпрацювало із супротивниками об’єднання країни”. Тому політична самостійність церкви в даний період часто породжувала конфлікти з княжою владою.

Протидію в настирному прагненні церкви до керівництва в державних справах під завісу XV століття проявляв своєю політикою Іван III, передусім тому що сам прагнув використовувати її як знаряддя власного політичного тиску. Іван III у відомому протистоянні з автором “Повісті про білий клобук” новгородським митрополитом Геннадієм використовував ересь жидовства у своїх політичних інтересах. Проте, мабуть, в основі великокнязівських дій (захист еретиків від страти) була не тільки політико-господарська потреба, але і ментальний, світоглядний компонент. Світогляд жидовно зорієнтованих спирався не тільки на некористолюбство та антитринітаризм. Вони у рамках занять астрологією користувалися таблицями для визначення місячних фаз і затьмарень, їм були відомі уривки з творів античної філософії, “Логіка” єврейського філософа XII століття Мойсея Маймоніда, компіляції робіт арабського ученого аль Газалі, що містять відомості про основи математики, логіки. Загалом світогляд жидовства містив багато того, що в подальшому стало важливою складовою ментальності епохи Просвітництва в Росії.

Етнофункціональний аналіз виокремлює в конфлікті ментальності офіційної церкви, княжої і простих людей поступове формування до XVI століття кількох ліній розколу.

Перша. Княжа влада здебільшого нейтрально й переважно доброзичливо відносилася до проявів етноінтегративної руської дохристиянської культури (язичництва). Водночас у княжому стані виявлявся інтерес і до етнодиференційних проявів західноєвропейської та античної культур, що пізніше влилися в культуру епохи Просвітництва.

Друга. Офіційна церква в даний період поступово посилювала етнодиференційні гоніння на залишки язичництва серед руського населення, протистояла Заходу – як католицизму, так і світській західноєвропейській культурі (охоронна позиція). Водночас вона схилилася до істотно етнодиференціального старозаповітного розуміння домінування духовної влади над світською буденністю і провізантійською політикою.

Третя. У цілому в даний історичний період найбільш етнодиференціальними і дезінте-

грувальними стосовно російської ментальності була політика офіційної церкви, яка головно спрямовувалася на придушення дохристиянської народної культури і на утвердження старозаповітної тенденції папоцезаризму. Обидва ці явища, як буде показано далі, деструктивно впливали на подальший розвиток ментальності пізніше посталої Росії.

Росія і Захід: пріоритети господарсько-технологічного розвитку у XIV–XVI століттях

Через ослаблення золотоординського впливу на Московську державу посилювалася більш-менш рівноправна взаємодія руських і татар. Зокрема, у XV столітті цим етносам доводилося неодноразово об'єднуватися у боротьбі проти новгородських ушкуйників на Волзі, опорним пунктом яких була Новгородська колонія В'ятка [3, с. 32]. Саме волзький торговий шлях продовжував успішно розвиватися в XIV–XV століттях, і Новгород, який сполучав його з балтійськими країнами, не тільки багатішав, але й починав відігравати розбійно-паразитичну роль. У XIV торгівля дорогою через Волгу до Персії, а також Доном до Криму у володіння Генуї пролягала через ординські землі. Тому це своєрідне “вікно до Європи” і вихід до багатого Середземномор'я перебували під контролем татар. До XVI століття, з ослабленням ординського впливу, почалося завоювання Поволжжя Московською державою – Волга стає “русською річкою”. Проте в той момент, коли волзький шлях повністю й остаточно переходить під владу Москви, світові торгові шляхи зміщуються на захід [37].

Важливо, як справедливо вказує Б.Ю. Кагарлицький, що у XV і XVI століттях до Московії були запрошені іноземні майстри, що вказує на відставання, але не про технологічну відсталість, оскільки запрошення майстрів із Італії і Німеччини в різні країни (наприклад, Швецію, Англію) було тоді загальноєвропейською нормою [18, с. 15]. В.О. Ключевський пише, що запозичення Росією у Західної Європи “плодів просвітництва” в XV і XVI століттях було “спілкуванням”, а “вплив” як усвідомлення “переваги” західноєвропейської культури і запозичення не одних тільки “житейських зручностей”, а й “самих основ житейського порядку”, розпочалося саме у XVII [23, с. 241].

Річ у тім, що відкриття Америки і західного морського шляху до Індії в епоху Великих

географічних відкриттів уносить істотні зміни в європейську ментальність і водночас стимулює формування нової світової економічної системи. На захід, перш за все з Ост-Індії, линула величезна кількість матеріальних і фінансових ресурсів, що на першому етапі створило надзвичайно сприятливі умови для розвитку торгівлі, промисловості і нових технологій в усіх сферах життя. Щоправда, незабаром саме притік до Європи дорогоцінних металів у підсумку знецінив гроші як універсальний еквівалент товарному обміну. Хоча Московське царство активно торгує і розвивається, все ж річкові шляхи поступаються тим новим можливостям, які відкрилися Заходу з морською торгівлею епохи географічних відкриттів. “Нічого не одержуючи від розквіту європейської торгівлі, що розпочалася після відкриття Америки, Русь неминуче перебувала на периферії світового економічного розвитку. Таким чином, саме кінець XV – початок XVI століття став вирішальним рубежем, що зумовив подальшу долю Росії – боротьбу з відсталістю та ізоляцією” [18, с. 135]. Додержання тогочасної Росії до європейської економіки здійснювалося в основному шляхом поставок на Захід сировини для кораблебудівної промисловості, що швидко розвивалася, а трохи пізніше – через виробництво та експорт зерна [18, с. 138, 150–152]. Проте загалом взаємодія Московії із Заходом була зваженою, рівноправною, хоча вона й була вкрай зацікавлена в ньому. Тому виникає питання: “Чому ж “спілкування” Московської Русі із Західною Європою змінилося на “вплив” останньої?”

Скоморохи, церква і західноєвропейське бароко в XVI–XVII століттях на Русі

До XVII століття поступово посилювалася суперечність між кількома взаємно етнодиференційними тенденціями у ментальності російського суспільства: 1) зростанням у діяльності офіційної церкви етнодиференціовальної тенденції до старозаповітного пріоритету духовної влади над світською; 2) збереженням дохристиянського компоненту (фіглярство та ін.); 3) посиленням впливу західноєвропейської культури.

Разом із свідченнями про протестні явища у церковних колах із XIV по XVI століття зростала кількість письмових свідчень про загальне захоплення фіглярством [22, с. 353].

Скоморохи, поза сумнівом, усвідомлювали себе у староруському суспільстві як продовжувачі традиційних дохристиянських вірувань. Таку відносну свободу для проявів народного мистецтва на язичницькій основі у цей період О.М. Панченко фіксує до 1470 року (дата, звісно, умовна), коли спостерігалось вражаюче явище – “золоте століття фіглярства” [31]. Такі видатні правителі, як Іван III та Іван IV, також до певної міри не цуралися антицерковних поглядів. Скажімо, Іван III, відомий своїм заступництвом ересі жидоловства, сам був помічений у клятві “небом і землею” [22, с. 192], що абсолютно неприйнятно з позицій офіційного православ'я.

Цікавим є ставлення Івана Грозного до ігрищ і “знущань” в аспекті розвитку особистості, який знаходимо у його відповіді Курбському, котрий дорікає йому в нехтуванні ангельського образу, бісівських трапезах, блюзнірстві і знущаннях. Грозний пише: “Іграм же – сходячи немочи людській... *яко же мати дітей пуцаєт знущання ради дитинства*, і егда ж совершени будут, тоді сія відкинуть, або від батьків розумом на інше зведуть (курсив наш – О.С.)” [31, с. 176–177]. В наших клінічних і психолого-педагогічних дослідженнях показано, що наявність в онтогенезі образної сфери особистості (до 5 років) чарівних казкових образів, які відкривають потаємний світ духів і явищ природи, народних ігор і т. ін., дуже важлива для формування здорової і моральної людини [31]. О.М. Панченко вважає, що народу не подобалися церковні суворогості, тому Іван IV, “підключившись про популярність”, став поводитися відповідно до одвічних народних звичаїв. На наш погляд, навряд чи така поведінка Грозного була наслідком заполітизованого “турбування про популярність”, швидше це – прояв “роздвоєння” його особистості, про що згадує сам цитований автор [31, с. 246].

О.М. Панченко, аналізуючи “Літопис” учасника та історика подій Смути Івана Тимофеева, де він один із перших руських авторів пише “про роздвоєння і про подвійність” [позиції], тобто піднімає тему, широко відому в Росії за творами Гоголя і Достоевського, – царя Івана Грозного. Іван Тимофеев убачав у діяльності Грозного розмежування попередньої культури на дві протилежні, кожен з яких осмислює як антипод одна одній, тобто розглядає опричнину і земщину. Цей мислитель зображав опричників майже як іновірців, ос-

кільки вони давали клятву не спілкуватися із земськими. Грозний танцює зі скоморохами, при цьому хвалить німецькі звичаї, дозволяє лютеранам створити в Москві церкву тощо. Водночас є відомості і про надання іноземцям особливих пільг (передусім судових) порівняно з корінними руськими [31, с. 246–247, 249].

Хоча офіційна традиція того часу засуджувала і вважала украй непристойними любов царя Івана Грозного до танців, ігрищ зі скоморохами у колі близьких друзів – це все ж був найкращий для них час. О.М. Панченко відзначає, що в народній свідомості того часу кумедники немов конкурують із попами [31, с. 161]. Інакше кажучи, цар Іван Грозний був останнім з великих князів, особистість якого ще відображала дохристиянську руську ментальність народу. Перші державні акти, ворожі скоморохам, звісно під впливом церкви, з'являються у XV столітті [31, с. 201], себто під завісу золотоординського впливу і, відповідно, ослаблення реальних можливостей церкви в боротьбі з проявами руської язичності. Репресії проти фіглярства та інших дохристиянських традицій, що проводилися після Смутного часу і що були підготовлені гуртом “боголюбців” при дворі царя Олексія Михайловича, були ознакою не сили, а слабкості церкви, котра “вперше злякалася світської культури як здатного на перемогу суперника” [31, с. 201].

Теоретичну програму оцерковлення життя і побуту тогочасного руського суспільства створили саме “боголюбці”, до яких, крім самого царя, входили і такі різні фігури, як протопоп Авакум і майбутній автор церковних реформ Никон. Тому першим російським царем, весілля якого не “грали”, а здійснювали як обряд вінчання виключно за церковним звичаєм, був цар Олексій Михайлович.

Поряд із суворістю “старомосковської” церковної політики (як старообрядців, так і прихильників Никона) усередині церковної і світської верхівок їй протистояли “латино зорієнтовані” – Симеон Полоцький (вихователь царевичів), Сильвестр Медведев та ін. Загалом, не виходячи за рамки православ'я, вони пропагували сучасну схоластичну науку на чолі з єзуїтами, які врахували деякі уроки Реформації і намагалися наблизитися до практичних запитів епохи [31, с. 353]. Їхній вплив на ментальність вищих прошарків руського суспільства XVII століття, крім її ортодоксально-церковної і дохристиянської

складових, добре ілюструє зміст твору Симеона Полоцького “Вертоград многоцвітний”. Характеризуючи даний твір, О.М. Панченко відносив його до жанру бароко саме за змістову хаотичність, всеосяжність, себто за намагання автора охопити всі сюжети, які повинна була знати поінформована людина того часу. Симеон Полоцький прагнув дати читачеві максимальний обсяг знань візантійської і римської історії, включаючи історичні анекдоти, повчання Цезаря і Юстиніана, Діогена й Аристотеля, а також інформацію про вигаданих та екзотичних тварин (птаха фенікс, крокодила тощо), коштовні камені. Тут же є виклад космогонічних переконань, відомості про християнську символіку, численні фрагменти з античної міфології, різні “раритети” і “курйози”, книга ілюстрована творами живопису, графіки, тому справді являє собою “різнокольоровий сад” [31, с. 357]. Отож, названий твір був украй неоднорідним, “етнофункціонально мозаїчним” джерелом образів, щонайперше для владних станів руського суспільства XVII століття, а його зміст – внутрішньо етнодиференційованим порівняно з набагато більш однорідними ортодоксально-церковною і дохристиянською складовими в ментальності руського соціуму.

Характеризуючи ментальність руського суспільства кінця XVI початку XVII століття О.М. Панченко говорить про “подвійність”, протиставляючи, з одного боку, дохристиянську і християнську народну культури, з іншого – нові західноєвропейські впливи (бароко). Водночас у середині XVI роздвоєність царя Івана Грозного у його уявленні полягала у протистоянні язичницької і християнської складових його особистості. На наш погляд, не слід штучно знімати суперечність між дохристиянською (язичницькою) і православною течіями культури, поєднуючи їх як “традиційні”, адже ці два типи ментальності відіграють сутнісно різну роль у розвитку особистості навіть у даний час [31]. Вочевидь дохристиянська і православна руська культури можуть протиставлятися і співвідноситися з культурою західноєвропейською, проте кожна по-своєму.

Крім того, у самій православній ментальності до середини XVII століття виразно постала суперечність між “народним православ’ям” і прихильниками “ревнителів древнього благочестя”. Зокрема, не випадково протопоп Авакум і патріарх Никон, котрі спочатку разом брали участь у гуртку “боголюбців”, згодом стали заклятими ворогами.

Їх ідейна розбіжність була зумовлена тим, що під впливом ментальності старозаповітного західного папоцезаризму, опосередкованого особистістю царя Олексія Михайловича, Никон здійснив церковну реформу, остаточно оформивши тим самим ще одну лінію розколу ментальності руського суспільства – внутрішньоцерковну. В результаті у структурі ментальності Московської держави виникло чотири лінії розколу (див. попереду): світобачення “народного православ’я” (прихильників “древнього благочестя” на чолі з Авакумом), соціальний характер прихильників никоніанських церковних реформ, сегмент дохристиянської (язичницької) ментальності і новопостала ментальність західноєвропейського бароко [43].

Етнофункціональний аналіз динаміки ментальності руського суспільства в XIV–XVII століттях

Загалом зміни в ментальності княжого і духовного станів руського суспільства в XIV – XVI століттях із позицій етнофункціонального підходу були такими. *По-перше*, найважливіший наслідок татаро-монгольського завоювання полягав у привнесенні в ментальність усього руського соціуму етнодиференційованого образу рідної землі, що належала і князю, і хану. Етнодиференційні зміни стосовно землі, природи були найсильнішим дискримінантом, що відділяє норму від патології, а відтак деструктивним і дезадаптивним чинником, що не тільки знижував енергетичний потенціал особистості, а й спричинював зростання тривоги [42].

По-друге, успішна, головню завдяки золотоординській допомозі, боротьба церкви з російською дохристиянською культурою значною мірою “видавила” з ментальності тогочасного руського суспільства (передусім княжого і духовного станів) уявлення про духи природних стихій і явищ, язичницький світогляд і світовідчуття. Назване придушення мало також значне етнодиференційне функціональне забезпечення, зважаючи на відносну старовинність язичності, що зумовлювало послаблення контролю емоцій і відчуттів, зниження якості взаємодії мислення, емоцій і відчуттів, інфантилізацію спонук, мотивів [42].

По-третє, посилення політичного впливу церкви “зверху”, тим більше з опорою на владу хана, слушно розглядати як етнодиференційну тенденцію (“старозаповітний” папоцезаризм)

у розвитку ментальності. Християнські уявлення як відносно більш пізніше історичне явище на Русі порівняно з образами і духами природи мають хоча й меншу за величиною, але також етнодиференціувальну функцію, яка підвищує соціальне хвилювання народних мас. У процесі політичного посилення церкви, з одного боку, вона прагнула піднесення духовної влади над царською, що було етнодиференційним відходом від сформульованого в XI столітті митрополитом Іоаном першості євангельської “благодаті” над старозаповітним законом; з другого – це була поступка “спокуси влади”, що породила в руському суспільстві, окрім іншого, такі явища, як етноінтеграційну стригольність і етнодиференційну ересь жидоствердників (антитринітаріїв).

В ідеології стригольництва відродилося етноінтегрувальне язичницьке відношення до землі, неба, природи в цілому, причому головним чином у формі сповіді Матері-землі. Відновлення сакрального ставлення до природи серед простих людей характеризувалося дуже великою дією етноінтеграційної функції, що, мабуть, дотепер є найважливішим чинником збереження цілісності Росії. Водночас ересь антитринітаріїв, крім протесту проти хабарництва і політичного посилення тиску церкви вже під впливом західноєвропейських юдеїв ставила фундаментальні етнодиференційні заперечення основам православ'я – передусім триєдності Бога.

Отож, на момент завершення золотоординського впливу в ментальності руського суспільства виникли дві лінії її розколу: перша – придушення церквою дохристиянської культури, друга – політичний рух церкви до пріоритету старозаповітного “закону” і духовної влади над світською; причому потреба пріоритету “благодаті” значною мірою лише декларувалася. Етнодиференційні західноєвропейські впливи посилитися пізніше і привели до виникнення додаткових ліній розколу, з одного боку, із православ'ям, з іншого – із дохристиянською культурою.

І хоч політико-економічний розвиток Русі у період монгольського завоювання був зорієнтований на Схід, усе ж через зміни, що відбулися в Європі в епоху Великих географічних відкриттів (розвиток торгівлі, промисловості, виникнення нових технологій), вона зіткнулася у XVI столітті із західноєвропейським “викликом” [45], а тому вимушена була асимілювати у власну ментальність багато нового у різних

сферах життєдіяльності – техніці, економіці, мистецтві, культурі загалом. Це було зумовлено, зокрема, і тим, що в руській ментальності (на відміну від західноєвропейської) ще з домонгольських часів зберігалася уявлення про свою країну як про європейську, що завжди було етноінтеграційним чинником. Така інтеграція новинок у будь-якій країні Західної Європи – справа звична. Скажімо, в епоху Відродження тон задавала Італія, тому в неї вчилися Англія, Швеція та ін. В епоху Великих географічних відкриттів торгово-політичні пріоритети визначалися Іспанією і Португалією. Проте особливим було саме відношення (перш за все владних станів) до асиміляції нових етнодиференційних західноєвропейських уявлень, технологій, потрібних для розвитку Московської держави.

Вочевидь етнофункціональний розвиток ментальностей західноєвропейських країн, зокрема Італії, проходив у набагато більш щадній стосовно дохристиянської культури атмосфері, порівняно із розвитком ментальності Стародавньої Русі у період татаро-монгольського завоювання. Специфіка розвою ментальності руського соціуму в даний період полягала в силовому придушенні церквою дохристиянської культури з опорою на золотоординську військово-політичну підтримку. А це закономірно породило, переважно серед владного княжо-дружинного і духовного станів, особливі етнофункціональні умови для виховання і становлення особистості. Дитячий розвиток і виховання представників владних станів на початку XVII століття переважно були позбавлені дохристиянських, язичницьких традицій, ігор тощо, в них переважав більш-менш строгий християнський дух і високий авторитет священництва. До того ж спілкування людини з живою природою тоді не було якимось чином обмежено, що сприяло формуванню в особистості високого енергетичного потенціалу, духовної потуги її потреб і мотивів. Обмеженням було саме спілкування із сакральною дохристиянською ідеологією, духами природи та ін., що спричинювало недостатній контроль емоційної сфери і зниження якості взаємодії мислення і почуттів, тобто породжувало певну незрілість [42, с. 302]. Унаслідок порушення розвитку на більш ранньому “казково-міфологічному” етапі виникає істотний ризик недостатньо органічного, а відтак формального засвоєння християнських норм поведінки [42; 50]. З іншого боку, етнодиферен-

ціювальна дія західноєвропейського повсякдення породжувала зростання хвилювання щодо всього західноєвропейського, яке незріла особистість московита не могла адекватно асимілювати. Іншими словами, західноєвропейські уявлення, образи культури не могли органічно привласнюватися незрілою психікою. Стосовно них формувалося наївне, некритичне, але, унаслідок високої тривожності, вкрай умотивоване (зацікавлене) ставлення, а освоєння християнської моральності тогочасною особистістю зберігалось на декларативному рівні й тому залишало бажати кращого.

У XVII столітті цар Олексій Михайлович, використовуючи патріарха Никона як інструмент, здійснив церковну реформу, виходячи з внутрішнього прагнення бути царем усього православного світу (у дусі концепції “Москва – третій Рим”) [16]. Воднораз, увівши в опалу патріарха Никона, цар, імовірно, сам того не бажаючи, відкинув й етнодиференційовані старозаповітні прагнення офіційної церкви до папоцезаризму, змінивши їх на менш етнодиференційовальний (тому відносно більш конструктивний) пізньовізантійський церковний обряд і книжну справу.

Проілюструємо вищеподані висновки прикладами реконструкції деяких етнофункціональних проявів ментальностей історичних осіб XVII століття у побуті, світогляді і світовідчутті – царя Олексія Михайловича і патріарха Никона.

Етнофункціональні особливості ментальності царя Олексія Михайловича

Самодержець Олексій Михайлович був центральною історичною фігурою Московського царства, внутрішнім рушієм реформ, хоча вони і залишилися в історії як “ніконіанські”, що й уплинуло надалі на його розрив з патріархом і на внесення певних змін у курс реформ [16, с. 223]. З одного боку, з дитинства цар виховувався у грекофільських переконаннях і був грекофілом. Пристрасть царя до греків (пізньовізантійських) виявляє лист до нього протопопа Авакума: “О царю Олексію! ... Надихнись по-старому, як при Стефані, бувало, добренький, і говори руською мовою: “Господи, помилуй мене грішного!” А кирилицю залиш; так елленя говорять, плюнь на них! Ти ж, Михайлович, русак, а не грек. Говори своєю природною мовою, не зневажай нею і в церкві, і в будинку, і у прислів'ях” [1, с. 475].

З іншого боку, прихильність до грецької церкви і до пізньовізантійських звичаїв тогочасного царя Константинополя, що знаходився з 1453 року під владою османів, поєднувалася у його душі з потягом до всього іноземного. Вихователем царя, котрий народився у 1629, був боярин Борис Іванович Морозов, відомий своєю прихильністю до іноземців та іноземних звичаїв. До п'ятирічного віку молодий царевич Олексій залишався під опікою у царських “мам”. Із п'яти років під наглядом Морозова він став навчатися грамоті за букварем, потім приступив до читання Часослова, Псалтирів і Діянь святих апостолів, а у сім років почав навчатися письму, в дев'ять – церковному співу. В нього в 11–12 років склалася маленька бібліотека, де були Лексикон і граматика, видана в Литві, а також Космографія. До предметів “дитячої потіхи” майбутнього царя належали кінь і дитячі лати “німецької справи”, музичні інструменти, німецькі карти і “друкарські листи” (картинки). Таким чином, разом з колишніми освітніми засобами, помітні і нововведення, які підтримував Б.І. Морозов [4; 32], котрий зодягнув уперше молодого царя з братом та іншими дітьми в німецький одяг. Навіть доброзичливий до царя Олексія історик В.О. Ключевський пише: “Цар багато в чому відступав від старозаповітного порядку життя, їздив у німецькій кареті, брав із собою дружину на полювання, водив її і дітей на іноземну потіху, “комедійні дійства” з музикою і танцями, доп'яну поїв вельмож і духівника на вечірніх гулянках, у труби сурмив і на органах грав; дав дітям західно-руського ученого ченця (Симеона Полоцького), який учив царевичів латинській і польській мовам” [23].

Описи психологічного образу царя Олексія Михайловича, здійснені в роботах С.О. Зеньковського та історика-старообрядця Б.П. Кутузова, сходяться перш за все в тому, що у царя переважало безумовне і почасти наївне наслідування західним культурним взірцям, опосередковане польським впливом. “У моді, одязі і прикрасах польський вплив швидко проникає і зростає з кожним роком..., близький родич царя Микита Романов одягає своїх слуг у польські і німецькі плаття. В 1654–57 роках палац царя прикрашається меблями західного стилю, а на троні Олексія Михайловича робиться не слов'янський чи грецький, а латинський напис. До кінця царювання цього іншого Романова палацові порядки вже нагадують швидше майбутні петровські асамблеї”

[16, с. 254]. Вже в юності цар знав польську і латинську мови (але не грецьку – О.С.), чим приводив у захоплення західноєвропейців. Самодержець і його наближені внутрішньо повністю, себто на побутовому рівні, були зорієнтовані на німецько-польські взірці культури. “Сам цар одягає польське плаття, кличе до палацу польських акторів, які, ймовірно, були ще менш церковні, ніж руські скоморохи” [16, с. 256]. Закордон був для царя “країною світлих чудес” і безмежних можливостей. Зокрема, майстрам-іноземцям і садівникам цар платив удвічі, а то й удесятеро більше, ніж руським [16, с. 213]. Він прагнув мати дерева або рослини, про які знав одне: вони не повинні бути схожі на свої, московські. Наказував, наприклад, царському комісіонеру Гебдону купити “дерев німецьких мірою із сажень” [15, с. 268]. В.О. Ключевський пише, що у побуті цар Олексій Михайлович був украй невитриманий і примхливий [23, с. 326]. Багато істориків, включаючи С.М. Соловйова і В.О. Ключевського, зауважують, що цар легко піддавався чужому впливу. Його найближче оточення складалося з одного боку, особи польсько-латинської орієнтації – А.С. Матвеев, Ф.М. Ртищев, А.Л. Ордін-Нащокин, а з іншою – ортодоксальні грекофіли – Стефан Воніфатьєв, Никон [25].

Отже, висновуємо, в етнофункціональних проявах ментальності царя Олексія Михайловича були відсутні навіть пробіски руської дохристиянської культури, мали місце грекофілість і жорстка орієнтація на пізньовізантійське православ'я (нагадаємо, що він був першим царем, весілля якого не “грали”, а влаштували лише вінчання за суворими церковними канонами). І, крім того, ментальність царя була сформована у дусі знецінення всього руського і наївного поклоніння перед іноземним. Схоже, що всі вказані характеристики справляли на його особистість могутню етнодиференційну дію з раннього віку. Безпосереднє спілкування з природою у царственої дитини навряд чи було порушено і, відповідно, у нього була достатньо висока психодуховна енергетика, напруженість потреб і мотивів. Вважаємо, що казково-міфологічна стадія, зміст якої охоплює й анімізацію природних стихій і явищ унаслідок специфіки ментальності владних прошарків російського суспільства середини XVII століття і найближчого оточення юного царя, була щонайшвидше, унаслідок ортодоксального християнського і дещо за-

хідноєвропейського виховання, витіснена. Дана обставина і послужила згодом виникненню в нього проявів психічної незрілості: залежності від чужої думки, наївного поклоніння перед усім іноземним (як формовив дисгармонійної взаємодії мислення і відчуттів), крайньої емоційної нестриманості, схильності до гніву, упертості [42, с. 177–193]. Причому психосоціальна незрілість царя (що зовсім не виключала наявності інтелектуальних здібностей), зумовлена вказаними чинниками, підтвердила наше припущення про наявність цих самих ментально-особистісних характеристик серед представників владних станів Московської держави XVII століття.

Етнофункціональні особливості ментальності патріарха Никона

У психологічному описі особистості патріарха Никона ми не торкатимемося церковно-політичного аспекту його діяльності, яка визнана неправомірною в богословсько-історичному вимірі життя багатьма авторитетними дослідниками – М.Ф. Каптерєвим, Є.Є. Голубінським, С.О. Зеньковським та ін. Наголосимо лише на нехристиянських методах насадження реформ, використаних Никоном, крім, звісно, введення необґрунтованої “книжної справи”, у рамках якої палили, душили, катували тощо [16]. Зокрема, М.Ф. Каптерєв наголошує на схильності Никона до розкоші і женолюбства [19, с. 156], а його сучасники одноголосно заявляли, що Никон всю свою величезну церковну владу, свій вплив на царя використав як засіб скупчення у своїх руках величезного майна, яке було здобуто ним, не зважаючи на способи [19, с. 166–167].

Проте зовні у сфері церковної політики Никон боровся із пияцтвом та іншою аморальністю, прагнув відновити канонічність церковних служб. Жорстке гоніння на скоморохів і придушення язичницьких традицій також було важливою стороною його діяльності. Крім того, Никон як етнічного мордвина візантійська ментальність буквально протягувала у його духовному вигляді. Весь одяг його, у тому числі знаменитий білий клобук російського патріарха, був замінений грецькою, а “грекоманія патріарха зайшла так далеко і була така наївна, що він навіть завів у патріаршій кухні грецьку їжу. Тепер він міг думати, що виглядає і діє так само, як патріархи східні, і що у разі звільнення православного Сходу Росією він

зможе очолити весь православний світ без того, щоб греки зазіхали на його, як йому здавалося, смішні провінційні руські замашки та обряди. Комплекс неповноцінності і провінційності, бажання стати “як усі патріархи”, мати вигляд і служити, як служили блискучі і такі спокусливі візантійці, поза сумнівом, відігравали дуже важливу роль у розвитку обрядової політики патріарха, котрий був із простих селян і який прожив майже все своє життя у глибокій провінції. Весь його “еллінізм” витікав не з поклоніння перед грецькою культурою і грецьким богослів’ям, а з дрібної пихатості і легковажних надій на уселенську роль” [16, с. 223]. Перетворенню простодушного провінційного Никона у грекофіла сприяли цар Олексій Михайлович і його духівник Стефан Воніфатєв – істинні автори реформ, які й спричинили церковний розкол.

Психологічний портрет патріарха Никона містить ті характеристики (пристрасність, жорстокість, схильність до плотських задовольень, користолюбство), що зневажають самі підвалини християнської моральності. Інакше кажучи, в особистості Никона були відсутні механізми контролю емоцій і потреб, які спираються на істинно православні цінності. Наївне прагнення Никона бути “як усі патріархи” і дріб’язкове наслідування грецьким патріархам навіть у побуті та одязі вказують на певну його психосоціальну незрілість і понижений самоконтроль емоційної сфери. А це означає, що в нього мали місце порушення етнофункціонального розвитку особистості ще на казково-міфологічній стадії. Жорстоке поводження мачухи з юним Микитою (майбутнім патріархом Никоном) в дитинстві із трьох років, буквально боротьба за існування в даний період життя, завзяття до духовних книг і самостійне рішення піти в монастир у віці 12 років [36] навряд чи сприяли щасливому дитинству та адекватному сприйняттю від когонебудь народних казок, дитячих пісень і т. ін. Очевидно, що на перший план виступали, швидше, моральні проблеми, що стало наслідком відсутності в ранньому дитинстві розвитку в ментальності Никона образів язичницького одухотворення природи, повно властивих дохристиянській руській культурі. Водночас це зумовило напруженість потребо-мотиваційної сфери як енергетичної засади його особистості за відсутності сформованих когнітивних механізмів самоконтролю емоцій і відчуттів (звідси пристрасність, жорстокість). На цьому фоні етно-

диференційних пізньовізантійських церковних настановлень це спричинило тривожність і хвилювання [36], що надмірно мотивувало зацікавлене ставлення Никона до всього грецького.

ВИСНОВКИ

1. Патріарх Никон і цар Олексій Михайлович – дві ключові фігури, які надовго визначили змістовлення подальшого розвитку ментальності владних прошарків – світського і духовного в руському суспільстві. Психологічно їх об’єднує одне – незрілість особистості, котра виявлялася перш за все у заниженому емоційному контролі, послабленій взаємодії сфери мислення, відчуттів та емоцій і, як наслідок, наївне очікування чарівних змін від чогось далекого, іноземного. Дані особливості переважно зумовлені витісненням з ментальності владних станів язичницьки натхненних образів природи руської дохристиянської культури. Слушно припустити, що це витіснення, внаслідок посилення церковної політики за підтримки золотоординських ханів, є примітною специфікою розвою руської ментальності в XIII–XVII століттях, тоді як язичницька спадщина зберігалася у західноєвропейських країнах (перш за все Італії, Німеччині, Англії).

2. Вищевказане витіснення створило умови для порушення етнофункціонального розвитку особистості, зокрема у представників княжого і духовного станів Московської держави, зумовило певну психосоціальну незрілість особистості за наявності об’єктивно існуючого етнодиференційного “виклику” західноєвропейських впливів у XV–XVII століттях (у тому числі і як наслідок епохи Великих географічних відкриттів), спричинило різке зростання тривоги, зниження гармонійності взаємодії емоційної і розумової сфер і, відповідно, спровокувало неадекватне підвищення інтересу (тобто дитиняче ставлення) до неістотних побутових і зовнішніх проявів даної культури. Незріле ставлення тогочасної еліти до церковної зовнішньо-обрядової уніфікації, заснованої на пізньовізантійських настановленнях (та й власне церковна реформа) також були породжені витісненням казково-міфологічних образів у дітей княжого і церковного станів у процесі їхнього виховання.

3. У цілому витіснення руської дохристиянської культури з ментальності вищих прошарків тодішнього соціуму зумовили виникнення

у їх представників наївного, дисгармонійного і надмірно афектованого (“бездумного”) інтересу, навіть захоплення не стільки змістовою (новими технологіями), але головно зовнішньою стороною нової західноєвропейської культури (бароко у побуті тощо), а серед духовного стану – грекофільства, пихатого наслідування пізньовізантійською церковною обрядовістю і зовнішніми формами духовності.

4. У перспективі хотілося б здійснити етнофункціональне дослідження причин недостатньо зрілого ставлення московської еліти до всього іноземного у ситуації заперечення наявності в Росії власних джерел розвитку серед представників владних станів у широкому історичному діапазоні – від епохи Петра I до сучасності. Нинішній етап розвитку російської ментальності розглядаємо як кризовий, переломний. Фундаментальні тенденції її розвитку, закладені у розглянуті сім століть існування Русі, а потім Росії, безперечно, наявні і в даний час.

1. Аввакум. Книга толкований и нравочений // РИБ. Т.39. – Л.: Издательство Академии наук СССР, 1927. – С. 475.

2. Алексеев М.П. Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. // Славянская филология: Сб. статей. – Т.1. – М.: АН СССР, 1958. – С. 275–330.

3. Бердинских В.А. История города Вятки. – Киров: Вятское книжное издательство, 2002. – С. 32.

4. Берх В. Царствование царя Алексея Михайловича. – СПб., 1831.

5. Блок М. Апология истории. – М.: Наука, 1986.

6. Борисов Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. – С. 137.

7. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983.

8. Варбурн А. Великое переселение образов. – СПб.: Изд. дом “Азбука-классика”, 2008.

9. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Репринт. – Т.1. – М.: Изд-во “ИНДРИК”, 2000. – С. 130–131.

10. Герменевтика // Философский энциклопедический словарь. – М.: “Советская энциклопедия”, 1989. – С. 119–120.

11. Гостев А.А. Психология вторичного образа. – М.: Изд-во “Институт психологии РАН”, 2008.

12. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – М.: Мысль, 1993.

13. Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор. – М.: РГГУ, 2005. – С. 407–427.

14. Давыдов Ю.Н. Номотетический метод // Современная западная социология. Словарь. – М.: ИПЛ, 1990. – С. 227–228.

15. Заозерский А.Н. Царская вотчина XVII века. – М.: СОЦЭГГИЗ, 1937. – С. 268.

16. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. – М.: “Церковь”, 1995. – С. 31.

17. Иконников В.С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. – Киев, 1989. – С. 1.

18. Кагарлицкий Б.Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2009. – С. 15.

19. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – Т.2. – М.: Изд-во Спасо-преображенского валаамского монастыря, 1996. – 156 с.

20. Карагалов В.В. Монголо-татарское нашествие на Русь: XIII век. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2011. – С. 124–127.

21. Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви. – Т.1. – М.: ТЕРРА, 1992. – С. 266.

22. Клибанов И.И. Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI вв. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – С. 396.

23. Ключевский В.О. Курс русской истории. – Соч. в 9 томах. – Том 3. – М.: Мысль, 1988. – С. 329.

24. Коялович М.О. История русского самосознания. – Минск: “Лучи Софии”, 1997.

25. Кутузов Б.П. Церковная “реформа” XVII века. – М.: Изд-во “Третий Рим”, 2003.

26. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: НАУКА, 1977.

27. Марковская И.Ф. Задержка психического развития. – М.: Изд. н/о “Компенс-центр”, 1995. – С. 46–62, 70–73.

28. Миго А. Кхмеры (история Камбоджи с древнейших времен). – М.: Наука, 1973.

29. Насонов А.Н. Монголы и Русь. – СПб.: НАУКА, 2006. – С. 217.

30. Панченко А.А. Народное православие. – СПб.: Изд-во “АЛТЕЙЯ”, 1998.

31. Панченко А.М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. – СПб.: Журнал “ЗВЕЗДА”, 2008.

32. Платонов С.Ф. Царь Алексей Михайлович. – СПб.: Типография М.А. Александрова, 1913.

33. Прозоров А.Р. Язычники крещеной Руси. – М.: ООО “Изд-во “Эксмо”, 2006.

34. Прохоров Г.М. Древняя Русь как историко-культурный феномен. – СПб.: “Изд-во Олега Абышко”, 2010. – С. 130–131.

35. Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. – М.: НАУКА, 1993. – С. 250, 318.

36. Севастьянова С.К. Материалы к “Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона”. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

37. Смирнов В.Н. Экономические связи Древней Руси с Византией и Северным Причерноморьем в VIII–XV вв. : Автореф. дисс. канд. ист. наук. – Л., 1980.

38. Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. – М.: Изд-во “Правда”, 1989. – С. 249.

39. Сусоколов А.А. Структурные формы организации этноса // Расы и народы. – Вып.20. – М.: Изд-во ИЭА РАН, 1990. – С. 5–40.

40. Сухарев А.В. История ментальности общества: этнофункциональная парадигма // Проблемы исторического познания / Отв. ред. К.В. Хвостова. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2011. – С. 45–89.

41. Сухарев А.В. Опыт преодоления методологического кризиса: принцип исторической актуальности

и этнофункциональная парадигма в психологии // Мир психологии. – 2009. – № 3(59). – С. 123–132.

42. Сухарев А.В. Этнофункциональная парадигма в психологии. – М.: Изд-во “Институт психологии РАН”, 2008.

43. Сухарев А.В. Этнофункциональный анализ русской ментальности XVII века // Проблемы исторического познания / Отв. ред. К.В. Хвостова. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2011. – С. 83–118.

44. Сухарев А.В. Этнофункциональный аспект исследования ментальности // Психологический журнал. – 2009. – Том 30, №3. – С. 118–127.

45. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – С. 358–415.

46. Тоффлер О. Футуршок. – М.: Прогресс, 1972.

47. Фрейд З. “Я” и “Оно”. – Т. 1, 2. – Тбилиси: Мериани, 1991.

48. Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. – М.: Изд-во “Алетейя”, 1988.

49. Фурман А.В. Психокультура української ментальності: [2-е наук. вид.] / Анатолій В. Фурман. – Тернопіль, Економічна думка, 2011. – 169 с.

50. Чулисова А.П. Роль этноинтегрирующих и этнодифференцирующих образов природы в психокоррекционной работе с осужденными за насильственные преступления // Прикладная юридическая психология. – №4. – 2010. – С. 107.

51. Шахматов А.А. Повесть временных лет. – Пг.: 1916. – С. 145.

52. Шкуратов В.А. Историческая психология. – М.: Изд-во “Смысл”, 1997. – С. 120.

53. Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. – М.: “НАУКА”, 1989. – С. 190.

54. Erikson E. Life history and the historical moment. – N.Y.: Harper and Row, 1975.

55. Meyerson I. Problemes de la personne. – Paris-La Haye, Mouton. 1972.

АНОТАЦІЯ

Сухарев Олександр Володимирович.

Розвиток ментальності вищих прошарків руського суспільства від кінця X до XVII століття.

В дослідженні наведені результати етнофункціонального аналізу тих змін у розвитку ментальності

вищих прошарків руського суспільства, які визначили не тільки основні характеристики ментальності “переломного” XVII століття, а й специфіку розвитку Росії у цивілізаційному контексті майбутнього.

АННОТАЦИЯ

Сухарев Александр Владимирович.

Развитие ментальности высших прослоек русского общества с конца X до XVII века.

В исследовании приведены результаты этнофункционального анализа тех изменений в развитии ментальности высших слоев русского общества, которые определили не только основные характеристики ментальности “переломного” XVII века, но и специфику развития России в цивилизационном контексте будущего.

ANNOTATION

Sukharev Alexandr.

Development of Mentality of Higher Layers of Russian Society from the End of X to XVII century.

The research work presents the results of ethno-functional analysis of the changes in the development of mentality of higher layers of Russian society, which determined not only the main characteristics of mentality of “critical” XVII century, but the specific features of Russian development in the civilization context of the future as well.

Переклад з російської проф. Анатолія В. ФУРМАНА за виданням: Сухарев А.В. Этнофункциональный анализ развития ментальности высших слоев русского общества с конца X по XVII вв. // Проблемы исторического познания / отв. проф. К.В. Хвостова. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2012. – С. 154 – 192.

Надійшла до редакції 27.05.2012.