

АРХЕТИПИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

Дім — Поле — Храм

Існування людини характеризується перетворенням модусів людської присутності у світі в певні екзистенціали, тобто форми усвідомленого буття, соціальні конструкції матерії та ідей, вітальну мережу переплетення матеріального та ідеального. Ці екзистенціали визначаються сакральною духовністю (вимірами спілкування людини з Небом та Землею), цінностями культури (як способу переведення речей в речення), вимірами гуманістики (як історичного самозатвердження та відтворення людських сутнісних сил), характеристиками національного буття (як солідарної ідентифікації певної людської спільноти за специфічними ознаками індивідуалізації народів). Сакральна духовність тематизується концептами: віра — надія — любов; культурні цінності — ідеями істини, добра, краси; гуманістика позначається ідеалами особистості, долі та духу. А екзистенціал національного буття розкривається через життєве наповнення концептів: Дім — Поле — Храм.

Зрозуміло, йдеться про тематизацію, тобто першорядність позначень певних екзистенціалів, а не про експлікацію всього їхнього змісту. Тим паче, що змістовно, в ідейному вимірі ці екзистенціали перетворюються один в другий, утворюють єдине ментальне поле цієї й іншої епохи, локальної цивілізації чи нації. І тільки практичні чи методологічні потреби аналізу ментального поля окремих історичних форм екзистенції відокремлюють певні аспекти ментальності в її органічному поєднанні буттєвості та духовності.

В даному тексті нас буде цікавити національна ментальність українського народу. Відповідно на перший план розгляду буде висуватись символіко-тематичний ряд: Дім — Поле — Храм у його загальному плані та національній специфікації¹.

В широкому плані символіка концепту “Дім” позначає святе довілля буття людини, в якому вона (як хазяїн оселі) може займати чільне місце. Символічно “Дім” характеризує, за виразом Т. Шевченка, місце,

де для особистості (чи нації) “своя правда, сила і воля”. Тут насамперед позначається сімейна цінність, сердечне єднання, родинна захищеність. Символ “Дім” характеризує антропоцентричне буття від сім’ї до національної солідарності. “Дім” — це ніша людини в Універсумі.

Так само в загальному визначенні символіка концепту “Поле” знаменує життєвий топос людності, зв’язок природи з хатнім столом, змістом харчування. “Поле” — це не обов’язково позначення степу; це семіотика природи (вона може стосуватися і лісу, і горного ландшафту). Тут йдеться насамперед про “поле життя”, джерело багатства, економічний простір виживання. “Поле” — це загальний знаменник походження етносу, “рідний край”, батьківщина, коріння роду тощо.

Ідея храму пов’язана зі святинами людини та її етносом. Це вираз благословіння вищих сил, небесного заступництва за певну спільноту. Він поєднується з національною ідеєю і в цьому розумінні означає зв’язок небесного та земного, ідеологію софійного, освяченого мудрістю буття.

Проте, тематизація менталітету народів має не тільки типологічні виміри, але й національну специфікацію. Широта змісту символіки концептів “Дім — Поле — Храм” розкривається в ідейному житті тих чи інших націй своєрідністю їхнього досвіду, певними пресупозиціями, схильностями чи архетипами. Інша справа, що ці пресупозиції чи схильності мають історичне походження, яке часто виходить за хронологічні межі існування нації. Наприклад, найпрадавнішим словом у Старому Завіті є слово “eres” (земля), яке позначає наскрізний концепт розвитку ментальності і тому може кваліфікуватись як архетип. Так само найархаїчнішим поняттям давньоєгипетської духовності виступає концепт “шаї” (доля), який проходить через усю історію людської самосвідомості і тим самим набуває архетипічного значення. Не менш стародавнім є концепт “свобода”, який зустрічається вже у глиняній шумерській табличці, що позначається 2350 роками до нашої ери.

Наскрізність вказаних (як і деяких інших концептів) і сприяє тому духовному досвіду, який формує схильність народів до певних ментальних форм та архетипів. Ось чому при предметній специфікації символіки концептів “Дім — Поле — Храм” вона, окрім загальнолюдських референтів, виступає також знаками, орієнтирами пошуку певних архетипів нації.

Так, символіка концепту “Храм”, яка маніфестує національні святини в українському менталітеті, не обмежується рамками православної церкви, бо християнство в Україні не було одноконфесійним. Це не дозволяє зробити одну конфесію моноцентричною сферою національної ідеї (як, скажімо, в Польщі). Історично статус святинь українського народу пов’язувався з національною ідеєю, з архетипом Слова (мови) та з

архетипом софійності, знаками мудрості самого життя, осяяного благодаттю. Першокнижник України Іларіон у своєму трактаті “Слово о законе и благодати” оголошує русичів “новим народом”, місія якого полягає в завершенні світового процесу приєднання усіх народів до Благодаті. Та ж сама ідея стає програмною для Кирило-Мефодіївського братства, а персонально репрезентується поемою І. Франка “Моїсей”.

Якщо при формуванні Московської держави росіяни запозичили зі спадщини Візантії ідею “Третього Риму”, тобто державного всевладдя, то Україна-Русь висуває на перший план ідеологію “Другого Ієрусалиму”, святої землі. Ідея “Святої Русі”, софійності буття, як книги Божої Премудрості (що закликає до звершень Духу, альтернативних смерті), набуває в Україні пріоритетного значення.

Ця ідеологія висунула в українській книжності проблему духовного розуму. Йшлося не про інтелект, логічну сферу мислення, що протистоїть сфері емоцій та почуттів, а про розумну душу, що живиться “внутрішнім словом” серця (Феодосій Печерський), “інтелектуальною любов’ю” (Г. Кониський) чи мудрістю “внутрішньої людини” (Г. Сковорода). Внаслідок такого розуміння в українському менталітеті не було гострого розриву між інтелектом та почуттям, між духом та тілом, вірою та раціональною сферою, який спричинив в західноєвропейській духовності трагічне роздвоєння людини. Більше того, київський митрополит XVII ст. Ісаїя Копинський навіть стверджував: “Разум вище за віру, бо веде до віри”.

З перетворенням українського етносу в націю, яке потребувало розвитку національної свідомості, освіти та культури, концепція духовного розуму набуває рис так званого “раннього просвітництва”, ідеології модернізації традиційного суспільства в гуманістичний соціум на засадах толерантного співвідношення християнської духовності з раціональною картиною світу. Петро Могила висуває програму синтезу західноєвропейської та східнослов’янської культур, перехід на західні програми освіти, а Феофан Прокопович обґрунтовує єдність латинської вченості з духовністю греко-слов’янської, православної цивілізації. Ці ідеї і втілюються в програмах розвитку Києво-Могилянської академії та братських шкіл в Україні. В контексті такої духовної модернізації суспільства і вимальовується національна ідея української гетьманської державності.

Власне, в інших змістовних компонентах, але у тій же орієнтованості на цінності модернізації суспільства, залишається актуальною українська національна ідея і в наш час. Тільки тепер йдеться про побудову в країні сучасної постіндустріальної цивілізації (з урахуванням історичних цінностей та ідейної спадщини українського народу).

Серед важливих початків цієї спадщини знаходиться символічний образ “Поля”, що асоціює архетип землі як джерела багатства та національного єднання на власному етнічному ґрунті. У багатьох народів образ поля розглядається як “мать-сыра земля”, тобто земля пов’язується і з материнським початком життя, і зі сховищем смерті. Залишається таке уявлення і в українському менталітеті, але в специфічному переломленні.

Українці сприймали ідею землі крізь біблійну притчу про зерно, яке, впавши на землю, може залишитись живим (і тоді, як проголошує Євангеліє, “буде єдиним”), а може померти — і тоді “стане множинним”, тобто проросте новим врожаєм. Інакше кажучи, смерть розглядається як стимул до життя.

З іншого боку, земля отримує в традиційній українській свідомості подвійне тлумачення: як оброблене селянське поле, що освячене працею та хліборобськими обрядами, і як “Дике Поле” — степовий край загрозливих навал, смертної темряви вторгнень нехристиянських сил. Отже, функції життєдайності та смертного сховища розподіляються просторово, в різних сферах: хазяйської землі та дикого поля ординців. Рідна земля залишається полем життя, святим жіночим початком породження усього живого.

Цікаво, що в Україні, внаслідок акцентування образу матері, земля сакрально вважалась вищою, ніж претензії верховної влади на батьківське опікування аграрними відносинами. Адже владні структури в Україні не були константними, стабільними, в той час як земля залишалась інваріантною цінністю при усіх перетвореннях влади.

Більш того, український менталітет породив грандіозну ідею про величезні історичні ресурси країни, що як скарби заховані у Високих Могилах. Вважалось, що земля зберігає і передає українцям силу і славу предків. Подніпров’я відмічене багатьма курганами як свідками міфологічної віри у приховану велич української історії. Вона, як співала козацька ліра, обов’язково прокинеться та заявить про себе у повну силу.

Образ рідного краю асоціював єднання нації через загальний материнський ґрунт, землю предків. Знавець українського менталітету Г. Липинський вважав, що земля, як етнічне підґрунтя, має особливу енергетику, що впливає на долю та індивідуальність народу.

З архетипом землі пов’язаний флористичний орнамент в українській народній творчості та, особливо, в культурі бароко. Він символізував аграрні цикли відродження врожаю, а, отже, — перевагу життя над смертю, тобто семіотику вічного в плінному бутті, знаменував онтологічний оптимізм народу. І не випадково О. де Бальзак асоціював Україну з цариною квітів та зелені.

Отже, архетип землі в українському менталітеті інтегрував аграрно-виробничий, соціально-історичний та духовно-культурний атрибут національного життя, звичаїв та обрядів. У цьому відношенні він втілював ноосферне передчуття українців. Цей архетип проходить крізь увесь масив історії української духовності, від язичницьких обрядів землеробства, через християнські цінності та козацькі ідеали вільного хутора, до наукових розробок С. Подолинського і В. Вернадського та соціальних програм сучасних партій України. Тут звертає увагу програма народної аграрної партії, в якій земля розглядається не тільки з економічного, а й ментального боку. Показові також кон'юнктурні баталії навколо проекту вільного продажу землі.

Цілий спектр архетипічних уявлень породив в українському менталітеті концепт “Дому” як антропоцентричного буття з його моральними чеснотами. Найважливішим серед них був архетип свободи. Адже свобода мала буттєвий вимір, що опредмечувався, зокрема, у вільному, хутірському розселенні козаків.

Хутір мав не тільки функцію ланки у степовій мережі оборони. Він репрезентував волю до свободи і від сільської общини, і від міських корпорацій. Хутір сформував особливий тип українця: селянина-воїна, який відчував себе вільним у степових просторах (за прислів'ям — “Коли я у полі, то й на волі”) і, водночас, уособлював внутрішню соціальність своєї оселі. Це сприяло виробленню в українському менталітеті розширеного розуміння свободи як поєднання її внутрішньо-етичних та зовнішньо-соціальних формоутворень.

Іноді таке розуміння свободи породжувало колізії. Прикладом тут може служити протистояння позитиву внутрішньої свободи, яку відстоював Г. Сковорода, та руйнівного гайдамацького бунтарства з його сумними наслідками. Все це ставило специфічну для української свідомості проблему про умови взаємодії внутрішньої та зовнішньої свободи.

Показово, що в російському менталітеті проблеми свободи перелюлювались специфічно. М. Горький у своїй епопеї “Жизнь Клима Самгина” говорить вустами свого персонажа, В. Лютого, що росіянам потрібна не та свобода, яку можуть дати соціалісти. Їм потрібна свобода, оцінка якої належить до компетенції попів — свобода грішити, грішити страшно та безмірно. Після чого носії такої волі самі себе пов'яжуть та здадуть у поліцейське відділення.

В Україні ж істотного значення набуло моральне розуміння свободи. Вона виступала як честь та гідність людини. Цим пояснюються, зокрема, багато епізодів української історії. Наприклад мотивування початку національно-визвольної боротьби під проводом Богдана Хмельницького саме потребою здобуття козаками шляхетних чеснот. Ще

більш яскраво про сказане свідчить приклад УПА, діячі якої, розуміючи усю небезпечність боротьби і проти поляків, і проти армій двох тоталітарних режимів, своєю мужністю демонстрували волю до свободи.

Отже, ідеал свободи був архетипічним для українського менталітету. Він характеризував життєвий імператив України як кордонної цивілізації, яка, мабуть, була єдиною в світі, що витримала тиск степу, кочових навал, стала батьківщиною людей, з яких ніхто (за виразом М. Гоголя) не хотів бути глядачем світової драми, а тільки її дійовою особою. Тому в XVII столітті французький інженер Г. Боплан, працюючи на Україні, залишив у своєму описі її свідчення про те, що “українці над усе цінують волю, без якої жити не можуть”². Навіть у гімні сучасної України проголошується:

Душу й тіло ми положим
За свою свободу
І покажем, що ми, браття,
Козацького роду.

Принцип свободи проходить, таким чином, крізь увесь масив української історії від князівської доби до сучасності, що і дозволяє стверджувати його архетипічний статус.

Розгляд архетипів національної свідомості (в даному разі української) дозволяє схарактеризувати поняття менталітету не в загальній формі чинника історичного процесу, а в більш конкретизованому вигляді. Ми будемо розуміти під менталітетом не стільки і не тільки особливості психологічних характеристик народу (феномен “національної душі”), скільки формоутворення національної свідомості, які відповідають певному способу життя та буттєвому досвіду. Так, архетип землі в українському менталітеті відповідає аграрним початкам української цивілізації, господарським структурам землевлаштування, обрядово-календарним циклам сільського життя, кам’яним та курганним пам’яткам освячення землі тощо. Архетип свободи мав онтологічні підстави в козацьких республіканських структурах, досвіді місцевого самоврядування, корпоративних (цехових) протиположностях соціальної ієрархії, військовій практиці затвердження незалежного існування і таке інше.

Архетипічний статус софійності підтримувався монументально-художнім затвердженням краси як онтології Божої присутності та містобудування як іконотворчості “небесного Ієрусалиму”. Важливе значення мав суспільний рух полемістів з його затвердженням Слова як духовної зброї, практичної мудрості буття та онтологічного оптимізму.

Відповідно, кордоцентризм буттєво укорінювався православними традиціями життя, що характеризувались посиленням на серце як джерело індивідуальності та моралі; затвердженням хутора як “сердечної”

сфери українства, практикою символізації влади та культури через образ “палаючого серця” в гербах та театральних виставах.

Отже, менталітет не зводиться до чисто психологічного явища. Він має буттєвий статус, що виводить його за довільні рамки хитливого ідеологічного впливу на історичну практику майбутньотворення народу. Істотною функцією менталітету як чинника історичного поступу є його захисна роль. Ця обставина з особливою силою виявилась в історії України, що втілювала драматичну долю нації.

Відомим став вислів В. Винниченка про те, що українську історію не можна читати, не прийнявши брому. Адже на долю України випала трагічна доля переживання багатьох катастроф світової історії. Вже саме формування державності Київської Русі припадає на часи чекання європейцями Страшного Суду, який був напророчений богословами на початок другого тисячоліття. І Володимир Великий, скоріш за все, охрестив Русь, щоб врятувати свій народ від Апокаліпсису.

Україна-Русь зазнала наймасштабнішої катастрофи татаро-монгольського спустошення. Але й після цього випробування не закінчились: Україна перетворилась на “Марсове Поле” Європи, що було затиснуте між Османською та Російською імперіями, Польським та Шведським королівствами. Це потребувало неймовірних героїчних зусиль для опору смертельним загрозам. Український етнос виробив козацьке лицарство, духовне подвижництво богословсько-філософських, епічно-літературних та культурно-барокових традицій, невичерпні трудові досягнення селян-землеробців.

І, все ж таки, безперервний ланцюг невдач та поразок пронизував сюжети української історії від подій “Слова о полку Ігоревім” до трагедій Берестечка, Батурина, епохи Руїни та безпрецедентної (за програними щасливими можливостями) поразки української національно-демократичної революції 1917—1921 рр. А потім — жах голодомору та Чорнобильської катастрофи.

Отже, за катастрофічністю українська історія нагадує долю біблійних народів, більшість яких (на противагу українцям) загинула, а врятовані (якщо мати на увазі іудейський етнос) виробили собі компенсаторну ідеологію богообраності.

Український народ, який знайшов сили перебороти усі історичні драми, підкріплював свою стійкість специфічним менталітетом. Вихідним пунктом цього менталітету була ідея святості Батьківщини, богообраності своєї землі, опора на захист своєї неньки-України. Одним (але не єдиним) виразом такої ментальності було легендарне прийняття кращих традицій предків та міфологізація етнічної території. Адже вона позначена курганними пам’ятками легендарних подій, змійовими валами героїчного опору нападам кочівників, метафористикою Біблії, інфор-

мація про яку вже з 5-го століття нашої ери була занесена в країну боспорськими купцями та християнами-готами³. Вже в найближчі для нас часи М. Гоголь описує, наприклад, Дніпро не як реальну водну артерію, а як “чудо-річку”, а О. Довженко захоплюється “зачарованою Десною”. Взагалі в українському житті події (тим більш історичні) надзвичайно швидко перетворювались у легенди. Так, не проминуло й півстоліття, як запорожці після знищення Січі перетворилися в національній свідомості на легендарних персонажів. І М. Гоголь першим у Росії почав як дослідник доводити історичність козацьких діянь та самих козаків. Так само майже на очах одного покоління Золоті Ворота Києва після знищення їх фельдмаршалом Шереметьєвим були настільки міфологізовані, що археологічна розкопка їх у 40-х роках XIX ст. стала сенсацією, достовірність якої приїхав перевіряти Микола І.

У “Повісті минулих років” Нестора діючі персонажі української історії (князі та воєводи) часто-густо порівнювалися з особами біблійної історії, а іноді й позначалися їхніми іменами. Інакше кажучи, мірилом історичних діянь була вічність. І тому те, що з погляду свого часу було поразкою, могло в історичній перспективі набувати гідності морального подвигу.

Більше того, в ментальності русичів ще від князівської доби успіх у боротьбі за владу не мав безумовної моральної легітимачії. Цим, наприклад, пояснюється проголошення київських князів Бориса і Гліба, вбитих у конкурентній боротьбі за київський трон, першими слов’янськими святими. Адже вони не здійснювали християнських подвигів, але сам факт відмови від влади набув подвижницького значення.

Сказане не означає, що ідея сильної державної влади не була магістральною в історії України. Йдеться лише про те, що в ментальній галузі при змаганні ідеології авторитарної державності (з притаманною їй в українських умовах неконстантністю) та сакральної духовності, що освячує індивідуальну самотність народу, на перший план висувалася святість ідеалу Русі.

Фактично в історії України духовний подвиг прирівнювався до подвига ратного. Тим більш, якщо затвердження духовних діянь пов’язувалось з захистом рідної землі. Ця обставина і дає розуміння незвичайного фіналу поеми “Слова о полку Ігоревім”. Новгород-Сіверський князь заподіяв авантюрний похід проти половців, зазнав повної поразки, був взятий у полон та ще й спровокував розбійний напад степовиків на Русь. Але його повернення до Києва (як центру здобуття слави) святкують усі слов’янські землі, та ще з розмахом, що перевищує радість зволення з полону співвітчизника. Адже співають навіть готські дівчата за Дунаєм. “Страны ради, грады весели” — констатує автор “Слова...”. Звідки це суцільне свято?

Справа в тому, що Ігор та його військо, хоч і програли битву з половцями, але проявили мужність, гідну слави. А сам князь здійснив ще і духовний подвиг. Він не піддався спокусі щедрих нагород, якими зваблював його ворог. Але силою клятви іконі Богородиці, поклику святої землі, Батьківщини, набув свободу. Для порівняння згадаємо, що Афанасій Нікітін у своєму “Ходінні за три моря”, долаючи смертельну небезпеку, змінив віру і тому помер на шляху до рідної Твері, тобто не здобув нагороди поверненням. Радість землі як матері свого вірного сина, тріумф стійкості духу та непереборного прагнення свободи в трагічних обставинах полону оспівує фінал “Слова...” в епоху, яка стала передпочатком української історії.

Ось і виходить, що існують вищі смисли, які підіймаються над оцінками за шкалою успіху та поразками, і є історичні діяння, герої яких надихаються метою, що перебільшує ціну особистих поразок чи перемог. Такий герой, говорячи словами Р. М. Рільке, навіть чекає панування вищої сили, яка (незважаючи на жертви) дозволяла б йому зростати їй на зустріч.

Історія України показово демонструє ту обставину, що проблема перемоги чи поразки має більш широкий ментальний контекст, ніж ситуація успіху чи невдачі. В свій час герцог Веллінгтон, герой Ватерлоо, висловився з даного приводу в такій манері: “Якщо не рахувати поразки, то нема нічого більш трагічного, ніж перемога”. Адже переможців не судять.

В Україні, при усіх трагічних обставинах її історії, був реалізований третій компонент ситуації протистояння перемоги та поразки — можливість залишатись непереможеним (хоч би духовно), проявити незламну силу волі та надії в прагненні до ідеалу. Саме така незламність та здатність виходити за обмеження соціальної стратегії “виключення третього” і дозволяла ментальності українського народу протистояти найдраматичнішим обставинам своєї історії.

Отже, ментальність виконує свої функції, коли виступає творчою силою історичних сюжетів національної долі. А така функція не може забезпечуватись лише особливостями “національної душі”. Тут на передній план, як це підкреслювали В. Гумбольдт та Гегель, виступає національний дух, який інтегрує ідеальне й буттєве, теперішнє та минуле, повсякденне й історичне.

Дух розкривається всією історією нації: від її генези як етнічного явища до формування політичної спільноти громадянського суспільства. В цьому процесі змінюються не тільки ментальний ресурс народу, а й форми його репрезентації. На етнічному рівні (який хоч і є історично первинним, але зберігає свою базисність і в перспективі розвитку) головним засобом репрезентації ментальності виступає традиція, а з форму-

ванням нації все більшого значення набуває розпредмечення світу культури.

Справа в тому, що функціонування нації в першу чергу потребує розвиненої національної свідомості, носієм якої виступає особливий соціальний прошарок — інтелігенція. Система нації вимагає кодифікації мови, що пов'язана з появою її нормативної, літературної форми. Істотного значення набуває розвиток та розповсюдження народної освіти, без якої стає неможливим конституювання цілісного організму нації. Адже будь-який соціальний організм — це насамперед система репрезентацій політичного, культурного, етнічного (коли йдеться про роль титульної нації) гатунку, відтворення народного побуту, специфічної підсистеми — соціального інтелекту та способу життя в його зразкових формах. А це призводить до того, що демократичне суспільство та його соціальне усвідомлення не означає репрезентації демократичних переконань у кожного його громадянина, а національна ментальність не стосується безпосередньо свідомості будь-якого представника нації.

Відповідно при дослідженні теми, що поставлена в даному тексті, можна говорити лише про репрезентативні форми ментальності чи способу життя. А найбільш репрезентативним виявом національного менталітету виступає культура. Вона, звичайно, не виражає усього багатоманіття національного менталітету, але є найбільш впливовою формою його функціонування. Саме тому ми в подальшому викладі зупинимось на деяких архетипічних різновидах виявлення національного менталітету в культурі.

Архетипи української культури

Наш час пов'язує в єдиний соціально-духовний вузол культуру (цінності життя), історію (долю народу) та націю (історичну особистість народу). Якщо нація — це здатність етносу втілювати “історичний універсум” (А. Тойнбі), то культура — провідний чинник конституювання життя народу як індивідуальної іпостасі людства, розкриття його етнічного автопортрета, неповторного вираження загальнолюдського досвіду. Культура трансформує історичний досвід у знаменування цінностей життя, творчості, духу, в символічний лад спілкування, соціальних значень, вірувань та ідеалів, ієрархії людських якостей, формування світу людини за вимірами блага, правди, краси.

Культура функціонує у формах, які припускають особистісне розкриття. Тому культурно-історичний процес репрезентує неповторні риси як індивідуального буття людини, так і історичної особистості людських спільностей (соціальних груп, етносів, націй). Загальнолюдська культура існує лише як загальнозначущий аспект національних (чи ет-

нічних) культур, а вони конститууються як ціннісно-нормативне виявлення долі народу, його власної життєвої траєкторії в універсумі історії.

Культура загалом визначається тим, що є змістом соціального наслідування. У цій здатності вона виступає як етнокреативна сила, бо актуалізує не тільки втілене в життя, але й нездійснені можливості історичного процесу, дозволяє збудувати життя за допомогою досвіду минулих поколінь. Ось чому врешті-решт культура виступає як національна та надає нестандартного погляду на явища національного відродження.

Цей нестандартний погляд потребує розкриття історії в її метаісторичному аспекті, тобто не як того, що минає (бо з тим, що сплило, ми не можемо мати контакту), а як “подвиг його пробудження” (Гегель), бачення того, що зберігається у часі, намагнічує тлінне духом вічності. Адже українська культура належить до тих унікальних історичних утворень, коріння яких сягають у тисячоліття прадавньої історії. Й хоч у даному разі йдеться про “коріння”, а не власне етнічне підґрунтя, сам феномен прямого, безпосереднього підключення до джерел етногенезу прадавніх культур інших народів та часів є досить показовим.

Річ у тім, що історичні передумови етногенезу українців визначаються у чітких культурно-географічних межах однієї й тієї ж самої території. Завдяки цьому, попри змінювання народів на території, що становила ареал майбутнього формування українського етносу, культурно-історичне підґрунтя цього процесу готувалось тисячоліттями. Адже за даними археології, на цій території лишався певний автохтонний антропологічний субстрат, який, хоч і не був слов'янським, проте сприяв безпосередній трансляції стародавньої індоєвропейської культурної традиції.

Інакше кажучи, особливість етногенного процесу в Україні полягала в тому, що він живився не просто засвоєнням певних елементів світової культури та історичного досвіду (як це було в усіх етносах), а характеризувався прямою (так би мовити, з рук у руки) естафетою передавання культурних цінностей та традицій у тому єдиному геокультурному руслі, яке дає змогу безпосередньо ввести в етнотворення українців тисячолітній досвід інших народів. Отже, не випадково українська мова характеризується серед більшості слов'янських мов своєю наближеністю до індоєвропейської мовної єдності ⁴, та, як нещодавно показав Ю. Мосенкіс, до індоєвропейського мовного шару носіїв трипільської культури ⁵. А український орнамент (зокрема, візерунки писанок) успадковує орнаменти трипільської культури, не кажучи вже про її аграрні традиції. Не дивує в цьому контексті й те, що українська хата за основними своїми ознаками сягає трипільських часів.

Цікаво, наприклад, що український гопак ще до того, як став військовим танцем козаків, виступав немовби певним кодом прадавньої

слов'янської культури, що передав динаміку форм та структур рухів, кінце потрібних для духовного та фізичного удосконалення людини. Відомо, що слово “гоп”, яке входило до індоєвропейської мови-основи, є водночас праслов'янською формою позначення пастуха. А сам гопак був сакральним дійством, через яке передавалась символіка рухів крил птахів (жайворонка, яструба, голуба)⁶. Дослідники взагалі відзначають зв'язок українського пісенного фольклору з пастушими піснями стародавніх цивілізацій Сходу, включаючи інструментарій (сопілка, флейта, струнні) та імпровізаційний орнаментований мелос, що є контрастним щодо західноєвропейського хоралу⁷. Є певна спорідненість символічного ладу в архетипі ставлення до природи в українській культурі з Упанішадами.

Тут, що правда, постає питання — чому, маючи таке глибоке тисячолітнє коріння, культурний досвід, накопичений в ареалі України, трансформувався в етнокреативний чинник українського народу досить пізно, тобто в епоху Київської Русі? Чи його етногенез затримувалася кордонним типом цивілізації в Україні, важкими умовами виживання, чи треба було запліднити культурні традиції прийняттям християнства, чи, може, така трансформація була неможливою без створення держави? Відповіді на ці питання потребують спеціального дослідження. Але сама потреба їх осмислення свідчить про історичну та метаісторичну визначеність української, як і будь-якої іншої, культури, тобто про той досвід освоєння та переживання часу (історичної долі), який дозволяє вийти на одвічні (метаісторичні) орієнтири буття.

Культура не підлягає лінійному розгортанню в часі від крапки до крапки. Вона розвивається так, що з самого початку закидається потенційна загальна сітка, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки, розкриваючи потенції цілого за сегментами, подібно до пелюстків квітки. Ось чому в культурі можливо таке, коли, за висловом О. Мандельштама, “раніше від появи губ лунає шепіт і до дерев з'являється листя”. Щодо цього не випадково, що в авангардному мистецтві Пікассо несподівано для нього самого виникають паралелі з мистецтвом зачаклованих оленів Орин'яку, в символізмі поезії Маларме розкривається догомерівська поетика Вед, а в блуканнях героя Джойса вулицями Дубліна — проступають схеми подорожей предків у міфології австралійських аборигенів. Тут діє та сама закономірність функціонування культури, за якою, наприклад, в билинах епохи Київської Русі гуде відлуння історичних дум українського народу. Культура — це особливий нелінійний світ, де, за словами Гауптмана, за кожним словом стоїть праслово, де потенційне межує з реальним, визначаючи “сьогоднішнє” через “завтрашнє”, де “зоря майбутнього мирно пасеться з тінями ми-

нулого” (В. Хлебніков). У культурі, за висловом М. Цвє- таєвої, — “Сучасність: не дочасність, а всечасність”⁸.

Ця особливість культури робить її за сучасних умов фокусом проблем національного розвитку та національного відродження, що виникають на ґрунті перетворень світової цивілізації на початку III тис. Адже експоненційне наростання інноваційних процесів у виробництві, засобах комунікації та товарного забезпечення потреб у самому способі життя призводить до того, що майбутнє настає надто швидко, швидше, ніж люди встигають пристосуватись до нього. Виникає, за висловом О. Тоффлера, футурошок, розрив між теперішнім та прийдешнім, порушення зв'язку часів. За цих умов національний ренесанс, якого зазначають багато країн світу, виявляється дійовою альтернативою тій кризі соціального часу в межах сучасної цивілізації, яку вже охрестили “кінцем історії”.

Драматичність ситуації полягає в тому, що на порозі III тис. людство випробувало всі ідеї, проекти й утопії перебудови свого буття за критеріями прогресу та впевнилось, що прогрес залежить нині не від дефіциту планів та теорій подальшого розвитку, а від людських якостей. Проте конституювання чи навіть збереження цих якостей потребує всього масиву людяності, духовності та етичного досвіду, що формувався тисячоліттями, бо до них причетна вся світова історія. І не випадково нині історія постає об'ємно, тобто не в одномірній розбудові майбутнього, а в одночасній актуалізації минулого і теперішнього досвіду.

Цікавим щодо цього є прогрес так званого азійського, чи “конфуціанського”, капіталізму, який швидко розвивається в сучасному світі завдяки використанню досягнень НТР та традиційних цінностей патерналізму, соціуму особистісних стосунків і моральних зобов'язань, властивостей первинних базових колективів. Особливостями таких колективів є здатність характерних для них соціальних процесів виступати не у формі штучних утворень, а в статусі природних, неспровокованих явищ. І що знаменно, первинні колективи можуть регенерувати, відтворюватися знову й знову в нових історичних обставинах, часто-густо переборюючи сили, що намагаються їх спаплюжити. Про це взагалі свідчить нетлінність етнічних цінностей (мови, моралі, побуту, культури) чи вражаюче самовідтворення, наприклад, козацьких спільнот в Україні та в Росії і структур мусульманського способу життя в Азії, і формоутворень старозаповітного, біблійного типу соціуму в Ізраїлі.

Отже, якщо розвиток йде за схемою спіралі, то в середині цього процесу не може бути “дірки”. Спіралі історії накручуються на стрижневі, центральні цінності, які, збагачуючись, не гинуть, а постійно відроджуються в нових формах, перетворюючи сучасність у всечасність метаісторії. Первинні колективи втілюють цю здатність збереження, відтворен-

ня і трансляції базових структур світової історії лише у специфічному, соціальному вимірі.

Можна говорити, як про те вже йшла мова вище, про наскрізність для історії й економічних структур типу товарно-грошових відносин, етичних утворень типу Декалога (десяти заповідей), політичних форм типу демократії чи деспотії. Ще виразніше базові, інваріантні щодо часу структури виявляються в культурі, де вони здебільшого характеризуються як архетипи. Уперше в чіткій формі ідею прообразів пізнання та культури висловив Платон, який посилався на віковічні ейдоси, що стоять за діями людини. Цю ідею розвинули стоїки у вигляді концепції пролепсису як феномена вихідної схильності пізнання до певних форм. Думки про праформи як “дороговкази буття” висловлював Данте. З різних, але наближених за висновками, позицій про праформи буття писали І. Кеплер, І. Гете, а в наш час — В. Паулі та В. Гейзенберг. Ідею “одвічних формул”, в які вкладається усвідомлення життя, що намагається знову й знову знайти наперед задані йому риси, висловлював Т. Манн⁹. У систематичній формі концепцію архетипів розвинув К. Юнг, хоча й під кутом зору психології, а не культурології.

У цій специфічній, психологічній інтерпретації під архетипами вчений розумів певні символічні схеми “колективного підсвідомого”. Мається на увазі те, що під час усвідомленого чи мимовільного занурення людини у глибини власної психіки, вона знаходить у них колективні уявлення людського роду. Причому, чим глибинніші рівні психіки досліджуються, тим інтенсивніше висуваються на передній план загальнолюдські прообрази індивідуального досвіду. Коли індивід, пише К. Юнг, доходить до цих прообразів, то він починає говорити немовби тисячами голосів і завдяки цьому “підносить особисту долю до долі людства”¹⁰.

У даному тексті ми користуватимемось ідеєю архетипів у її загальнокультурній, а не тільки юнговій інтерпретації. Праформи, чи, за сучасною мовою, архетипи, характеризують розвиток соціокультурних явищ. Вони не заперечують соціального та культурного прогресу, а, навпаки, виступають показником фундаментальності його результатів. Адже чим ґрунтовнішим є культурне звершення, тим глибше воно проростає в історичні глибини цивілізації, тим більше людських досягнень залучено до його підготовки та здійснення. Тому найвищі досягнення людства укорінені в усій його історії. Це стосується і науки (всечасності, наприклад, ідей атомізму, збереження матерії та руху, категорій хаосу та порядку, симетрії та гармонії тощо) і культури загалом. Більше того, можна твердити про універсальні архетипні символи як науки, так і культури в цілому. До них належать, наприклад, формула троїчності буття, символіка протилежностей (світла та тіні, верху та низу, солярного та хтоніч-

ного, плоті та духу та ін.), символи проєкцій та відображень, розумного порядку (софійності) та хаосу, довершеності кола та невизначеності лабіринту та ін. Але в найвиразнішій формі архетипи виступають у національних культурах, які втілюють долю та історичний досвід народів, хоч і не обмежуються традиціями.

Розглядаючи архетипи тих чи інших національних культур, ми маємо на увазі не якісь “духовні гени”, а певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототипи. Характерно, що такі реконструкції не можна вважати зануренням у минуле. Вони асоціюють особливе методологічне бачення, коли завдяки перетворенню минулого у символи останніми окреслюються смисли майбутнього, а архетипи висвітлюються як “культура попереду нас”. Ось чому реконструкції архетипів можуть набувати актуального значення і допомагати оцінювати ті чи інші культурні процеси як національні феномени. А це дає змогу вивести питання про належність того чи іншого культурного діяча до певної національної традиції за межі довільних суперечок про мову чи регіон проживання, як нібито єдину підставу для його національної ідентифікації.

Аналіз архетипів становить досить адекватний, такий, що відповідає умовам наукової раціональності, метод дослідження національної культури та національного менталітету, праісторії та майбутнього етнічних утворень. Він потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, що можуть застосовуватись для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов’язує історичні методика дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу. Цим метод архетипів істотно відрізняється від інтуїтивно-психологічних міркувань про “душі” націй. Адже риси, якими, наприклад, характеризують “українську душу” (такі як сердечність, романтичність, емоційність тощо) не є ознаками виключно українців, бо не меншою мірою належать, скажімо, полякам, грузинам чи іншим етносам.

Тут замість інтуїтивних міркувань потрібне комплексне уявлення певних психічних характеристик етносу та частотний аналіз їхніх виявів. І поки цього не робиться, будь-які дослідження національної душі лишаються прерогативою поетичних висновків, які до того ж стосуються не індивідуального, а особливого аспекту національної характерології. Індивідуальне, як показав ще К. Юнг, найефективніше виявляється через архетипні уявлення особи чи етносу. Він навіть виявив особливий архетип “самості”, того, що стосується виключно “Я” суб’єкта. Сказане не означає, що метод архетипів є єдино науковим засобом дослідження національних культур. Є багато інших, не менш раціональних методів

вивчення національних феноменів типу соціально-психологічного аналізу, герменевтичного підходу, феноменології, порівняльно-історичних досліджень, усього арсеналу прикладних методик літературознавства, фольклористики, мовознавства, культурології взагалі. Перевагою методу архетипів є його здатність до висвітлення найдавніших та майбутніх часів культурно-історичного життя етносів. Водночас вивчення архетипів національних культур послуговує й аналізу їхньої взаємодії, усвідомленню транснаціональних процесів. Скажімо, творчості М. Гоголя властиві всі архетипи українського національного менталітету. Але це не завадило йому збагатити ними російську культуру, стати її класиком.

Архетипи історично споріднених національних культур можуть розвиватись у єдиному смисловому просторі, на коліях взаємних асоціацій, але забезпечуючи при цьому і збереження своєрідності власного субстрату. Наприклад, М. О. Бердяєв підкреслював архетипну для російського менталітету піднесеність, надмірність етичних норм та ідеалу. Це призводило до того, що в Росії майже до петровських часів провідним жанром літератури були життя святих. Такий жанр був притаманний і українській культурі, проте не набував у ній архетипного значення, бо поряд з агіографією в українській культурі істотну вагу мали й різні форми полемічної літератури, і всі жанри поезії. До аналогічного висновку дійшов і М. Гоголь, який вважав, що російська ментальність характеризується прагненням піднятися над життям у найвищі виміри ідеальних сфер, тоді як для української духовності типовим є намагання злитися з буттям, увійти в його склад. Цим, зокрема, пояснюється особливе, акцентоване значення в інтелектуальному житті України практичних та моральних аспектів духу. Воно виразно виявляється вже у книжності Київської Русі (в її схильності до моральних пріоритетів у виборі та коментуванні античних текстів) та оформлюється надалі у вигляді цілісної концепції.

Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висунання на передній план не формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, “серця” як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип “філософії серця” розкривається як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П. Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, основа людяності (Г. Сковорода), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т. Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П. Куліш) та ключ до “господарства душі”, її мандрівок у вічність, сферу добра й краси (М. Гоголь).

Архетип “філософії серця” є типовим не лише для характеристики української культури, а й самого архетипного методу її аналізу. Він є знаменним у тому методологічному розумінні, що стосується як загальнолюдських аспектів української культури, так і її особливих християн-

ських засад та аутентичних рис. З того боку, з якого філософія серця пов'язана з ідеєю двосвітності буття, його поділом на “внутрішній” та “зовнішній” світ, з ідеєю подільності природи людини на “сердечну” (глибинно-емоційну, таємничу, надчуттєву, ірраціональну) та інтелектуально-раціональну сфери. Ця концепція має загальнозначущий зміст і, навіть, досить повну розробку в буддизмі, східній мудрості взагалі. В особливому, християнському розумінні ця філософія виходить з ідеї побудови людської моралі на “палаючому серці” людини як органа відчуття Бога і протистоїть античному (сократівському) розумінню моральності як функції від розумності людей та знання. У такому ракурсі архетип філософії серця діяв у вітчизняній культурі від часів Київської Русі до праць К. Транквіліона-Ставровського, П. Юркевича та ін. Більше того, образ “палаючого серця” входить у побут громадського життя в Україні. Він прикрашає сцену барокового театру (у XVII—XVIII ст.) та становить складовий елемент емблематики київських митрополитів (зокрема, гербу Р. Заборовського, В. Ясинського та ін.). Проте специфічно національного витлумачення архетип серця набуває, починаючи з ідей Г. Сковороди.

Г. Сковорода розробляє філософію серця під кутом зору “внутрішньої людини”, того боку мікросвіту, який є здатним втілювати символічне буття. А це символічне буття охоплює не тільки біблійну мудрість, а й знаковий менталітет української нації. Саме в такому плані філософія серця й дістала національну довершеність в ідеології кирило-мефодіївців. З погляду цих діячів (Т. Шевченко, М. Костомаров, П. Куліш, В. Білозерський та ін.), національна культура та історія України — це втілення серця. Тому українська ідея будується на серці, і “внутрішня людина” є суб'єктом зв'язку з рідним краєм, Україною. З серцем, на думку П. Куліша, пов'язаний “передвічний скарб” народної мови, історичної величі минулого, відчуття особистого маєтку (хутора), який протистоїть штучному містові.

Філософія серця супроводжує унікальне в християнському світі становище, коли ще до протестантської реформації в культурному розвитку України стає звичайним осучаснення смислів Старого Заповіту, визнання його рівнозначності в контексті сьогодення з Новим Заповітом. Католицтво, як відомо, виходило з ідеологеми Євангелія як найвищого компендіуму Біблії, що здійснює її давні пророцтва, виступає їхнім репрезентантом у сучасності. Але в українському менталітеті цінність Нового Завіту не притлумлювала сьогоденність старозавітної традиції, яка не знецінювалась гостротою боротьби з ересю “ожидовілих” (як це сталося в Росії).

Актуалізація Старого Завіту йде в Україні від Іларіона та Нестора до Крехівської Палєї, з її неперевершеною кількістю апокрифів та інтер-

претацій старозавітних текстів (воно досягає 40 одиниць) і Острозької Біблії (першого в слов'янському світі повного друкованого видання біблійних текстів) та шкільної драми. Парадигмального значення набуває архетип Старого Завіту в Г. Сковороди. З художнього боку ця парадигмація є органічно пов'язаною з поезією П. Куліша, що осучаснює образи Псалтиря (який він переклав на українську мову), піснетворчість Давида (Варіація “Давидової псалми”, “Псалтирна псалма”) та інші старозавітні теми (“Пророк”, “Абадона”, “Молитва”). Актуалізація образів Старого Завіту знайшла геніальне вираження у віршах Т. Шевченка за мотивами біблійних Псалмів та в “Моїсеї” І. Франка.

Значного поширення набуває алегорично-символічний метод трактування Старого Завіту в Києво-Могилянській академії, в українському богослов'ї (П. Могила, С. Тодорський, Г. Кониський, Г. Сковорода, Т. Щербацький та ін.). Більше того, звинувачення у прихильності до протестантизму, які висували проти П. Могили та Ф. Прокоповича, спирались не тільки на їхні зв'язки з німецькими пієтистами, а й на акцентування ними базисності Старого Завіту. Ця обставина мала значення тому, що привертала увагу діячів реформаційного руху в Європі до України, з боку якої вони (як і лідери пієтистського центру в Галле) шукали міжнародної підтримки.

З XVI ст. в Україні, спочатку в православних братствах, а згодом у русі фольклорної творчості, поширюються псалми, духовні вірші на старозавітні теми. З ними пов'язана в професійній музиці низка партесних концертів XVII—XVIII ст., у тому числі такі значні твори, як “Сіде Адам прямо рая”, “Давидски днесь” чи концерт А. Веделя “На реках Вавилонских”. Серед драматичних творів характерною є трагедія Ст. Яворського “Іонафан” на сюжет Книги Царів. Власне, сама філософія серця в Україні була генетично пов'язана з уявленнями Старого Завіту, в якому образ серця згадується 851 раз. Отже, навіть за цією зовнішньою ознакою виявляється спорідненість актуалізації Старого Заповіту та архетипу серця, яка спостерігається ще з часів Київської Русі.

Цікавою щодо цього є не тільки класика старокиївської книжності, а й офіційна документація державних осіб. Наприклад, дочка Ярослава Мудрого, королева Франції Анна в Хартії від 1060 року цитує Старий Завіт, а саме — “Пісню пісень”, одну з найбільш ліричних та інтимних книг Біблії. Вона посилається також на твори Августина — першого письменника в історії європейської культури, який, за його висловом, присвятив свою творчість психологічному дослідженню “глибин серця”. Культом серця пройнята й уся Хартія Анни Ярославни, котра і за стилем, і за змістом, і за лексикою значно відрізняється від аналогічних документів її чоловіка, Генріха I, її сина Пилипа I та інших офіційних текстів. Вона пише: “Я ж, Анна, сприйнявши серцем і осягнувши розу-

мом красу, таку принадність, перечитуючи Писання... розмірковувала сама з собою, яким чином я б могла стати учасницею цього блаженства і життя вічного. І ось тоді побажало серце моє спорудити церкву Христову”¹¹.

Отже, аргументація покликком серця та посиланням на тексти Старого Завіту лишалася непереборною у представників старокиївської культури навіть на чужині. Наскрізним цей ідеологічний комплекс Старого Завіту та філософія серця став і для української культури загалом. З ним була пов'язана і світоглядна позиція антропоцентризму, яка виявилась у творчості Г. Сковороди, Т. Шевченка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, П. Тичини та інших діячів культури, включаючи філософію української діаспори Д. Чижевського та В. Зеньківського.

Антропоцентризм, який загалом був властивим для українського народного світогляду, підсилювався з ідейного боку архетипом софійності світу, що розглядався як Книга, Текст Бога. Інакше кажучи, реальні речі трактувались не тільки в їхньому природному статусі, а й як символи, знаки Божої Премудрості. Саме таку функцію мають, наприклад, у Сковороди образи зерна, рослини, кола, змія, тіла та тіні, зірки та сонця, голуба та орла та ін. Ця концепція також спостерігається у вітчизняній культурі, починаючи з Київської Русі.

Предметним свідченням трансляції в Русь-Україну античної (за походженням) концепції софійності буття є Софія Київська. Назва “Софія” символізувала саму премудрість світу, створеного Богом, і в такому розумінні є відправним пунктом становлення концепції софійності в українській культурі. Будучи втіленою в ідейно-художній програмі цього храму, вона розгортається в паралельному викладі у творчості Іларіона та підкріплюється літературними перекладами, зокрема змістом “Ізборника” 1077 року.

Надалі концепція софійності продовжується в творчості полемістів (М. Андрелли, В. Вишенського, Л. Барановича), представників християнської антропології (П. Могили, Д. Тупгала, Г. Кониського та ін.), у філософії серця (П. Юркевича) та в мистецтві бароко (С. Почаский з його “Євхаристіоном”, гравюри Л. Тарасевича і Г. Левицького з зображенням квітучого космосу, саду буття; українська поезія XVII—XVIII ст. з її знаково-алегоричним менталітетом та провідним символічним значенням образу світу як “вертограду” божої мудрості). Наприкінці XIX ст. концепція софійності світу осмислюється в російській філософії у системі В. Соловйова та у світогляді Л. Толстого, які безпосередньо посилаються на Г. Сковороду як свого попередника.

Архетип софійності має подвійне значення, бо з ним асоційована ідея “радісного художества”, свого роду “онтологічного оптимізму”, поза яким важко зрозуміти багато явищ як культури Київської Русі, так і

подальшого розвитку українського менталітету. Щодо цього також базисне значення має ідейно-художня програма Софії Київської. Коли ми знайомимось з цією культурною пам'яткою, нас дивує непритаманний християнському храмові задум художнього розпису. Адже в Софії Київській немає такої обов'язкової для храмового розпису теми, як сцена “Страшного Суду”, не вживається безпосереднє, пряме подання фундаментальної для християнства ідеї смерті¹². Відсутнє трактування трагічного прозріння Богоматір'ю хресних мук сина.

З світоглядного боку, такий нетрадиційний виклад християнської теми пояснюється впливом ідей Кападокійського гуртка діячів патристики, що набули великого поширення в українському богослов'ї. Саме звідси йде ідея апокатастасису — благосного повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя. Віра в це набула в Україні архетипного значення, бо супроводжувала не тільки розвиток духовного, а й художнього життя. Не випадково, мабуть, в українській культурі аж до І. Франка та Лесі Українки не одержує розробки ліричний аспект трагедії. Трагічне подається в епічному викладі, тобто як загальнонародне лихо, що має бути переборене в процесі історичного поступу нації. Репрезентативною щодо цього є в українському фольклорі “Пісня про Купер'яна” (XVII ст.): відвідувачі шинку розповідають про різні неприємності життя. А цехмістро Купер'ян на все це відповідає рефреном: “Якось воно буде” (тобто подолається ходом подій). Так, тема софійності (мудрості життя) та онтологічного оптимізму (апокатастасису) набуває вигляду впевненості народу в кінцевій мажорній звершеності людських зусиль, у кінцевій перебореності всіх життєвих перешкод.

Концепція софійності світу мала особливе значення в Україні. Адже Київська Русь народилася на березі великого степового океану, що починається біля Великої Китайської стіни та закінчується долиною Дунаю поблизу Альп, тобто охоплює два континенти. Цей степ був джерелом постійних нападів кочових племен і тому розглядався русинами як “темрява зовнішня”, як “безодня”, хаос. Цьому хаосові і потрібно було протиставити “розумну ойкумену”, якою виступало місто як софійне начало. Якщо виходити з концепції історії А. Тойнбі, що будується за схемою “виклик — відгук”, то освоєння степу й було відповіддю Русі-України на заклик Універсуму. Степ з простору кочовища перетворився на переоране поле, річки — з зони перешкоди набігам — у транспортні артерії, околиці міст і сіл — у хутори на зразок ферм чи ранчо. Відповідно в етнічній свідомості Київської Русі посилюється розуміння цінності поняття кордону, межі. Слово “край” починає пов'язуватись зі словами “країна” та “Україна”, а остання асоціюється вже навіть зі світом, як про те свідчать, наприклад, слова пісні: “Весь світ-україну кругом облітала”¹³.

З поширенням феномена “українського поля”, що став свідченням рідкісної в історії перемоги осідлої цивілізації над тиском Степу, відбувається обернення етнічної свідомості. На передній план тепер висувається не опозиція “місто — степ” (як альтернатива порядку та хаосу, софійності та безодні), а зіставлення: “місто — хутір”, де останній символізує трансформацію степової стихії у ферму, тобто обжитий куток особливо відвойованої природи. В ідеології кирило-мефодіївців відношення “місто — хутір” трактується як опозиція типу “розум — серце”, “чоловіче — жіноче”, “глинне — вічне”.

Взагалі в українському менталітеті та пов’язаній з ним національній культурі спостерігається паралелізм зображення життя природи та людини, органічний зв’язок природного та соціального. Не тільки життя людини вимірюється степом (“Життя прожити — не поле перейти”), а й її гідність (“Коли ж я у полі, тоді я на волі”). Степ для українця не просто географічне чи екологічне явище, а соціальний ґрунт. “Прив’язаність до рідного ґрунту для українця, — пише з цього приводу С. Гриця, — має особливий сенс, бо вона асоціюється з синдромом вічного страдництва за відсутність рідної хати — своєї держави. Поняття “рідний” в українській мові має неперекладаний ідеоматичний смисл”.¹⁴

Що ж до архетипу природи загалом, то вона наповнюється символами життя і підноситься над поганською, пантеїстичною поетизацією зовнішнього буття тим, що виступає як резонатор людської душі. Це як у пролозі до “Гайдамаків” Т. Шевченка: кобзар співає і у відповідь йому — море грає, степ з вітром розмовляє та розкривається Висока могила. Така відповідь природи на душевний настрій людини — не виняток для Т. Шевченка, як і для спрямовуючих тенденцій української літератури. І у автора “Слова о полку Ігоревім”, і в українських думках, і у М. Гоголя, П. Куліша, М. Коцюбинського та Лесі Українки природа стає дзеркалом почуттів і бажань людини, її мрії та ідеалу краси.

Підкреслимо, що паралелізм внутрішнього, особистого космосу людини та сфери природи не зводиться до діалогу, а розглядається як входження до спільного для них символічного світу мудрості чи духовного життя. У професійній культурі цей символічний світ мав предметне втілення в мистецтві бароко з його драматизацією пластики, жести, пози, патетикою почуттів та рослинним орнаментом, що заповнював простір “вибуху” ейдетичних форм. А з філософського боку він був розвинутий у концепції “третього світу” Г. Сковороди.

Справжнім втіленням єдиного для людини та природи символічного світу є, як показав О. О. Потебня, народна творчість, особливо український фольклор. Цей символічний світ будується за парадигмою жіночого начала буття, порівняння природи з жінкою чи дівчиною-нареченою. Так, за даними О. О. Потебні, можна реконструювати такі си-

мволічні, асоціативні рядки: сонце — дівочий віночок з жовтих квітів — дівчина — хазяйка зорі — зоря як ключ, що відмикає та замикає небесні ворота (в які входить чи з яких виходить сонце, випускаючи росу) — роса — дівоча краса — наречена (сонце майбутнього дня) — калина як образ нареченої — гілки калини, що уособлюють промені світла, світло як краса — золотий човен — переїзд через річку як образ заміжжя — любов як гра (від індоєвропейського “лал” — гра) — дитяча люлька — граюча дитина як сонце¹⁵.

Такий спільний для людини та природи символічний світ не є прерогативою лише української культури. Він формується в значенні, близькому до менталітету українців, ще в Упанішадах. І в цьому немає нічого випадкового. Бо культура індоєвропейців, до ареалу проживання яких входила й Україна, передувала появі світогляду українців, що так яскраво виражає символіку єдності людини та природи.

З появою християнства визнання особливого символічного світу було пов’язане в українській культурі з архетипом Слова. А він започатковується від так званої “алфавітної молитви” Кирила (одного з засновників слов’янської писемності), що проголошувала слово даром Святого Духа та явленням Божої Премудрості, витвором “алфавіту світу”. Відповідно людська писемність оцінюється як вторинне явище, що успадковує онтологічну премудрість. Тому “алфавітна молитва” попереджала, що “цѣломоудрѣно да начѣноу пѣсати”.

Надалі “Слово” в українській культурі, згідно з загальнохристиянською позицією, трактується як “Логос”, та в конкретнішому розумінні — щодо людської мови — як засіб апостольської місії. Адже з погляду християнської філософії явлення Христа людям — це не інкарнація в душі індійського перевтілення чи переселення божої душі в людське тіло, а процес, що відбувається через Слово, яке стало плоттю й жило серед нас. Проте вже з XVI ст., коли поширюється рух полемістів, що борються з унією та католицизмом, архетип Слова починає набувати специфічного статусу. Слово виступає як “меч духовний” (І. Вишенський, Л. Баранович та інші полемісти) і в такому значенні проходить крізь усю історію української писемності аж до Лесі Українки, яка жадала, щоб слово перетворилося на “гостру крицю”.

У філософському витлумаченні “Слово” розглядається як модель світу (Г. Сковорода) чи навіть як скорочений міф. О. О. Потєбня вважав, що в кожному слові є внутрішня форма, яка наочно уособлює понятійне бачення світу. Навіть таке побутове слово, як “люлька”, втілює водночас і семантику гри (від “лал”); і натяк на “Ладо” — Бога веселощів, весілля, втіхи; і образ коханої людини: чи жінки (“лель”, “лалана”), чи батька (“лелька” — у гуцулів); і враження від дитячої колиски, тобто

ціле міфологічне світобачення. Взагалі, філософсько-лінгвістична концепція потєбніанства виходила з того, що слово — то не просто мовний засіб, а принцип мовної свідомості нації, в який закладено наочне та абстрактне бачення буття.

Академік ВУАН М. Ф. Сумцов підкреслював, що архетипно, тобто за творінням вихідних прообразів, українська культура породила двох корифеїв слова — О. О. Потєбню, найвидатнішого дослідника мови, та Т. Шевченка — неперевершеного майстра художнього слова. І справді, подібно до того, як український вчений проаналізував сам феномен Слова, геніальний Кобзар України втілює у своїй творчості всі можливості архетипу слова. У Т. Шевченка виявляється весь діапазон функціонування цього архетипу в українській культурі. Він виступає у поета і як “сльози — слова”, і як “слово — полум’я”, і як “божєє кадило”, і як “голос правди”. Майже найпрезентативніше архетип Слова виявляється у своєрідній “мовній молитві” поета в його “Неофітах”:

“Пошли мені святєє слово,
Святої правди голос новий!
І слово розумом святим
І оживи, і просвіти!
...Подай душі убогій силу
Щоб огненно заговорила,
Щоб слово пламенем взялось,
Щоб людям серце розтопила
І на Україні понеслось,
І на Україні святилось
Те слово — божєє кадило,
Кадило істини. Амін”.

У інтервалі між “алфавітною молитвою” св. Кирила та “мовною молитвою” Т. Шевченка і виявляється саяво архетипу Слова в українській культурі. Слово в духовному житті України завжди вважалось початком вільної думки й вільної людини. А воля та її маніфестація у вчинках розкріпаченої особи була найвищою цінністю в українському менталітеті. Тому не випадково в ньому архетип етичної цінності особи набуває центрального значення.

Засвоївши на початку своєї історії візантійську культуру, Київська Русь, проте, не прийняла основного принципу візантинізму: панування загального над індивідуальним. На авансцені України завжди були люди вільного ратного духу, “вогненні душі” козаків, степових лицарів, з яких ніхто не бажав бути глядачем світової драми, а тільки її актором. Ця стихія вільної самодіяльності особистості, без якої не можна було вижити в умовах кордонної цивілізації, що протистояла варварству степових набігів, живила і республіку козаків, і вольницю бурсаків, і вдачу

“мандрових дяків” та ініціативу городян у містах, яким було надано магдебурзьке право. На такий самий розвиток вільної індивідуальності спиралась і кордонна цивілізація піонерів американських прерій, з якої починається історія США.

Певні елементи усвідомлення цінності особи, поваги до її прав були навіть з юридичного боку присутні вже в Ярославовій Правді (яка встановлювала штраф за образу жінки і не передбачала в правовому розумінні смертної кари чи тілесних покарань). У руслі розвитку ідей представницької влади розроблялись і конституція П. Орлика, і демократичний федералізм кириломефодіївців (“Книга буття українського народу” та дисертація М. Гулака “Юридичний побут поморських слов’ян”). До цього треба додати традиційну для України XVI—XVII століть практику самоврядування міст та виборного призначення на церковні посади. Знаменно й те, що в Україні не було такого явища, як “домострой”. І те, що слово “супруга” у мовній свідомості українців позначалось не тільки загальнослов’янським словом “жена” (тобто та, що народжує), а й словом “дружина”, що віддзеркалює її становище в суспільстві. Не випадково П. Могила, який систематизував звичаї та обряди українського етносу, підкреслював у своїх проповідях, що до жінки треба ставитись як до товариша.

Відомий англійський мислитель нашого часу А. Уайтхед вважав, що розвиток певних цивілізацій визначається не лише тріадою “Істина — Добро — Краса”, а й енергією історичної пригоди, яка долає метафізичну відстань між світом мрій та реальністю. Тому про античність свідчать не тільки Платон та Арістотель, а й мандрівки Одісея, про новоевропейську цивілізацію — люди магелланового родоуду, що здійснювали великі географічні відкриття, про історичну місію української цивілізації — козаки, персонажі високої авантюри (якщо під нею розуміти здатність долати лінійну одноманітність подій буденності, прагу героїчної дії). В українському козацтві набувають віртуозного вираження і національна вдача, і буяння вільної індивідуальності, особистісного завоювання світу, що було архетипним для менталітету України.

Характерно, що для народу Запорізька Січ була не тільки збройним табором, а й певним взірцем патріотизму, мужності, чоловічої вдачі. Вона уподібнювалась якійсь містерії, в котрій здійснювались історичні долі, народні ідеали та гартувалися кращі риси національного характеру, веселого багатирства, життєвого авантюризму в його найкращому розумінні. Тому і козак почував себе немовби на сцені, перед очима народу, і нерідко вдавався у побуті до театральної-демонстративної поведінки. Взагалі формування власних культурних цінностей в Україні відбувалося у своєрідному “крейсуванні” між різними культурними формами. Ці

мандри у світі культури і набували іноді вигляду розігрування різних варіантів поведінки, в якому моделювалось певною мірою входження народу в коло світової цивілізації. Показовою щодо цього є “Енеїда” І. Котляревського.

Зовнішньо його поема імітує у пародійній травестованій формі “Енеїду” Вергілія. За сюжетом — це мандри козаків, які, подібно до греків після падіння Трої, шукають щастя далеко від зруйнованої Запорізької Січі. А за суттю “Енеїда” — це художнє моделювання через сцени умовного виконання козаками ролей античних персонажів, тобто у формі гри, історичного процесу залучення українського народу до сім’ї середземноморських культур. У житті всіх народів завжди вироблялись специфічні для кожного з них не тільки санкціоновані (уставні та “серйозні”), але й несанкціоновані (неуставні, іронічні, метаканонічні) форми репрезентації національної духовності. Серед останніх і претендує на заглавну роль гра. Як невимушено та яскраво проголошує себе етнічна ангажованість у веселій грі Ходжи Насреддіна, в авантюрному паломництві Пантагрюеля, Панурга та їхньої компанії до оракула Пляшки, у гральних прийомах доведення до абсурду умовно прийнятих настанов у життєвій програмі Швейка, у респектабельному розігруванні звичних смислів у специфічному значенні членами Піквікського клубу.

Можна твердити і про своєрідність вибору та подання теми гри в національних культурах. У російській літературі, наприклад, філософського звучання набуває тема карткової гри. Вона розробляється з неперевершеною глибиною та майстерністю від Пушкіна до Достоєвського та Андрєєва у ключі людської екзистенції, протистояння фатальним силам, індивідуального бунту та виклику неможливості. Тут була й особиста нота випробування долі через світ випадкового розподілу шансів на щастя. Але в такому світі несподіванок єдиною безперечною виявляється смерть. Тому в російській літературі тема гри мала й інший аспект — аспект гри зі смертю, як це виразно зображено у “Фаталісті” Лермонтова.

В українській духовності близька до цієї проблематики тема гри проводиться частіше у безпосередньому (неопосередкованому підставним персонажем фатуму — банкометом) зіткненні людини з долею, а сама гра з нею асоціюється з життєвою буденністю. Показову з цього погляду, вражаючу своєю художньою силою, сцену гри з долею створив Т. Шевченко у своїй поемі “Сліпий”:

“Той блукає за морями,
Світ перепливає,
Шука долі, не знаходить:
Немає, немає! —
Мов умерла. Інший рветься

З усієї сили
За долею... от-от догнав...
І — бебех в могилу!
А в третього, як у старця,
Ні хати, ні поля,
Тільки торба, а з торбини
Виглядає доля —
Як дитинка; а він її
Лає, проклинає
І за чвертку закладає.
Ні, не покидає”.

Водночас в українській культурі проступає яскрава, сповнена гумору та народної профанації, безпосередності таємничо-сакральна тема гри з нечистою силою. Улюбленою сценою вертепного театру в Україні завжди було суперництво козака з чортом, який за усієї своєї підступності зазнає поразки та стає предметом осміювання й зневаги. Гумористично-гральне подолання нечистої сили проходить через увесь український фольклор та дістає розкриття, зокрема, у тій панорамі життя України, що її зобразив Гоголь. Підкреслимо, що метафора гри з нечистою силою — це не лише архаїка чи пережиток поганства. Вона має серйозні суспільно-ідейні акценти і в сучасності, як це яскраво показав І. Кочерга у п'єсі “Марко в пеклі”.

Отже, гра з долею чи нечистою силою має специфічний відтінок, який розкриває окремі особливості українського менталітету. Взагалі цей архетип, як і архетип слова, етичної цінності індивідуальності, філософії серця, софійності світу та родинного статусу природи та ін., дають певну характеристику своєрідності української культури. Звичайно, сказане не означає, що архетипи затверджують етнічну винятковість. Інакше ми загнали б культуру у пастку власних стереотипів. Окрім архетипного шару, українська культура має сфери переробки світового досвіду, транснаціональні (в кращому розумінні) цінності.

Знаменно, що саме національне самовизначення українського народу в драматичному XVII столітті загострило інтерес суспільства до універсальних основ європейської цивілізації — античності, християнства та просвітництва. У цю добу веління часу виявляється не лише в посиленні боротьби за національну незалежність, а й у тому, що засновуються Києво-Могилянська колегія та інші заклади, починається використання загальноєвропейських програм освіти, обстоюються гуманістичні цінності латині як міжнародної мови культури, збільшується кількість “вагантів” — студентів, що блукають по різних країнах, утворюється “республіка духу” вчених Європи, про яку писав Г. Сковорода.

Під час зростаючого протиборства католицизму і протестантизму, коли на Заході підноситься хвиля контрреформації, П. Могила прого-

лошує ідеї екуменізму, християнської єдності усього культурного світу, формулює концепцію синтезу східнослов'янських та західноєвропейських культур. Його програма всебічно обґрунтовується на початку XVIII ст. Ф. Прокоповичем, який ідейно мотивував реформи Петра I в Росії. А в українській класиці XIX—XX ст. поряд з національними архетипами розкриваються універсалії світової культури, про що свідчать твори І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, історичні та соціологічні праці М. Драгоманова, М. Грушевського, В. Винниченка, С. Подолинського та Б. Кістяківського. Ця спорідненість національних архетипів та універсалій світової культури і є передумовою вивільнення духовного життя нації з ситуації одноразовості й тлінності у простір вічності, у сферу затвердження історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості та гідності.

¹ Символіка такого тематичного ряду була запропонована М. Гайдеггером.

² Цит. за: *Наливайко Д.* Оцінка Заходу — рецепція України в Західній Європі XI—XVIII ст. — К., 1998. — С. 235.

³ За нашою гіпотезою, навіть назва київських пагорбів — Кияниця, Хоревиця, Щекавиця походить від біблійної історії вручення Богом Моїсеєві скрижалей Заповіту на горі Хорив та перетворення при цьому Моїсеєвої палиці (кия) на змія (тобто Щека — за старослов'янською мовою).

⁴ *Півторак Г.* Українці: звідки ми і наша мова. — К., 1993.

⁵ *Мосенкіс Ю. Л.* Мова трипільської культури. — К., 2001; *Мосенкіс Ю. Л.* Трипільський прасловник української мови. — К., 2002.

⁶ *Приступа Е. Н., Пилат В. С.* Традиції української національної фізичної культури. — Львів, 1991.

⁷ *Грица С. Й.* Украинская песенная эпика. — М., 1990.

⁸ Юность. — 1987. — №. — С. 18.

⁹ *Манн Т.* Иосиф и его братья (доклад) // Манн Т. Соч. — М., 1960. — Т. 9. — С. 175.

¹⁰ *Юнг К. Г.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX века. — М., 1987. — С. 230.

¹¹ Див. додаток до кн. С. Висоцького “Княгиня Ольга і Анна Ярославна — славетні жінки Київської Русі”. — К., 1991. — С. 95.

¹² Дослідження художньої програми оформлення Софії Київської В. М. Лазаревим показало, що ця сцена була відсутня і на західній стіні первісного інтер'єру храму, яка не збереглася до нашого часу (*Лазарев В. Н.* Мозаика Софии Киевской. — М., 1960).

¹³ *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Слово и миф. — М., 1989. — С. 376.

¹⁴ *Грица С.* Міграції фольклору // Фольклор українців поза межами України. — К., 1992. — С. 20.

¹⁵ *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1983.