

О. Гриценко

СВОЯ МУДРІСТЬ

національні міфології
та громадянська релігія
в Україні



Український центр культурних досліджень
Інститут культурної політики

Олександр ГРИЦЕНКО

“СВОЯ МУДРІСТЬ”

Національні міфології та “громадянська релігія”
в Україні

Додаток до “Нарисів української
популярної культури”

Київ

1998

Гриценко О.А. "Своя мудрість": Національні міфології та "громадянська релігія" в Україні - К.: УЦКД, 1998 - 184 с.

ISBN 966-95394-1-2

Книжка являє собою спробу узагальнюючого аналізу такого складного й багатогранного явища, як національна ідеологія (особливо - її міфологічні аспекти) й увесь комплекс так званої "громадянської релігії" українського суспільства XIX-XX століть - періоду, коли, власне, розгорталися процеси формування сучасної української нації.

Книжка є додатком до колективної монографії "Нариси української популярної культури" (розширенням уміщених в останній нарисів "Міфи", "Герої", "Мова", "Книжка", "Церква", "Обряди") і розрахована на вчених-культурологів, студентів гуманітарних спеціальностей, на ширший читацький загал, який цікавиться проблематикою культурних досліджень.

Олександр ГРИЦЕНКО
"СВОЯ МУДРІСТЬ":
Національні міфології
та "громадянська релігія" в Україні

Видання здійснене за фінансового сприяння Міжнародного фонду "Відродження"

Обкладинка: Володимир Шемотюк

Макет: Андрій Чернявський.

Підписано до друку 30.07.1998. Формат 60 x 84 1/16. Папір офсетний. Гарнітура Скулбук. Умовних друк. аркушів 10,695.

ISBN 966-95394-1-2

© Олександр Гриценко, 1998.

Від автора

Те, що поволи перетворилося на книжку, яку ви тримаєте в руках, починалося 1996 року як доповідь про культурні й політичні міфи сучасної України для семінару з популярної культури Інституту культурної політики УЦКД. Внаслідок дискусій із колегами - Максимом Стріхою, Миколою Рябчуком, Сергієм Тримбачем, Валентином Солодовником та іншими, - доповідь перетворилася на нарис "Міфи" для книжки "Нариси української популярної культури", де його, власне, й можна прочитати, поруч із нарисами "Герої", "Мова" та ще деякими, матеріал із яких також інтенсивно використовувався автором у роботі над цією книжкою.

Пізніше, у квітні-травні 1997, я підготував на основі нариса доповідь про сучасні національні міфи для Гарвардського семінару з українських студій. Дискусія на цьому семінарі, а особливо - її продовження у розмовах з професорами Григорієм Грабовичем та Романом Шпорлюком, змусили мене по-новому глянути на багато положень своєї праці, засісти за чималу західну літературу з проблем сучасних міфологій та національних "громадянських релігій", внаслідок чого докорінно змінилися як структура, так і зміст моєї праці. У якийсь момент я усвідомив, що пишу не статтю й навіть не цикл статей, а книжку.

Це навряд чи стало б можливим, коли б не чудові можливості для роботи, надані департаментом слов'янських мов Університету штату Пенсильванія, багатючою університетською бібліотекою, Просуванню моєї праці дуже сприяли змістовні дискусії з професорами Майклом Найданом, Джорджем Ентіном, та з соціологом, знавцем проблем сучасного українського суспільства Кетрін Ваннер.

У книзі читач знайде чимало полеміки, в тому числі з такими авторитетами, як Іван Дзюба та Григорій Грабович. Так сталося зовсім не тому, що я надто критично ставлюся до їхніх праць, а якраз навпаки - тому, що по багатьох напрямках моїх досліджень найбільше (і найкраще) зроблено саме цими видатними науковцями, тому, намагаючись сказати щось своє, мимоволі доводилося полемізувати з ними. Тому автор був би радий, коли б його книжка викликала дискусію хоча б у чверть тієї інтенсивності, яка супроводжувала, наприклад, "Поета як міфотворця".

Насамкінець висловлюю вдячність Міжнародному Фондові "Відродження", чия фінансова підтримка зробила можливою публікацію "Нарисів української популярної культури", додатком до яких є ця книжка.

ЗМІСТ

Вступне слово	5
1. <u>Проблеми теорії</u>	6
1.1. Наука про міф у пошуках предмета дослідження	8
1.2. Міф та нація	18
2. <u>Аспекти міфологічного в українській культурі</u>	26
2.1. Сакральне	26
2.2. Герої та пророки, ікони та ідоли	38
2.3. Мова міфу та міф про мову	59
3. <u>Зародження та формування національної міфології</u>	71
3.1. Шляхи українців від етносу до нації: егалітаризм та елітизм	71
3.2. “Націоналізація” церкви: украдені перемоги	76
3.3. Український Volksgeist і народження національної ідеї	79
3.4. Поет як міф	85
3.5. Метаморфози Куліша: служитель Шевченкового культу, іконоборець, міфотворець-есенціаліст	109
3.6. Злет і падіння народництва	126
3.7. Реанімація українського елітизму	133
4. <u>Радянська міфологія в Україні та “українська радянська нація”</u>	146
4.1. Офіційна міфологія СРСР: від пролетарського месіанізму до “радянського націоналізму”	146
4.2. Радянські українці - “двоєдина нація”?	151
5. <u>Сучасні пострадянські міфології: державництво, популізм, лівий консерватизм, окциденталізм</u>	162
6. <u>Замість висновків</u>	174
Бібліографія	177

Вступне слово

Видається, що будь-яке дослідження української національної думки рано чи пізно обертається або дослідженням національних міфів, або ж іще однією, більш чи менш оригінальною, версією останніх. На те наш національний дискурс має чимало причин і спонук, внаслідок дії яких українська інтелектуальна традиція збирала щедрий урожай міфологічних текстів. Однак поза цією традицією та цілком реальним тиском міфололюбивої патріотичної громадської думки, в нашій культурі існує й глибоко закорінена "потреба в міфі", за виразом Лешка Колаковського. Він зауважував у своїй "Присутності міфа", що ця потреба полягає в "прагненні оволодіти фізичним часом через підпорядкування його часові міфічному, тобто такому, який дозволяє бачити в плінності речей не просто мінливість, але й накопичення певної якості, дозволяє вірити, що цінності минулого не зникають у сучасному, що їх можна врятувати всупереч незворотному потоку реальності...

Віра в доцільність і лад, приховані в потоці реальності, дозволяють нам вважати, що... розпад і руйнування вражають лише поверхневий шар дійсності, не зачіпаючи іншого, глибшого й тривкішого. Це подолання тимчасовості досягається в міфах, саме вони уможливають віру в неперервне тривання буттєвих цінностей" [Kolakowski, p. 4-5].

Століття бездержавності, боротьби не лише за національне виживання, а часом і за саму доцільність цього виживання, за обґрунтування опору асиміляції, "мирному розчиненню" в національному тілі дужчих сусідів, зробили це "прагнення міфу" постійною невід'ємною частиною національної думки, а міфотворчість - мало не національним літературно-мистецьким жанром. Покоління за поколінням українські митці, літератори, історики, філософи наполегливо стверджували й пропагували, плекали й захищали національні цінності та святині "всупереч незворотному потоку реальності", часом аби просто залишатися митцями чи літераторами саме українськими. Вони знаходили захист і надію в переконанні (вочевидь, явно міфічному), що всі нещастя та біди української культури, всі заборони та переслідування "вражають лише поверхневий шар" національного життя, тоді як їхні власні довгі й уперті, часом на позір безнадійні спроби зберегти й розвинути українську культуру й національну ідентичність в остаточному рахунку збудують майбутній універсум цінностей, в якому українські національні цінності посядуть достойну, себто центральну позицію.

Існує популярне переконання, що в історії людства перевалює тенденція до занепаду міфів і так званого “міфічного мислення”, до витіснення їх “науковим світоглядом”, раціональним мисленням та “просвіщенним” суспільно-політичним лібералізмом, і якщо навіть міфи час від часу спромогаються брати тимчасові реванші у формі тоталітаризму, релігійного фундаменталізму або ж етно-націоналізму, ці реванші завжди локальні й короточасні. Відома книжка Ф.Фукуями “The End of History And The Last Man” є, мабуть, одним з останніх яскравих зразків цієї “Великої Західної Інтелектуальної Традиції” - останніх, зокрема, тому, що надто багато сучасних мислителів (напр., Юрген Габермас у глибокому есе “Modernity - an incomplete project”) визначає головну течію сучасного суспільного й інтелектуального розвитку людства як “the eruption of the counter-Enlightenment, an irrational rejection of the as-yet incomplete “modern project”.”

Однак українська історія дає численні приклади протилежного характеру: в ній міфічний дискурс опановував дедалі ширші терени, що попередньо належали або національно-індиферентному рацію, або цинічному прагматизмові, або ж конкуруючій радянській міфілогії. Донедавна сфери суспільного, політичного, культурного життя, де українській культурі дозволено було хоч якось існувати, залишалися дуже обмеженими. В територіально-адміністративній одиниці, що називалася “Українська РСР”, економіка, політика, природничі та суспільні науки, більшість мас-медіа, ключові ділянки освіти належали до імперського, а не до українського дискурсу.

Це певною мірою пояснює рясноту міфічних сюжетів, концепцій, понять та героїв в українській культурі. Центральним елементом у тому, що залишалось цілком і безумовно українським в усьому способі життя “народу України”, було письменство, загально визнане як основний міфотворчий медіум у більшості національних культур. З іншого боку, всупереч очевидній урбанізованості, індустріалізованості суспільства повоєнної України, національна інтелігенція й далі воліла (чи змушена була) “жити міфічно” в сенсі, запропонованому Маршалом Маклюеном, себто - не спеціалізуючись, намагаючись охопити своєю думкою й діяльністю всі аспекти й рівні національного життя. Навіть сьогодні, по кількох роках незалежної державності, залишаються певні атавізми цього “міфічного способу національного життя”, коли, неначе в часи Шевченка - “нашого первого поета й нашого первого історика”, мовляв Панько Куліш, - чи як у часи Визвольних Змагань, коли провідний історик став президентом, а провідний романіст - прем'єром УНР, чимало літераторів та літературознавців

заповзятливо займаються політикою, дипломатією, навіть вивченням війська, а деякі романісти й далі на повному серйозі пишуть історичні й політичні трактати.

Іншими словами, неможливо аналізувати сучасну українську культуру, українську думку, навіть українську політику без принаймні загального уявлення про українські міфи.

1. Проблеми теорії

Немає фальшивих релігій, всі вони по-своєму справжні, бо відповідають, кожна на свій лад, даним умовам людського існування.

Еміль Дюркгайм,

“Елементарні форми релігійного життя”

1.1. Наука про міф у пошуках предмета дослідження

Лише давши собі раду з міфічним мисленням, філософія змогла вперше чітко визначити власне обличчя й власне призначення.

Ернст Касіер, “Міфічне мислення”

Дослідження міфів звичайно відносять до антропології або ж релігієзнавства. І справді - більшість провідних фахівців з міфології були або антропологами (як Б.Малиновський чи К.Леві-Строс), або істориками релігії, як М.Еліаде, або ж філософами, як Е.Касіер. Від того часу, як Фрезерова “Золота гілка” справила надзвичайний вплив на все західне письменство початку ХХ століття, поплинув бурхливий потік “міфічної” белетристики - від Дж.Джойса й Т.Манна до М.Булгакова (згодом Юрій Лотман відгукуватиметься про ці шедеври як “ті романоподібні псевдо-міфи, що найпершими спадають на думку, коли ми думаємо про “міфологію” [Lotman, p.153]), а потім - і цілий “міфічний” напрямок у літературознавстві, представлений такими значними іменами, як Н.Фрай (“Анатомія критики”), В.Пропп (“Морфологія народної казки”), Р.Барт (“Міфології”) і легіонами їхніх епігонів.

З іншого боку, слово “міф” у нашому столітті стало часто-вживаним у політичних студіях та публіцистиці, однак тут воно зазвичай значить спотворену інтерпретацію певних історичних подій чи постатей, або ж закорінений у масовій свідомості (і знов-таки неправдивий) стереотип. Іншими словами, в поточному вживанні “міф” є синонімом упередження або ж просто брехні.

Однак поза невизначеністю, створеною різницями слововживання “наукового” й “побутового”, чимало плутанини наробили саме численні науковці, “теоретики міфа”, що про них Іван Стренський сказав: “Їхні теорії та концепції міфа настільки різні, що дискусії між ними звичайно дають дуже мало користі, адже між ними, по суті, тільки й спільного, що слово “міф”. Їхні майже несумісні приписи щодо того, що має бути

об'єктом теоретизування, сховані під спільною назвою нібито існуючого реального явища" [Strenski, p.3].

Іван Стренський заходить так далеко у своїй критиці теорій міфу Малиновського, Леві-Строса, Еліаде та Касієра, що підсумовує: "проблема часу виявилася настільки складною для цих теоретиків, що всі вони врешті-решт прийшли до радикального анти-історизму" [там само, с.196]; що "в класичних текстах цих "великих теоретиків міфу" дослідник історії думки не знайде жодних одкровенень" [там само, с.195]; зрештою, що загальна ситуація в теорії міфа "красномовно свідчить - нема такої "речі", як міф. (...) Міф - це явище, яке ми "вирізаємо" з реальності, а не окрема річ, яка існує сама по собі. Це - верблюд, побачений нами в хмарині" [там само, с.1].

Різниці справді значні. Для Леві-Строса міф - це "значуща, сильно структурована оповідь", що сама її структура вже свідчить про певну приховану "глибинну суть", до того ж ця структура "дозволяє нам з'ясувати операційні механізми людської свідомості, які залишаються незмінними упродовж століть і є настільки повсюдними, ...що слід вважати їх фундаментальними й спробувати відшукати їх в інших людських суспільствах та в інших сферах розумової діяльності" [Levi-Strauss, p. 627]. Натомість текст, який має недосить "сильну структуру", є для Леві-Строса не міфом, а "казкою", "історією", "притчею" чи чимось інше, й через це, вочевидь, не може бути використаний для дослідження "механізмів людської свідомості"...

Для Малиновського міф - це оповідь, яка, попри її евен-туальну алогічність, має цілком прагматичну функцію - вона "виражає, зміцнює й кодифікує вірування; вона охороняє й пускає в хід моральні приписи, вона є запорукою дієвості ритуалів, а також формою зберігання в пам'яті спільноти певних життєвих правил" [Malinowski, p. 101].

Для Еліаде міф є передусім священною історією, яка оповідає про початки світу й суспільства; а функція міфології - в тому, що вона дає людям екзистенційну, бутєву орієнтацію, адже міф "не має іншої функції, аніж відкривати нам, як щось з'явилося на світ", і тому міф "дозволяє нам визначити свою онтологічну орієнтацію у Всесвіті" [Eliade, 1964, p. 34].

Для Касієра міф - це оповідь, створена "міфічним мисленням", основними рисами якого є ірраціональність та "емоційна єдність", "почуття цілісності життя" [Cassirer, p.298], а оскільки в ірраціональності, на переконання Касієра, нема нічого хорошого, то й "світ людської культури... не підніметься доти, доки не буде переможено й розвіяно темряву міфів" [там само].

Натомість для Ролана Барта, французького семіолога й мовознавця, “міф - це форма мовлення” [Barthes, 1982, p.93], яку відрізняє, по суті, лише наявність “семіологічної системи другого порядку: те, що є ”знаком“ (тобто асоціативна цілість ідеї та її образа) на нижньому рівні, в системі першого порядку, стає просто “означальним” у системі другого порядку” [там само, с.99], позаяк із ним зв’язується нова ідея, звана “міфічною концепцією”. Втім, і для Барта міфи мали бути розвінчані й подолані, адже вони “спотворюють” реальність, бо роблять панівну ідеологію “природною на позір”.

Крег Сейпер у книзі “Штучні міфології”, значною мірою базований на методах та результатах Р.Барта, твердить, що “більшість літературних критиків, кінознавців та культурологів нині визнають Барта як автора методів ”демифологізації культури“, однак застерігає проти “суміші лівого популізму та популярної сатири, яку ми знаходимо в його працях з міфології” [Saper, p. 3-4].

Однак чи всі ці численні розбіжності та неузгодженості в поняттях про міфи дають серйозні підстави вважати, що “не існує такої речі, як міф”? Чи не є вони наслідком розпливчатої, складної й мінливої природи явища? Й чи увесь цей теоретичний різнобій не нагадує східної притчі про трьох сліпців, що зустріли слона й намагалися з’ясувати, як він виглядає? Адже услід за Іваном Стренським, із суджень трьох сліпців ми мали б зробити висновок, що не існує такої “речі”, як слон, а є лише випадково застосований спільний термін для трьох різних звірів.

До речі, ця східна притча для Ролана Барта була б міфом, так само, як і перша-ліпша задачка з підручника арифметики - адже її ідея - не в тому, аби порахувати, скільки яблук мав хлопчик, а в тому, щоб навчити слухняних дітей складати й віднімати. Отже, арифметичні задачки також є “семіологічними системами другого порядку”, сиріч міфами.

Чи ж насправді вони - міфи? І чим є міфи “насправді”? Аби уникнути тієї типової для “теоретиків міфа” помилки, що її Іван Стренські назвав “prescriptivist fallacy” (що можна перекласти як “гріх приписовості”) і яка полягає в тому, що кожен з цих теоретиків приписує міфові певний набір ознак і вважає міфом лише те, що строго відповідає цим, ним самим установленим ознакам; варто почати з обережного припущення, що, хоч би чим були міфи, їхні границі в реальності розпливчаті, тому, коли спробувати встановити для них чіткі межі й критерії, які у своїй сукупності визначають явище, будь-який реально існуючий міф не конче цілковито відповідатиме геть

усім цим критеріям, а лише, скажімо, переважній більшості з них, та й то в загальних рисах.

Що ж собою являють ці критерії? Знову-таки, почнімо від найпростішого, найбезсумнівнішого припущення, що міфом є парадигматична оповідь (вживаємо тут термін "парадигма" не так, як культурологи "лінгвістичного походження", а так, як це робив М.Еліаде - в майже-буквальному значенні прикладу для наслідування, або ж для витлумачення сенсу інших аналогічних подій), у якій ідеться про поняття, речі, ідеї та постаті, що вважаються особливо значущими, ба навіть священними в певній культурі.

Інакше кажучи, рівно важливими для приналежності певного тексту до міфів видаються такі його характеристики:

- 1) тісна пов'язаність із поняттям сакральності;
- 2) нарративний, себто розповідний характер;
- 3) суспільний характер, себто широке побутування даного тексту в культурі певної спільноти;
- 4) його парадигматичний характер у сенсі М.Еліаде, тобто використання суспільно-культурних "рецептів", моделей поведінки, цінностей, пропонованих даною оповіддю, як зразкових для членів даної спільноти.

Що ж стосується функцій міфа, варто визнати, що міфи служать більшою чи меншою мірою, в залежності від конкретних історичних та культурних умов, практично всім функціям, що на них указують "великі теоретики міфа": вони пояснюють навколишній світ (якщо вже й не чому заходить сонце, то чому, наприклад, ми живемо бідно, а американці - заможні); вони обґрунтовують, роз'яснюють і підтримують моральні принципи, "добрі звичаї" та суспільні інституції, що на них тримається дане суспільство; вони забезпечують членам цього суспільства (чи принаймні дуже багатьом із них) екзистенційну, онтологічну орієнтацію в житті; нарешті, вони служують каркасом (чи, якщо це комусь більше подобається, фундаментом) для колективних ідентичностей, особливо релігійних, національних чи політичних. Важливо усвідомлювати, однак, що в сучасних суспільствах міфи вже не мають, як колись, монополії на виконання жодної із названих функцій - адже існують науки, закони, уряди та, зрештою, культури "як цілісні способи життя", за Р.Вільямсом.

Коли ж повернутися до основних теорій міфа, то замість топтання по їхніх, нині переважно мертвих авторах, як це робив, наприклад, Іван Стренскі, варто просто вказати на ті аспекти їхніх теорій, які не надто відповідають об'єктові нашого розгляду; що ним є суспільно-політичні, зокрема - національні міфології в сучасних, а не "традиційних", або ж

“диких” (термін не мій і не Жириновського, а К.Леві-Строса) суспільствах.

Наприклад, у концепціях Мірчі Еліаде - це їхній відвертий анти-історизм, “позачасовість”, адже це не дозволяє пояснити, яким чином еліти спромагаються витворювати й нав'язувати суспільствам нові міфології, які доволі успішно виконують не надто онтологічні, а скоріше політичні функції; і яким чином, з іншого боку, так багато міфів втрачають свій вплив і поволі зникають із відповідних культур.

Щодо структурної теорії Леві-Строса, важко поділити його переконаність, боцімто міфічні “глибинні структури” (які він та його численні послідовники розуміють як досить примітивні “бінарні опозиції”) насправді є основою і “справжнім сенсом” будь-якого міфа. Навіть якщо ми припустимо, що саме ці “глибинні структури” справді “відповідають операційним механізмам людської свідомості”, про що твердив сам Леві-Строс і що на разі не знайшло підтвердження у психології, все одно структуралістська концепція міфа фактично стверджує, що, скажімо, цеглини, колоди чи залізобетонні плити є “справжнім, глибинним сенсом” будь-якого будинку, оскільки він із цих найпростіших структурних елементів зроблений.

Ніколи не користувалася особливим впливом Касієрова “емоціоналістична” концепція міфа. Його нібито фундаментальна монографія “The Myth of the State”, попри багатообіцяючу назву, мало допомагає у з'ясуванні явища національно-державницької чи політичної міфології - зокрема, тому, що пропонує досить вузьке (й відверто неприхильне) розуміння міфа як “об'єктивізації почуттів та суспільного досвіду людини” [Cassirer, p. 45-47].

Стренскі вважає, що Касієрове розуміння міфа зазнало явного впливу Ж.Сорелевого погляду на “міф як ірраціональну рушійну силу в людських відносинах” [Strenski, p. 17], зокрема у відносинах політичних, особливо в кризові періоди.

Справді, Касієрів аналіз нацистського “міфотворення” в передвоєнній Німеччині, в умовах глибокої суспільної, культурної, ідеологічної кризи - дуже переконливий, однак він нездатний пояснити, чому такими живучими є практично всі національні міфології - байдуже, є кризи чи нема їх. Не може його концепція також пояснити, чому, за словами австралійського культуролога Брюса Кепферера, “культ нації став домінуючою релігією сучасних національних держав” [Kerferer, p. 136].

Як уже було зауважено, Р.Бартова концепція міфа як “знакової системи другого порядку” фактично кладе міфи до однієї шухлядки з притчами, рекламними кліпами та задач-

ками із шкільних підручників. Справді, нескладно знайти й у рекламних кліпах, шкільних задачках та випусках теленовин явний вплив панівної політичної міфології, як це переконливо показали Дж.Фіск та Дж.Хартлі у нині вже класичній розвідці "Reading Television" [Fiske, Hartley, 1978], однак навіть такий загалом прихильний до Барта вчений, як тартуський семіолог Юрій Лотман (котрий визначає міф як "тексто-формулюючий механізм, що йому притаманний циклічний час" і що породжує "законодавчі та нормативні тексти - як священні, так і наукові" [Lotman, p. 152-153]), вважає за потрібне провести чітке розмежування між цими функціонально дуже різними типами текстів - для нього міфічний текст - "культурний факт", який "завжди має конкретне матеріальне втілення, який є подією, котрий надається особливий сенс, тоді як притча є сенсом, котрому надано форми події" [там само, с. 219].

Таким чином, коли ми перестаємо розглядати згадані теорії чи концепції міфа як обов'язкові "приписи" й натомість поглянемо на них, як на студії окремих аспектів міфа, як реального культурного явища чи, скажімо, студії деяких окремих видів міфів, усі ці теорії виявляються доволі корисними - адже дають чимало слушних спостережень та інструментів аналізу.

Візьмімо для прикладу вже згадуване бартівське визначення міфа як "семіологічної (знакової) системи другого порядку" і спробуємо за її допомогою побудувати скільки-небудь строге визначення міфології - зокрема, національної. Для Р.Барта, нагадаю, "в міфі містяться дві семіологічні системи, одна з яких є ніби другим ешеленом першої: лінгвістична система, себто мова (чи способи репрезентації, сформовані нею), яку я називатиму мовою-об'єктом; ...та власне міф, який я називатиму мета-мовою, позаяк він є мовою другого порядку, за допомогою якої можна говорити про першу, власне-мову" [Barthes, p.100]. Мова-об'єкт для Барта - це множина або ж система соссюрівських "знаків", що з них кожен є парою означального й означуваного:

$s = (\text{signifier}, \text{signified});$

натомість міф є знаком другого порядку, де знак власне-мови "s" стає лише означальним, або ж "міфічною формою" ($s=f$); натомість певна "міфічна концепція" (позначимо її "c") стає означуваним:

$m = (f, c) = \{(\text{signified}, \text{signifier}), \text{concept}\}.$

Отже, вся множина реальних та потенціальних міфів певної культури може бути представлена як декартів добуток двох множин - множини F потенціальних "міфічних форм", іншими словами - текстів даної культури, та множини C "міфічних

концепцій”, якими можуть слугувати ідеї, вірування, цінності тощо даної культури - зокрема, культури національної:

$$M = \{ F, C \}.$$

Але чи всі елементи цієї множини, всі імовірні поєднання культурних форм та “міфічних” (тобто завжди якоюсь мірою сакральних) концепцій справді є міфами? Потенціально - чому б і ні, однак реально - лише порівняно незначна їх частка. Нортроп Фрай зауважував, що практично для будь-якого літературного твору справедливо, що “він завжди каже не зовсім те, що “має на увазі...” [Frye, p. 81]. Чи ж означає це, що будь-який текст красного письменства є міфом? Можливо, Ролан Барт відповів би, що сам так і є, до того ж Едвард Саїд досить переконливо вказав саме на це у своїх добре відомих книгах “Орієнталізм” та “Культура й імперіалізм”. Однак і Барта, й Саїда мало цікавив інший аспект міфів, який є надто важливим для нас, а саме - їхнє побутування (а не лише творення) в культурній спільноті. Адже національні міфи не існують поза певною нацією, хоч би як добре вони відповідали всім формальним ознакам міфу (хоч за Бартом, хоч за Леві-Стросом, чи хоч за всіма відомими нам теоріями).

Спостереження за тим, як народжуються, живуть і помирають національні міфи, неминуче приводить до висновку, що сам по собі механічний набір міфів іще не утворює міфології. Крім того, варто мати на увазі, що форми, яких набирають сучасні міфи, особливо національні чи політичні, далеко не такі однотипні, як у “первісних” міфів традиційних спільнот, що їх деякі антропологи й досі вважають ексклюзивними носіями якогось особливого “міфологічного мислення”. Формальні втілення сучасних міфів охоплюють якнайширший спектр - від підручників з історії чи філософії до теологічних трактатів, від політичних маніфестів до запальних патріотичних поем та багатотомних романів-епопей. Тож аби відповісти на питання, як і які тексти, події, постаті та сакральні концепції певної національної культури утворюють фрагменти національної міфології, треба звернутися до аналізу того терену, що його Дж.Фіск та Дж.Хартлі називають “зоною інтерсуб’єктивності” цієї культури, тобто “сферою суб’єктивних сприйнять, які тим не менше поділяються всіма членами певної спільноти і її культури” [Fiske, Hartley, p.46]. Чи, як це формулює Юрій Лотман, “кожна така оповідь сприймається як щось дуже особисте будь-яким із членів певної аудиторії. Міф завжди розповідає щось про мене самого” [Lotman, p.153]. А якщо ж цього не відбувається, якщо певний потенційно-міфічний текст, герой, візуальний образ тощо не викликає серед культурної спільноти, на яку він зорієнтований, більш-менш однастайного,

“інтерсуб’єктивного” відгуку, то оповідь не стає міфом, хоч би які “глибинні структури” чи естетичні вартості в ній містилися.

Іншими словами, множина міфів певної культури M^* може бути описана як перетин (логічний добуток) двох множин - множини “потенційних” міфів “ M ” та множини суспільно-культурних відгуків, які мають “інтерсуб’єктивний” характер “ T ”:

$$M^* = M \cap T = \{F, C\} \cap T.$$

Практичні ж прояви та культурні наслідки потрапляння певного міфічного текста, образу чи постаті (як історичної, так і вигаданої) до “зони інтерсуб’єктивності” можуть бути розмаїтими, тривіальними та глибинними; від нетривалої, хоч голосної популярності - до тривалого, хоч глибинного й зовні малопомітного впливу на самосвідомість, стереотипи, вірування та цінності нації.

Однак і це не все, бо простий набір окремих міфів ще не є міфологією. Як зауважили Фіск та Хартлі, “міфи, що діють як організуючі структури в цій зоні інтерсуб’єктивності, не можуть самі бути розрізненими й неорганізованими, адже тоді б вони не відповідали своїй основній функції - формуванню значень і понять, - отже, вони самі утворюють складну сполуку, що її можна назвати міфологією, або ж ідеологією. Ця сполука являє собою, по суті, семіологічну систему третього порядку, яка виражає загальні принципи, що за ними певна культура організує себе та інтерпретує дійсність, з якою вона має справу” [Fiske, Hartley, p.46].

Ця концепція міфології як цілісної системи, що в ній кожен міф посідає належне йому місце, співзвучна Ю.Лотмановій концепції “топологічного простору” культури, в якому ідеологія-міфологія є “законодавчим центром, що генетично походить від первісного міфологічного ядра і відтворює світ як щось цілковито впорядковане, з єдиним сюжетом і з вищим сенсом. І хоча [цей законодавчий центр] представляють текст або група текстів, вони мають цілком особливе місце в загальній системі культури саме як унормовуючий механізм, який стосовно всіх інших текстів даної культури посідає метарівень” [Lotman, p. 162].

Лотманова концепція “законодавчого центру культури”, як нескладно помітити, нагадує визначення функцій міфології за Е.Дюркгаймом та Б.Малиновським. Однак порівняно новим і важливим її елементом є ідея “топологічного простору міфів”, себто уявного простору, в якому кожному міфові відведено власне місце, а значить, - і власну роль, і певну систему взаємин з іншими, “сусідніми” міфами цього-таки простору. Іншими словами, будь-який міф m^* не лише має форму f (яка є текстом даної культури) та сакральну концепцію c ; він не лише повинен

викликати аналогічну “інтерсуб’єктивну” культурну реакцію у всіх членів певної спільноти, а й посідає власну топологічну позицію t в системі цієї культури:

$$m^* = \{I \cap (f, c), t\}.$$

На цьому місці читач, знайомий із соціологічною класикою, може зауважити, що таким чином визначений міф є “релігійним феноменом”, як його визначав Еміль Дюркгайм. У своїй ранній праці “Щодо визначення релігійного феномена” Дюркгайм стверджував, що “явища, як слід вважати за релігійні, полягають в обов’язкових [для членів певної спільноти] віруваннях, тісно пов’язаних із чітко окресленими практиками [тобто обрядами, звичаями, ритуалами] які відносяться до певних об’єктів згаданих вірувань. Що ж до релігії, то вона є більш чи менш організованим і систематизованим цілим, утвореним з феноменів вищеописаного типу” [Durkheim, p. 93].

Для Дюркгайма такі релігійні феномени, як догми, міфи, ритуали є “колективними репрезентаціями” переважно сакральних об’єктів, зокрема ж “термін міф зарезервовано для більш високоорганізованих форм і більш-менш систематизованих релігійних репрезентацій” [Durkheim, p. 99].

На відміну від “екзистенційного” розуміння явища *sacrum*, притаманного Еліаде, у Дюркгайма воно більш соціологічне: “Священними (*sacred*) об’єктами є ті, що їх репрезентації суспільство сформувало колективно: їх множина охоплює всю сукупність колективних психологічних станів, суспільних традицій та почуттів, які стосуються об’єктів загального інтересу; і всі такі елементи об’єднуються в певний лад згідно з відповідними законами суспільної ментальності. Профанні об’єкти натомість є такими, що уявлення про них кожен із нас будує на підставі своїх власних даних і власного досвіду” [там само, с. 95].

Щодо цієї концепції, в якій відсутній елемент особливого емоційного переживання, виникають принаймні два застереження: по-перше, таке визначення *sacrum* цілком стирає різницю між ним та стереотипом масової свідомості; по-друге, практично кожен із нас може пригадати речі, імена, події, які він (вона) особисто вважає за священні для себе і які, за Дюркгаймом, священними не є саме через свій суто індивідуальний характер. Тому глибшою видається відома концепція *sacrum* як основи релігії загалом і міфа як релігійного явища зокрема, що належить Мірчі Еліаде. Він вказував на глибинний зв’язок між поняттями *sacrum* та сили й влади (*power*), стверджуючи, що “*sacrum* є еквівалентним до *power*, а в остаточному рахунку - до дійсної реальності. “Священне” є насичене буттям. Священна сила, священна влада означають

дійсну реальність і водночас - тривкість, сталість. Протилежність між священним та профанним часто виражається як протилежність між дійсним та уявним, псевдо-реальним" [Eliade, 1961, p.12-13].

У пізній своїй праці "Елементарні форми релігійного життя" Дюркгайм запропонував розвиненішу концепцію релігії, яка, на наш погляд, є цілком відповідною і для таких явищ, як політична ідеологія чи національна міфологія: "Релігія є цілісною системою вірувань та практик, що стосуються священних речей, понять та об'єктів, іншими словами, речей, поставлених на цілком окреме, охоронюване місце; ці вірування й практики об'єднують тих, хто в них вірить, в одну цілісну моральну спільноту..." [Durkheim, p. 120].

Інша термінологічна проблема, яка часто виникає, це співвідношення понять "міфологія" та "ідеологія" - якщо, звичайно, йдеться не про вузькоантропологічне розуміння міфології та поточне (зокрема, типове для посткомуністичного інтелектуального простору, але не лише для нього) розуміння ідеології як передусім політичної доктрини. Наприклад, для сучасного британського консервативного публіциста Роберта Нісбета "ідеологія - це будь-яка цілісна сукупність моральних, економічних, соціальних та культурних ідей, яка має стабільне й добре знане відношення до політики та політичної влади" [Nisbet, p. vii].

Натомість ширше, менш прив'язане до політичної сфери, а скоріше культурно-семіологічне, так би мовити, поняття ідеології розвивали Луї Альтюссер та Антоніо Грамші, хоча обое були, як відомо, марксистами й ґрунтувалися на введеному Марксом (у праці "Німецька ідеологія") розумінні цього терміна. Втім, задовго до Грамші й Альтюссера, а саме 1922 року, російський соціолог Пітірім Сорокін писав: "Под идеологией общества я разумею совокупность представлений, понятий, суждений, комплексы их: убеждения, верования, теории, "мировоззрение", свойственные членам агрегата [тобто спільноти - О.Гр.]. Причем мной в понятие идеологии включаются как убеждения, теории, верования и т.д., только переживаемые и мыслимые про себя, так и проявленные вовне: словами, письменными знаками, рисунками, жестами и другими способами" [Сорокин, с. 376].

В такому розумінні міфологія певної спільноти стає лише частиною її ідеології, а саме - частиною, "проявленою назовні" (тобто втіленою в тексти, образи, ікони та ін.) й тісно пов'язаною з віруваннями, із областю сакрального, притаманною цій спільноті. Коли ж ми не робимо цього уточнення щодо тісного зв'язку міфології із sacrum, то вона та ідеологія стають фактично

Міф = релігія + ідеологія

нерозрізненими, що й бачимо на прикладі праць Ролана Барта.

1.2. Міф та нація

Неможливо уявити, щоб нація існувала без міфології.

Шеллінг

Неважко побачити, що дюркгаймівська концепція релігії є цілком застосовною до того явища, що в середині ХХ століття отримало назву "громадянської релігії", хоча сформувався кількома століттями раніше. Власне, його зауважив і сам Дюркгайм, вважаючи його своєрідним "пограниччям" між "конвенційною" релігією та громадським суспільством: "Це факт, що існують вірування, які є проміжними між наукою та звичайною релігійною вірою; це всілякого роду вірування, що стосуються світських об'єктів, як-от національний прапор, рідний край, певна політична організація, якийсь герой, якась видатна історична подія тощо. (...) Може здаватися, що їх слід виключити з нашого розгляду. Одначе фактично їх дуже важко відрізнити від власне релігійних вірувань. Батьківщина-мати, Французька Революція, Жанна д'Арк тощо є священними для всіх нас, і ми не дозволимо нікому на них зазіхати..." [Durkheim, p.91].

Походження цього явища прослідковане принаймні до часів появи "світових релігій" - християнства та ісламу. Як зауважив М.Еліаде, в цих релігіях, мабуть, уперше звичайна, світська історія ("чітко вказаний історичний час, коли Понтій Пілат був губернатором Іудеї" [Eliade, 1961, p.111]) трансформується в міфологію (а не навпаки), освячується божистою присутністю: "так історія знову стає священною - такою ж, якою вона колись була зачата, тільки в міфологічній перспективі, у примітивних, архаїчних суспільствах" [там само, с.112].

Першу спробу систематично проаналізувати "громадянські релігії" сучасних західних національних держав зробив Карлтон Гейес у книзі "Націоналізм як релігія". Гейес прослідкував це явище, - що його він, одначе, ототожнював із націоналізмом як таким, - починаючи з "релігійних заворушень ХVІ століття в Західній Європі", які стали "клімактичним фактором у розвитку сучасного націоналізму" [Hayes, p.36]. Найважливішими елементами розвитку західноєвропейських націоналізмів Гейес вважав "націоналізацію церкви" (створення англіканської церкви в Британії, "національних" протестантських церков у багатьох державах континентальної Європи) та "санктифікацію світської держави, особливо держави національної"

[там само, с.44-45], найяскравішим прикладом чого Гейес вважав революційну Францію. Гейес згадує також відомого нам за фільмом "Склянка води" лорда Болінброка, який пропонував, аби "видатних патріотів зроблено святими Державної Церкви" [там само, с.45] та французького революційного поета Марі-Жозефа Шеньє, який "запропонував Конвентові, аби націоналізм було формально зроблено державною релігією, ...єдиною всезагальною релігією, в якій не буде ані сект, ані містики, а єдиною догмою її стане рівність, що її жерцями стануть наші правники, і велика людська сім'я куритиме фіміам лише перед олтарем la Patrie - спільної матері й божества" [там само, с. 55-56].

Дальший розвиток відбувався вже під впливом Гердерових концепцій етнонаціоналізму, і він далеко не обмежувався Європою (див. про це, напр., у нещодавно виданому "Основами" перекладі книги Р.Шпорлюка "Комунізм та націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста"). Найважливішим культурним наслідком Гердерового впливу видається те, що Гейес назвав "санктифікацією [етно-]національної культури". Як констатує Брюс Кепферер у своїй книзі про сучасні австралійську та шріланкійську національні міфології, "Культуру націоналізм розглядає у специфічний спосіб. Вона стає особливим об'єктом, конкретною річчю, ...а перетворюючись на релігійний об'єкт, національна культура стає центром поклоніння. Вона набирає характеру релігійного фетиша, ідола, предмета, який посідає магичні якості, здатність відтворювати й трансформувати реальність..." [Karferer, p. 1-2].

Сам термін "громадянська релігія" (civil religion) запровадив до наукового обігу американський соціолог Роберт Белла, хоча й не дав його чіткого визначення. Для Белли, "будь-яке цілісне й життєздатне суспільство опирається на прийнятий загалом набір моральних понять про добро й зло, правду й неправду, якими керуються у сфері індивідуальної та суспільної діяльності. ...Ці спільні моральні поняття повинні, в свою чергу, ґрунтуватися на спільному комплексі релігійних понять, які утворюють картину світу, в рамках якої ці моральні поняття зберігають свій сенс. Такі моральні й релігійні розуміння створюють, по-перше, культурне обґрунтування правомірності існування саме такого суспільства (позаяк воно бачиться як таке, що принаймні в основному слідує згаданим моральним принципам); по-друге, критерії для критичної оцінки суспільства, яке надто відхиляється від своїх ідеалів" [Bellah, p. ix].

Леві-Строс зауважував принагідно, що "ніщо так не нагадує - принаймні, зовні - міфів тих суспільств, що їх ми звикли

називати "екзотичними" чи "до-писемними", аніж політична ідеологія наших власних суспільств. Тому будь-яка спроба поширити застосування структурного метода мала б починатися скоріше з політичної думки, аніж із власне релігійної традиції" [Levi-Strauss, 1970, p.68]. Справді, практично будь-яка політична ідеологія (й національна ідеологія зокрема) має тенденцію до утворення власного sacrum, кола священних понять та об'єктів (що зазвичай охоплює канонізовану й сакралізовану національну історію та культуру), а крім того - до пояснення світу через набір єдино правильних відповідей на низку важливих питань, як-от: "коли і як ми стали нацією", "в чому наше національне покликання" (чи, кажучи словами Юрія Липи, "Призначення України") тощо. Іншими словами, будь-яка національна ідеологія має тенденцію до сформування власної космогонії, етіології та есхатології. І, подібно до "первісних" міфологій, національні ідеології відповідають на всі важливі питання, використовуючи значущі (себто парадигматичні) оповіді про певних - знов-таки дуже значущих, себто в певному сенсі священних - осіб та події з національної історії, відповідно препарованих національною інтелектуальною та мистецькою традицією.

Брюс Кеффер зауважив щодо основних тенденцій сучасності: "Те, що багато дослідників вважають секуляризацією сучасного світу, може мати й інше пояснення - відбувається скоріше трансформація релігійного через сакралізацію політичного" [Karferer, p. 136]. Степан Мештровіч у своїй книзі про громадянські релігії сучасних Хорватії та Сербії стверджує, що, хоча "за гладенькими модерністичними проектами розвитку людства, релігія мала б давно зникнути з нашої культури, замінена світською, позитивістичною картиною світу, що її ми бачимо в працях Сен-Сімона, Конта, Маркса та багатьох сучасних соціальних теоретиків, включно з Ф.Фукуямою, ...однак реальність явно цьому суперечить. Феномен громадянської релігії нині виглядає актуальнішим, ніж будь-коли. Громадянська релігія - це не традиційна релігія і не звичайний патріотизм, а своєрідний сплав релігії з націоналізмом" [Mestrovic, p. 126].

Своєрідним продовженням "емоціоналістичного міфознавства" у стилі Е.Касієра можна вважати дослідження Душана Кецмановича "Масова психологія етнонаціоналізму", яка також ґрунтується на пост-югославському матеріалі. Чи не найцікавішою частиною книги Кецмановича є аналіз "націоналістичних почуттів" шляхом вичленовування основних "тем етнонаціональної ідеології", як їх називає автор, а саме - тем "кривди, завданої нації", "загрози нації", "всесвітньої змови проти нас", "етнічної переваги над сусідами" (моральної, куль-

турної тощо), “справедливої помсти за кривди”, нарешті, “необхідності жертв задля національної справи” [Кестановіс, р.61-66].

Національні міфології мають тенденцію репрезентувати погляди всієї національної спільноти й тому поділяються нею всією чи її більшістю. Отже, національна ідеологія, як указували К.Гайєс та Б.Кепферер, ґрунтується передусім на канонізованій і сакралізованій національній культурі в її часопросторовій цільності (часто уявній), включно з її системою цінностей та вірувань, з її “традиційними” міфами та героями. Це, звичайно, не означає, що національна ідеологія безкритично все це приймає. Навпаки - попри увесь пієтет до успадкованих цінностей, традицій та героїчних постатей, нові міфічні концепції часто імпліцитно суперечать традиційним уявленням та цінностям, хоча практично ніколи відкрито з ними не конфронтують. Втім, за Леві-Стросом, міф, що його експліцитне значення змінено на протилежне, структурно залишається тим самим міфом.

Процес творення нових, “громадянських” міфів має свою специфіку. Передусім, вони здебільшого мають авторів - наприклад, за першого політичного міфотворця в європейській традиції можна вважати Платона, який пропонував у своїй “Республіці”, що простим громадянам останньої слід роз’яснювати, буцімто боги створили людей із різних матеріалів: кращих - із золота, трохи гірших - із срібла, а сіру масу - з бронзи, тому суспільна нерівність є природною й освяченою богами. Але часи міняються, й сучасні соціальні міфотворці намагаються виглядати науковцями. Наприклад, марксівська “наукова картина світу” намагалася геть усе представити як наслідок дії “об’єктивних законів розвитку природи й суспільства”. На перший погляд такі “закони” важко назвати міфами - навіть те, що вони часто є фікцією, ще не достатня підстава. Втім, Юрій Лотман знаходив глибоку подібність між цими “двома видами законодавчих текстів - сакральними та науковими,” що належать до “центрального тексто-породжуючого механізму культури”, адже вони “розповідають нам про події, які є ніби поза часом, які постійно повторюються, і саме регулярність повторень робить їх не простими збігами, а законами, імманентними для цього світу” [Lotman, p. 152-153].

Тим не менше радянські ідеологи, не покладаючись на переконливість сухих ніби-наукових аргументів та силу їхнього впливу на маси, частенько вдавалися до милиць простеньких “парадигматичних” історійок, на кшталт казочки про те, як дідусь Ленін тягав важку колоду на кремлівському суботнику,

аби переконати населення, що “ми прийдемо до перемоги комуністичної праці!”

Потреба в такого роду доповненні “наукових законів” та абстрактних концепцій “живими,” дохідливими парадигматичними оповідками диктувалася, вочевидь, не стільки якимись раціональними міркуваннями, скільки агітаційно-пропагандистським досвідом більшовиків та їхнім культурним багажем - тією самою “близькістю до маси” (близькістю культурно-ціннісною, ясна річ, а не політичною) яка так часто забезпечувала успіх їхньої тактиці.

Таке перетворення “об’єктивних законів природи” на священні міфи ми можемо бачити на численних прикладах з радянської історії. Найлаконічніше воно виражене в іронічній фразі “Партія вчить нас, що при нагріванні газу розширюються”, яка ілюструє зовсім не смішну реальність, коли тривіальний фізичний факт, викладений у “науковий спосіб”, ставав іще одним священним доказом правильності панівної політичної ідеології, ще одним фрагментом радянської міфології.

З іншого боку - радянська доба знала також чимало прикладів протилежного характеру, а саме - того, як сфабриковані комуністичною пропагандою міфологеми посилено гримувалися, аби виглядати, як “об’єктивні закони суспільного розвитку”, а ще - додатково освячувалися “божистою присутністю” непомільних Маркса чи Леніна. По суті справи, майже вся так звана “політекономія соціалізму”, що видавалася за найвище досягнення марксистської науки, являла собою компіляцію окремих положень Марксового “Капіталу”, перелицьованих у відповідності до потреб “епохи соціалізму”, та пропагандивних лозунгів, наукоподібно “обгрунтованих”.

Однак аби політична міфотворчість навіть такого, - незграбного та малофективного, - гатунку стала можливою, панівна в суспільстві політична сила повинна витворити свою власну область сакрального, свої власні “священну історію” та “святе письмо”, із власними ритуалами та святинями, героями та мучениками, їхніми подвигами та звершеннями, - іншими словами, практично кожна політична сила, яка йде до влади чи вже посідає цю владу, має тенденцію до витворення власної субкультури, частиною якої є “громадянська міні-релігія”. А прийшовши до влади, ця політична сила намагається зробити свою субкультуру, свою партійну ідеологію не просто складником національної культури, а її стрижнем, натомість свої політизовані міні-культи перетворити на “громадянську релігію” всього суспільства. Так “історія КПРС” фактично витісняла національну історію в усіх частинах колишнього СРСР, а

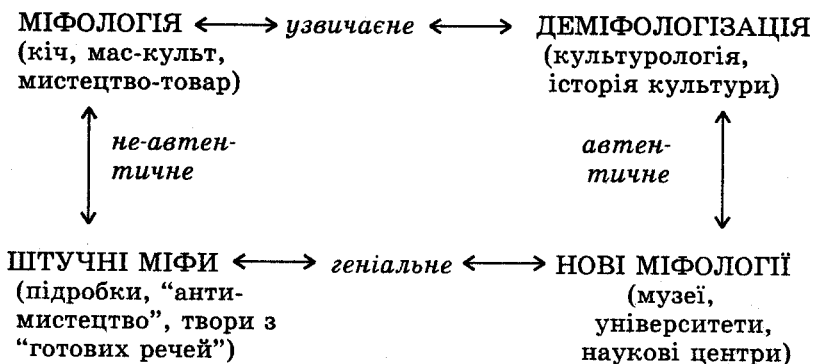
нацистського бойовика Горста Весселя намагалися зробити національним героєм Третього Рейху, натомість таких світочів національних культур, як Гайне, Мендельсон, Пастернак чи Мандельштам оголошували (та й нині дехто оголошує) "чужими й чуждими" цим культурам елементами.

Хоча націоналізм і виглядає лише окремим випадком політичної ідеології, однак він є випадком, з одного боку, доволі специфічним, з іншого ж - чи не найпоширенішим. Специфічність націоналізму (а правильніше б сказати не в однині, а в множині: не націоналізму, а національних ідеологій) - у тому, що, як добре показав Бенедикт Андерсон у своїх відомих книжках "Уявлені спільноти" (*Imagined Communities*, 1983) та "Мова і влада" (*Language And Power*, 1990), ці ідеології є не так строгими соціально-політичними доктринами, як "особливого роду культурними артефактами" [Anderson, s.18] або ж "виразами нової форми свідомості" [Anderson, s.12], які, втім, особливо охоче використовують і традиційну культуру "своїх" спільнот, і їхню історію, і давніх героїв, і загальновідані святощі (той-таки Андерсон вважає значущим елементом формування молодих національних ідеологій "приписування собі довгої, древньої історії" [там само]). Ясна річ, при цьому до традиційної сфери сакральних понять додаються священні поняття Нації (Народу), національної Мови, до культурного іконостасу спільноти додається кілька нових ікон, агіографія поповнюється "життями" канонізованих національних героїв, а старі "життя" нерідко переписуються в "правильному" дусі (див., напр., [Павлишин, с. 184-198]).

Ролан Барт зауважував, що "в міфічних концепціях немає зафіксованості: вони можуть народжуватися, змінюватися, розпадатися, зникати зовсім. Саме тому, що вони - явища історичні, історія може легко впоратися з ними" [Barthes, p.106]. Однак видається, що цілком, раз і назавжди упоратися з якимось міфом історії не вдається ніколи. Старі уявлення, цінності, ідеї мають звичку з'являтися знову, часом у досить химерній формі. Той-таки Барт зауважував, що "міфічна форма не придушує смисл, вона лише спустошує, збіднює його, відсуває на задній план. Може здаватися, що старому смислові винесено смертний вирок, але ж виконання відстрочено: смисл втрачає свою цінність, зате продовжує жити у формі, живлячи її. Такі смисли є історичним резервом, прихованим багатством, яке можна то витягти на світ, то знову сховати" [там само, с. 103-104].

Спробу пояснити, як саме відбувається трансформація міфічних концепцій та значень, зробив Крейг Сейпер за допомогою відомого "семіотичного квадрата" А.Греймаса, досто-

сувавши його до потреб аналізу “циркуляції значень та точок зору, які переміщуються серед чотирьох культурних контекстів рецепції міфа: ”міфології”, “де-міфологізації”, “новій міфології” та “штучного міфа” [Saper, p. 33].



“Семіотичний квадрат” К.Сейпера, на думку автора, “ілюструє те, як значення виростають із переміщень у сприйнятті. Зміна сприйняття об’єкта може створити мистецьке відкриття з банального, з ”відходів”, навіть з непотрібу” [там само].

Або навпаки, можна тут додати. Погляньмо ж, як недавні історичні “переміщення сприйняття” змінювали сенс і значення деяких добре знамих міфологічних образів і оповідей. Для початку - цитата з енциклопедичного гасла “Мифы и мифология” в першому виданні БСЭ, автором якої є відомий знавець давньогрецької міфології М.Кун: “Широко пользуются греческой мифологией и наши великие учителя - Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин, когда хотят оттенить свою мысль, сделать ее доступной читателям. ...Тов. Сталин в своем заключ. слове на Пленуме ЦК ВКП(б) 5.03.37 с блеском использовал миф о борьбе Геракла с Антеем. Тов. Сталин... сказал: ”Я думаю, что большевики напоминают нам героя греческой мифологии, Антея. Они, так же, как и Антей, сильны тем, что держат связь со своей матерью, массаами, которые породили, вскормили, воспитали их...” [Кун, с. 517].

Зайве нагадувати, що радянська дійсність відверто суперечила цій парадигмі, одначе “ідеологічні працівники” КІРС десятиліттями користувалися нею, оскільки, з одного боку, їх не обходив так званий “справжній сенс” давньогрецького міфа (як назвав би це послідовник Леві-Строса), яким буцімто є вищість версії про “божисте” походження людини над більш

архаїчною версією “хтонічного” походження. 1937 року, коли товариш Сталін робив свою доповідь на пленумі ЦК, міф про Антея був уже не стільки елементом давньогрецького поганського світогляду, скільки частиною “скарбів світової культури”, якими якраз почав оволодівати переможний пролетаріат. У термінах Сейперового “семіологічного квадрата”, міф про Антея пересунувся з області “міфології” до області “деміфологізації”, перетворився на інертну форму, придатну для нової міфотворчості в новому контексті - яким і стало “ленінське вчення про партію” та дійсність радянської держави.

З іншого ж боку, механізми масової рецепції (“зона між-суб’єктивності”) підрадянського суспільства в 1930-і роки ще не готові були піддавати сумніву, не те що відкидати основні концепції марксистської ідеології, тим-то для радянських людей того часу оновлений міф про могутнього велета Антея, непереможного доти, доки він не відривається від землі, символізував зовсім не те, що для греків, а нездоланність більшовицької партії, “могутньої своїм нерозривним зв’язком із народними масами”.

Власне, з суто практичної точки зору в ті роки сила сталінського режиму не викликала серйозних сумнівів. Внаслідок усього цього, на рівні “узвичаєного” (що його наповнення, за К.Сейпером, становлять “кіч, мас-культ, мистецтво-товар”) саме ім’я Антея протягом десятиліть механічно асоціювалося з “велетоподібністю”, надзвичайною силою і, так би мовити, “народністю”.

Тож не дивно, що, коли авіаконструкторське бюро імені Антонова створило новий надпотужний транспортний літак, його назвали “Антеєм”. І довгі роки, поки не вивітрилася сугестивна сила радянської ідеології, нікому не спадало на думку, що назвати літак “Антеєм” - це ніби напроорокувати йому катастрофу, щойно він відірветься від землі. Те, що в 60-і роки звучало цілком натурально, в атмосфері 80-х уже сприймалося, як чорний гумор. Історія з Антеєм-літаком перетворилася на “штучний міф”...

2. Аспекти міфологічного в українській культурі

2.1. Сакральне

...Но люди - большие, взрослые люди - не переставали обманывать себя и друг друга. Люди считали, что священо и важно не это весеннее утро, не эта красота мира Божия, данная для блага всех существ, красота, располагающая к миру, согласию и любви, а священо и важно то, что они сами выдумали, чтобы властвовать друг над другом.

Лев Толстой, "Воскресіння"

Про передхристиянську міфологію предків сучасних українців, їхній релігійний світогляд написано чимало за останні півтора століття - серед найпомітніших праць слід згадати (за хронологією) І.Срезневського, М.Костомарова, М.Драгоманова [1876, 1991], В.Гнатюка [1903, 1991], В.Шухевича, Є.Анічкова, Дм.Антоновича, Хв.Вовка, А.Пономарьова та ін. Однак попри велику кількість написаного, спільного погляду на цю міфологію, її цілісної концепції досягти не вдалося.

Це й не дивно, коли зважити, що всі концепції та інтерпретації ґрунтуються, власне, на дуже невеликій кількості достовірного матеріалу. Як зауважував В.Гнатюк, "до нас не доховалися письменні пам'ятки з тих давніх часів, що підтверджували б вповні наш погляд, подавали б характеристики богів, демонів та богочоловіків... але з деяких повідриваних згадок у пізніших літературних пам'ятках, з аналогії до релігійних систем інших індоевропейських народів, а в першій мірі найближчих нам греків (sic!), вкінці з численно перехованих вірувань і обрядів до наших часів між простим людом, можемо відтворити собі доволі повний образ первісного релігійного світогляду наших предків" [Гнатюк, 1991, с.384].

Щодо достовірності цього (й інших подібних) "доволі повного образу" Дм.Антонович зауважував кількома десятиліттями пізніше: "кожна точка, кожне твердження щодо старої дохристиянської релігії українського народу викликає у найповажніших дослідників діаметрально протилежні погляди" [Антонович, с.192]. Антонович наводить приклади - щодо наявності храмів та жерців, людських жертв тощо, ми ж дозволимо собі кілька промовистих цитат із іще фундаментальнішого питання - про монотеїзм чи політеїзм давніх східних слов'ян.

М.Костомаров: "Единобожие славян неоспоримо" [Костомаров, с.201]. В.Гнатюк: "Наші давні предки були з огляду на віру пантеїсти" [Гнатюк, 1991, с.383].

М.Драгоманов: "Коли взяти пам'ятники "народної мудрості" - легенди, пісні, прислів'я українські - та по них характеризувати народну релігію, то побачимо, що в ній над ґрунтном натуралістично-політеїстичним лежить найбільше кора релігії маніхейсько-богумільської, як і в болгар, сербів та великоросів, так що коли б треба було застосувати до якої з історичних релігій наш народ, то я б його застосував скорше всього до богумільства, і наперед хвалюсь, що одолію кожного свого противника в науковім спорі про сю справу" [Драгоманов, 1991, с.553].

Д.Антонович раз-по-раз указує на сумнівність та тенденційність практично всіх джерел відомостей про передхристиянську міфологію: літературні джерела по-перше, майже всі пізніші від часів, що нас цікавлять, по-друге, явно тенденційні (анти-поганські); індоєвропейські та праслов'янські гіпотези - то лише гіпотези, натомість "щодо висновків із фольклорного матеріалу треба бути дуже обережним" [Антонович, с.195], бо він теж неоднорідний та часом суперечливий.

Недарма багато хто з дослідників (Є.Анічков, Б.Рибаков, Д.Антонович, М.Еліаде) взагалі піддають сумніву наявність сформованого давньоруського пантеону (адже є підстави вважати, що лише князь Володимир, перш ніж прийняти християнство, об'єднав, зібравши в Києві, племінних богів своєї держави), а в розвідках своїх обмежуються описами поганського пантеону, пандемоніуму та найзагальнішими міркуваннями про світогляд наших давніх предків - позаяк, за словами Мірчі Еліаде, "намагатися реконструювати цілісну історію слов'янської релігії - даремна праця" [Eliade, 1985, p.33].

Та хоч би як там було, дослідники одноставні в твердженні, що в народному світогляді українців на багато віків по прийнятті християнства зберігся, трансформувавшись, поганський ("натуралістично-політеїстичний", за словами Драгоманова) субстрат, який примхливо переплівся з православною "надбудовою". Це було те специфічне православ'я, що його пізніший російський варіант М.Бердяєв назвав "побутовим православ'ям", підкреслюючи його більш культурно-антропологічний, аніж послідовно-ідейний характер: "Когда говорят, что православный должен быть национально мыслящим" и не должен быть "интеллигентом", то всегда хотят охранить старое язычество, которое вошло в православие, с которым оноросло и не хочет очиститься. Люди такой формации могут быть очень "православными", но они очень мало христиане. ...Бытовое

православие и есть язычество внутри христианства“ [Бердяев, 1939, с. 49].

До цього варто хіба що зауважити, що вимріяних Бердяєвим “справжніх християн”, мабуть, майже не існує в природі, як і того “справжнього соціалізму” (відмінного від недолугого “реального соціалізму”), про який багато говорили радянські та східноєвропейські мрійники часів “празької весни” та ранньої горбачовської “перебудови”. Будь-яка релігійна чи політична доктрина не виникає в ідеологічно-культурній порожнечі й не запановує на цілковито очищеному від попередників місці (навіть якщо довго й уперто намагається його очистити), - в будь-якій людській спільноті вона неминуче набирає культурних рис, у тому числі й міфологічних концепцій, притаманних цій спільноті.

Спадковість та самотність національного релігійного світогляду - не в іменах богів та їхній кількості, не в теологічних догматах, а в його світоглядному ядрі, яким, за М.Еліаде, є уявлення про *sacrum* - святе, “справжнє”, те, що надає сенсу існуванню людини й спільноті.

Що ж є українське *sacrum*? Спільним є переконання вчених, що міфологічний світогляд наших предків - як перед, так і по хрещенні, - був хліборобський, осілий. Сакральної сили набувала в них і рілля, і зерно, і спечений з нього хліб. У всіх ключових християнських обрядах українців, явно ще з поганських часів, зберігають ритуальну роль зерно й хліб - різдвяна кутя, великодня паска, весільний коровай тощо. В наш часи вручення короваю почесним гостям потрапило й до українського дипломатичного протоколу. Протягом століть для українця єдине “справжнє” (тобто сакральне) заняття - хліборобство, всі ж інші, на його думку - живуть на кошт селянської праці. Біблія, особливо Старий Заповіт, з його подекуди кочовим, подекуди землеробським, а почасти - вже “діаспорним”, світоглядом лише вибірково увійшла в народну свідомість. Скажімо, біблійні притчі про “талант, заритий у землю”, нічого не говорили культурному досвідові наших предків - лихварство не могло викликати в них поваги, як і крамарство (“Мене як хоч називай, на все дозволяю, аби не звав ти крамарем, бо за те полаю”, - типовий рядок із віршованого підпису під “Козаком Мамаєм”), тому тлумачення цієї притчі (і виразу “зарити талант у землю”) завжди було суто символічним, такою собі інтелектуальною спекуляцією. Втім, аналогічне ставлення (експліцитно виявлене у забороні християнам займатися лихварством) було притаманне більшості середньовічних західноєвропейських суспільств, до того ж там воно доповнювалося правно оформленою зневагою вищих класів до не-ратної праці

взагалі (інститут “дерожеанції” - втрати шляхетського титулу при занятті “неблагородною” справою - землеробством, ремеслом, крамарюванням тощо).

Землеробське коріння української культури видно й у тому, наскільки популярним у всіх її шарах - від фольклору до високої культури, - є образ Саду як символу священного “порядку речей”. “Садівнича” символіка та образність для українців є найуживанішою з-поміж “трьох головних християнських організуючих метафор світу, перетвореного людською працею й прагненням” (Нортропа Фрай), а саме - міста (або ж “Града Господня”), саду (або ж “Вертограда Господня”) та овечої отари, що її пастирем є Христос [Frye, p.141].

Образність, пов'язану із садом, зустрічаємо в багатьох важливих текстах української культури - від “Саду Божественних Пісень” Сковороди та Шевченківського “Садка вишневого біля хати” - до Довженкових фільмів “Земля” та “Мічурін” (що спершу мав називатися “Земля в цвіту”). Та й суто буквально, “матеріально” сад в українському способі життя пов'язувався з інституціоналізованою сакральністю - адже розкішні, старанно виплекані сади були майже неодмінною ознакою православних монастирів.

Хоча розклад родового суспільства в Україні й відбувався більш-менш такими самими темпами, як у народів-сусідів (а то й швидшими - ніж, напр., у росіян), й основною формою родини вже в козацькі часи була так звана “атомарна родина” - батьки й діти (див., напр., [Пономарьов]) - але сакральність батьківського авторитету, родинної честі, загалом - того, що нині у світі називають family values, - суворо зберігалася, підтримана й християнською мораллю. Батькове слово було законом, його обмежував лише вищий закон - звичай громади. Спокійне споживання чесно заробленого хліба в колі родини, у власній домівці, передаючи дітям власні уявлення про добрий звичай (коротше, кажучи словами одного з наших міфотворців - “сім'я вечеря біля хати, а мати хоче научати, та соловейко не дає”) - ось святий, споконвічний український життєвий ідеал...

Втім, у цьому ідеалі поки що немає нічого унікально українського - адже, як зауважував гоголівський Тарас Бульба, “любить і звір своє дитя”. Та порівняймо - серед численних народів Сходу й Заходу не менш поширеним, аніж ушанування “родинних цінностей”, було піднесення сакрального авторитету патріарха роду-племени на вищі щаблі суспільних ієрархій, коли ці щаблі (племенні, а потім і державні) формувалися. У деяких випадках - скажімо, в стародавньому Єгипті чи в Римській Імперії - сакралізація монаршої влади сягнула крайніх форм.

Однак в українському випадку було інакше. Починаючи від кінця XIII століття, державні структури, що контролювали українські землі - спершу Литовське Велике князівство, а потім - польська корона, - були культурно й релігійно чужими місцевій людині. Ба більше, визискуючи місцеве населення (що, вочевидь, сприймалося як нормальна річ, адже всі середньовічні держави відверто визискували своїх підданих), ані литовські, ані польські правителі не мали досить сили, та й бажання, аби принаймні захистити підвладні українські землі від агресивних південних сусідів, не згадуючи вже про захист чи підтримку чужого ім православ'я. Тому українське суспільство, замість шанувати та сакралізувати "Богом дану владу", почало поволеньки, часом більш стихійно, аніж свідомо, творити власні самоврядні та оборонні структури - у соціальній, військовій, релігійній сфері. Отже, цінності групові, громадські, а також пов'язані з індивідуальною свободою, аж по певний анархізм, посідають у масовій свідомості українців помітно більше місця, аніж у багатьох їхніх сусідів.

Значна частка сакралізованого авторитету - а отже, й влади, - яка в інших умовах дісталася би монархії чи церковній ієрархії, дісталася саме інституціям цього прото-громадянського суспільства. Яскраве, хоча, можливо, й не надто акуратне з історичного боку, свідчення цього знаходимо в хрестоматійній промові гоголівського Тараса Бульби "про наше товариство": "Хочеться мне вам сказать, панове, что такое есть наше товарищество. Вы слышали от отцов и дедов, в какой чести у всех была земля наша: и грекам дала знать себя, и с Царьграда брала червонцы, и города были пышные, и храмы, и князья, князья русского рода, свои князья, а не католические недоверки. Все взяли бусурманы, все пропало. Только остались мы, сирые, да как вдовица после крепкого мужа, сирая, как и мы, земля наша! Вот в какое время подали мы, товарищи, руку на братство! Вот на чем стоит наше товарищество! Нет уз святее товарищества! Отец любит свое дитя, мать любит свое дитя, дитя любит отца и мать. Но это не то, братцы: любит и зверь свое дитя. Но породниться родством по душе, а не по крови, может один только человек. Бывали и в других землях товарищи, но таких, как в Русской земле, не было таких товарищей!" [Гоголь, т.1, с.307-308].

А ось і пізніші патріотичні варіації на ту ж таки тему - стаття І.Кравченка "Світ запорозький та його цінності" із збірника "Запорожці" (1993): "...ідеальна Україна-Воля заступає у свідомості українця Град Небесний, а точніше - є змістом цього Божого Града. Іншого українець не шукає. (...) Поволі, упродовж століть засвоївши християнство, народ пристосував його

до свого характеру, витворивши релігію волі та поставивши на сторожі коло неї лицарське братство служителів та оборонців - січове товариство" ["Запорозжі", с. 6-7].

Отже, українці здавна схильні були сакралізувати не "Государя", а "Громаду". Сільська громада власною волею (цілковито легітимною в очах її членів) карає злодіїв та ганьбить покриток; чумацькі ватаги мандрують усією Східною Європою, живучи також за власними суворими законами; православні братства власними силами, всупереч королівській волі та зраді вищих ієрархів, відновлюють православну церкву, засновують школи й друкарні; січове товариство боронить свої землі й віру православних від татар і ляхів, також живучи за власними, неписаними, але суворо дотримуваними законами. Запорозжі беззаперечно коряться владі отамана, але при виборах його обкидають багном, щоб не забував, звідки його піднято до посади.

Постійним предметом конфліктів між Гетьманщиною та московськими царями є священне для козацтва право обирати гетьмана; в угоду 1710 р. з Пилипом Орликом запорозжі на одне з чільних місць ставлять пункт про обмеження гетьманової влади та право оскаржувати його рішення (більше того - навіть якщо хтось "гонор гетманській дерзнул образити, чили в иншому ділі провинити, теди таких проступцов сам ясневелможний гетман приватною своєю помстою и владою не мієт карати, леч на суд войсковий енеральний такову справу повинен будет здати..." [Яворницький, т.3, с.306].

Священною є не влада чи її носій, а воля товариства, що цією владою наділяє; священним є право - писане або звичаєве, ламання ж цього права чи угоди однією із сторін, хай і монархом, дає іншій стороні право на сатисфакцію, освячує в очах українського суспільства навіть повстання проти монарха (річ немислима в росіян - там повстання отримувало шанси на успіх, лиш очолене лже-царями). Повстання Хмельницького почалося з викрадення (цілком можливо, що міфічного) у полковника Барабаша королівських грамот-привілеїв козацтву, що їх той Барабаш приховав ["Думи та пісні про Б.Хмельницького", с.99-105].

Однак виглядає на те, що дохристиянський світогляд племен, які в давньоруські часи почали складатися на майбутніх українців, не сформував у них почуття спільної ідентичності - немає міфів про загального для всього етносу прапредка, немає уявлень про спільність долі своєї етнічної групи (як-от іудейська богообраність). Тому першою спільною ідентичністю українців стала ідентичність православна. Хто зраджував віру, переставав уважатися українцем, попри поход-

ження й місце замешкання. Красномовний випадок наводить М. Драгоманов: "...Років з 40 тому генерал-губернатор Бібіков ходив по Лаврі з великими достойниками краю, в числі котрих був і маршалок шляхти, граф Тишкевич, котрого один з православних предків похований у Лаврі. "От бачите, - сказав Бібіков, показуючи маршалкові на монумент його предка, - ваші предки були православні." - "А ще раніше язичники", - відповів граф" [Драгоманов, 1991, с.551].

Більшість магнатських родів Речі Посполитої мали руське чи литовське коріння (етнічні польські княжата майже всі зникли в ході державної централізації, в XV-XVI ст.), але, покатоличившись, вони ставали чужі для свого народу, навіть якщо й далі жили серед нього. Отже, для польського графа Тишкевича його походження (не виключено, що й від Рюриковичів) було цінністю лише як доказ аристократизму, натомість до січового товариства приймали людей усякого роду, аби говорив по-українськи та прийняв православну віру.

Однак православна ідентичність була далеко не тотожною національній - з одного боку, як бачимо на прикладі покатоличеної аристократії, її рамки були вужчі за етнічні, з іншого ж - значно ширші (що й було продемонстровано наприкінці XVII ст., коли практично вся православна церковна верхівка стала вірно служити Російській Імперії). Одна з причин - та що, як твердить Григорій Федотов, чи не найсерйозніший і донині дослідник проблеми "святості" в давньоруському православ'ї (тут варто підкреслити, що "святість" він услід за самою Церквою розуміє значно вужче, ніж сакральність, а саме - "як особливу традицію духовного життя"): "Столь привычная для нас, ...национальная идея нелегко давалась христианскому осознанию и освящению. Для нее не было места, не было слов в традициях древней Церкви и Церкви Византийской: империя Римская и продолжательница ее империя Ромеев сознавала себя мировым царством, и в ней не могла родиться идея особого национального призвания народа" [Федотов, с.103-104]

Федотов приходить до висновку: "Мы глубоко ошиблись бы, предположив, что Русская Церковь канонизирует в своих святых князьях национальные или политические заслуги. Этому противоречит прежде всего тот факт, что в ряду святых князей мы не находим тех, кто больше всего сделал для славы России [sic] и для ее единства - ни Ярослава Мудрого, ни Мономаха, при всем их несомненном благочестии, никого в ряду князей московских. (...) Церковь не канонизирует никакой политики - ни московской, ни новгородской, ни татарской, ни объединительной, ни удельной. Об этом часто забывают

в наше время, когда ищут церковно-политических указаний в житии Александра Невского” [там само, с. 41].

Бенедикт Андерсон у відомій книзі “Уявлені спільноти: Роздуми над проходженням і поширенням націоналізму” так формулює свою концепцію до-національних релігійних спільнот: “Великі сакральні культури... втілювали самоусвідомлення величезних спільнот. Однак християнство, ісламський світ Умма, навіть Серединна Імперія (нині відома як Китай, хоча сама себе вона розглядала як Серединну, а не китайську) були усвідомлювані, уявлювані як спільноти передусім завдяки сакральним мовам та священним текстам. (...) Кожна класична велика спільнота мала бути, у власній уяві, центром всесвіту, а сакральна мова мала зв'язувати її з надземним владним порядком. (...) Однак класичні спільноти такого типу, об'єднані сакральними мовами, відрізнялися від уявлених спільнот типу сучасних націй. Однією з основних відмінностей була переконаність членів тих старих спільнот, що єдиною справжньою сакральною мовою є саме їхня сакральна мова, а тим самим - і їхня концепція приналежності до спільноти. (...) Онтологічна реальність мала бути доступна лише за посередництвом унікальної, виокремленої системи репрезентацій - “мови істини”: церковної латини, коранічної арабської чи “мандаринської” китайської. Ці “мови істини”, просякнуті тенденцією, чужою націоналізмові [тобто неприйняттям довільної природи знака, а отже, потенціальною “взаємозамінністю” мов як знакових систем - О.Гр.], робили можливим *навернення*, яке я розумію не стільки як визнання певної релігії, скільки включення до сакральної спільноти” [Anderson, s. 25-27].

Риси такої православної сакральної спільноти (а не нації) легко знаходимо в концепції православної Русі, що її пропитували й практично будували Петро Могила та його учні й послідовники - у Києві, Вільні та Сучаві, а потім - у Москві та Петербурзі, але зовсім не в Чигирині чи Батурині, “світських” центрах українського етно-національного життя (за влучним зауваженням І.Шевченка, “ще в липні 1705 року Ф.Прокопович назвав гетьмана Мазепу “великим наступником” і відзеркаленням князя Володимира, але 5 липня 1706 р. [отже, задовго до Полтавської катастрофи - О.Гр.], під час візиту Петра I до Києва, той самий Прокопович виголосив вітальну проповідь, в якій закликав, аби і пагорби Києва, цього “другого Іерусалима”, і Софійський собор славили царя “Всея Русі”, спадкоємця й наступника не лише Володимира, але й Ярослава Мудрого, Святослава, Всеволода й Святополка, справжнього втілення всіх можливих цнот.

Судячи за творами Гізеля й Прокоповича, в ті часи професори Києво-Могилянської академії використовували історію для пропаганди “всеросійської єдності” не меншою мірою, аніж їхні попередники - для пропаганди локального патріотизму“ [Ševčenko, s. 43].

Втім, до пропаганди світської імперії киево-могилянські інтелектуали перейшли, вочевидь, лише після того, як стала очевидною нереальність їхніх спроб гальванізувати сакральну православну спільноту в ті часи, коли по всій Європі, навіть на її сході, розгорталися процеси формування націй на основі національних мов та - по можливості - держав. Однак сам Петро Могила у своїй культурницькій діяльності віддавав явну перевагу сакральній церковно-слов'янщині, а часто й латині, а не розмовній українській (чи хоча б писемній “книжно-українській”) мові. Так само не бажали він та його послідовники обмежуватися етнічними кордонами, намагаючись згуртувати світ східного православ'я, з Молдовою та Московщиною включно, під своїм духовним проводом (“Митрополитом Всея Росії” назвав себе П.Могила в меморіальному написі в ознаменування відбудови церкви Спаса на Берестові - усипальниці першого “Самодержця Всея Росії” - князя Володимира, - достоту, як згодом буде на “Мідному Вершникові” - “Первому - Вторая”).

Як зауважив Ігор Шевченко, “Те, що там [у Києво-Могилянській Академії] робилося, справді справило значний вплив на формування нової національної свідомості в Україні. Однак на початковому етапі своєї діяльності Могилянська Колегія відіграла роль скоріше продовжувача існуючих тенденцій, аніж ініціатора нових, натомість у пізніші часи її вплив на формування національної свідомості явно не мав цілеспрямованого характеру” [Ševčenko, s.41].

Втім, вплив ідеології сакральної, надетнічної спільноти бачимо й у світі козацькому - скажімо, в тому, що будь-хто міг стати січовиком (“навернутися” в козацтво, сказав би Андерсон), якщо говорив по-українськи, приймав православну віру, та ще пив горілку...

Та хоч якою байдужою була православна церква до етнонаціональних питань, а все ж православ'я, “благочестіє” посіло чільне місце серед святих для українця понять. Утратити його гірше, ніж втратити майно, родину, навіть життя. Цінність його - не в теологічній розвиненості, не в високій культурі й освіті, що його, православ'я, супроводжує, не в “прогресивності” для суспільного розвитку (згадаймо, що такий аргумент використовували багато авторів - і християнських, і марксистських - для з'ясування причин прийняття Руссю християнства та його легкої перемоги над поганством).

Якщо застосувати ці аргументи до XVII сторіччя, то православ'я - теологічно відстале, зражене елітою - мало б без особливого опору поступитися католицизмові, й десяток Петрів Могил його б не врятував. Але реальне народне ("побутове", як казав М.Бердяєв) православ'я, - явище більш культурне, ніж суто релігійне, з його суперечностями, поганськими субстра- тами тощо - не релігійна доктрина, а світоглядна система й спосіб життя, - вже належало до духовної традиції народу, визначало його ідентичність.

В народі починає утворюватися, в формі дум і пісень, нова міфологія, що відбиває цю систему цінностей і будує нові, за словами М.Еліаде, "зразкові моделі для будь-якої людської діяльності", в яких на структури, запозичені з християнської агіографії, накладається трагічний історичний досвід українського народу. Маруся Богуславка просить звільнених невольників передати батькові, щоб не продавав майна, не викупував її з неволі, бо вона вже "побусурманилась", випала із сакральної спільноти, а отже - занастила себе.

Козак Байда (значно пізніше ототожнений із напівміфічним засновником Січі, Байдою-Вишневецьким) гине на гаку в Царгороді, відмовившись від султанової пропозиції: оженитися на його дочці, але прийняти при цьому магометанство. Висновок (і приклад для наслідування) очевидний: царство земне, "лакомство нещасне" нічого не варте, якщо втрачається царствіє небесне через зраду істинної віри, а разом з нею - й своєї, сакральної спільноти. І це - не проповідь, не теологічний трактат, а фольклор, що творився масою й відбивав саме масовий світогляд і систему цінностей.

Оборона віри, визволення "православних душ з неволі агарянської" стає ідейним виправданням козацьких (дехто з істориків твердив - грабінницьких) походів на Крим та турецькі приморські міста, зрештою - основним *raison d'être* для Війська Запорозького та ядром майбутнього міфу про козаччину, що започаткував українську національну міфологію.

Надзвичайно важливим є й інший культурно-ідеологічний наслідок домінування православної ідентичності та ідеології. Йдеться про те, що структура "світського" *sacrum* в Україні - як національного, так і формованого тими політичними силами, які довгий час володіли нашою країною - скажімо, радянського режиму, - формувалася під сильним впливом форм та категорій, успадкованих від *sacrum* православного, що за багато віків своєї культурно-ідеологічної гегемонії визначальним чином вплинуло також на більшість ідеологічних форм, притаманних тутешньому суспільству (підкреслюю - йдеться лише

про форми, хоча насправді впливи православ'я були багато глибші).

Коли ми пригадаємо систему категорій та явищ, які в православ'ї характеризуються такими термінами, як "святість", "священність" - напр., святе письмо та священна історія, святі особи та творені ними чудеса, святі місця та священні реліквії, церковні свята, врешті, особливий сакральний медіум - мова літургії та святого письма, відмінна від мови "профанної"; - то без особливих труднощів знайдемо "світські" аналоги кожного з цих явищ як у національній "громадянській релігії", так і в офіційній радянській ідеології.

Щодо радянської ідеології - ці аспекти неодноразово вивчалися західними науковцями (дуже цікавий аналіз належить Крістоферові Віннсу [Binns], який чи не вперше сформулював тезу про переважно культурний, квазі-національний, а не догматично-марксистський характер повоєнної радянської ідеології), а з кінця 1990-х років - також російськими та українськими). Окрім того, детальному висвітленню міфологічних аспектів радянської ідеології (так само, як і висвітленню основних міфологем української національної ідеології в усіх головних її версіях - народницькій, елітистській тощо) далі буде присвячено окремі розділи. Тому обмежимося тут лише кількома спостереженнями щодо власне *sacrum* ідеології національної.

Святе письмо та священна історія для нашої національної "громадянської релігії" - це передусім твори української літератури її класичного періоду, тобто періоду народження й розквіту письменства "народною мовою" - від початку XIX ст. до "Розстріляного Відродження" 1920-х. Втім, національне "святе письмо" - це передусім твори Тараса Шевченка, "нашого первого поета й нашого первого історика", мовляв Панько Куліш.

Твори ці, як і всякі священні тексти, справжнім патріотам не вільно аналізувати, тим більше - скільки-небудь критично оцінювати, - їх можна лише тлумачити й коментувати, як це завжди робилося й робиться з "Ведами", Біблією, Кораном, "Капіталом", "Коротким курсом історії ВКП(б)", Геттзіберзьким зверненням, "Гамлетом", "Євгенієм Онегіним" тощо.

Втім, наше "святе письмо" не обмежується красним письменством. У XX ст. лаври "первого історика" перейшли до Михайла Грушевського, чия незакінчена "Історія України-Русі", навіть непрочитана ширшими верствами свідомого українства, бо схована до "спецхранів", існувала в масовій

свідомості як єдино істинна, єдино справжня (тобто сакральна) історія України, нації.

За православними парадигмами формувалася й національна агіографія, пантеон національних героїв, пророків, мучеників, просвітників. Г. Федотов зауважує, що глибокошанованим зразком, навіть шаблоном, за яким давньоруська церква обирала собі святих та писала їх життя, була візантійська традиція: "Греческая церковь знает чрезвычайно мало святых мирян. Почти все святые греческого календаря относятся к числу мучеников за веру, преподобных (аскетов-подвижников) и святителей (епископов)" [Федотов, с.41]. Часом до цього числа потрапляли й святі князі - або як мученики - борці за віру (Борис, Гліб, Олександр Невський), або ж як святителі (Володимир).

В часи козаччини світський ідеал героїзму, як уже згадувалося, був прямою похідною від релігійного ідеалу святості, праведного життя, мучеництва за віру. Як зауважував іще Данило Мордовцев у давній книзі "Гайдамаччина" (1870), запорожці "были своего рода монахи, служители религии войны и крови. Да иначе на них и смотреть нельзя, как на монахов, отшельников. Любая идея имеет своих подвижников, ...и такими были рыцари-монахи всех орденов, также подвижники идеи христианства, лишь не словом и жизнью утверждая эту идею, а мечом и убийством, таковы же были в свое время монахи-запорожцы, ...отошедшие от мира, чтобы служить идее православия и идее борьбы с бусурманами, а потом и с католиками... Этим монахов-отшельников не тянуло даже на родину, в мир, в Гетманщину, подобно как фиванских отшельников не привлекала жизнь общества, из которого он вышли" [Мордовцев, с. 172-173].

Пізніший пантеон героїв національної історії та культури явно розкладається на дві основні категорії - просвітники й подвижники (напр., Ярослав Мудрий, Шевченко, Франко), та лицарі-мученики національної ідеї (той-таки Шевченко, Петлюра, митці "Розстріляного Відродження", дисиденти доби "застою"). Їхні особистості, їхні вчинки та твори (коли йдеться про просвітників) - практично поза критичним аналізом, пов'язані з ними місця та події стають місцями поклоніння та датами святкування, світськими аналогами "святих місць" та релігійних свят (докладніше про це - в наступних розділах).

Виникають навіть певні аналоги чудесних здібностей національних героїв-подвижників (як-от феноменальна політична інтуїція та "державницьке чуття" Хмельницького, Шевченків пророчий дар, надприродна працездатність Грушевського тощо), а також чудес (чудо, як відомо, є неодмінним атрибутом

святості в православ'ї), з яких найпоказовішим є "чудо воскресіння нації" 1917-1918 років.

Кілька слів про сакральний міфічний медіум національної "громадянської релігії" - українську мову. Аналізу її статусу, ролі, місця й призначення в національній культурі, в житті нації далі також буде присвячено окремий розділ, але тут варто зауважити, що згаданий статус і уявлення про призначення національної мови формувалися в Україні не тільки й не стільки під впливом гердерівських та слов'янофільських етнолінгвістичних концепцій нації (цей вплив очевидний і добре відомий), але й під впливом християнської концепції особливої, сакральної ролі мови святого письма й літургії - латини в католиків, церковно-слов'янської у православних слов'ян.

Недарма так звані "народні маси", попри те, що літературна українська мова має сталий епітет "народної", в побуті й нині користуються "профанным" суржиком, дарма що їх у школі вчили "чистої мови".

2.2. Герої та пророки, ікони та ідоли

Індійську імперію буде втрачено в кожному разі,
рано чи пізно, але нашого Шекспіра ніколи не
буде втрачено, він завжди залишатиметься з нами,
ми нікому не віддамо нашого Шекспіра.

Томас Карлайл, "Сартор Ресартус"

Наш завзятий Головатий
Не вмре, не загине -
От де, браття, наша слава,
Слава України!

*Т.Шевченко, "До Основ'яненка",
первісна версія*

Важливим аспектом вивчення будь-якої національної культури, не кажучи вже про її міфологічне "ядро", є питання про героїв цієї культури: хто вони, завдяки чому уславились і стали героями (адже не уславлений, "неоспіваний" герой, на думку С.Друкер та Р.Кетерта [S.Drucker, R.Cathart, p.10], це оксюморон), які цінності й ідеї репрезентують, які верстви чи суспільні групи вважають їх "своїми", нарешті, як змінюється в часі імідж та суспільно-культурна значущість того чи того героя (а також сама концепція героїзму в даній культурі).

Вважається, що герой - це той, хто вчинив щось видатне, велике, й завдяки цьому уславився - як не серед сучасників, то в наступних поколіннях. Утім, сама концепція героїчного

діяння помітно різняться в різних культурах і в різні епохи. Уславитися також можна неоднаково: існують, як відомо, різні види слави. Через це можна говорити про різні культурно й історично обумовлені види героїв, зокрема, про вид героя, найхарактерніший для певної національної культури. Себто - є таке поняття, як "герой американський", "герой український" тощо.

Т.Карлайл у своєму циклі промов "Сартор Ресартус, або ж про героїв та поклоніння героям" [Carlyle] висловлював глибоке переконання, що немає кращого способу для стабілізації суспільного й політичного ладу, аніж розвинене поклоніння героям, бо, за словами Касірера, "для Карлайла поклоніння героям було найдавнішим і найміцнішим елементом у суспільному й культурному житті людства. Саме в ньому він бачив "невмирущу надію на справедливе управління світом..." У своїх промовах Карлайл розвинув ідею "лідерства" аж до найрадикальніших логічних висновків. Він ототожнив усе історичне життя з постатями великих людей" [Cassirer, p. 189-190].

Зокрема, Карлайл вказав на зв'язок між типами героїв та типами культури, в яких вони існують: "Герої-боги, Пророки, Поети, Жерці - це форми героїзму, що належать давнім часам, ...деякі з них давно вже стали неможливими, тому й не показуються в нашому світі. Герой-письменник (Hero as Man of Letters) є цілковито продуктом нової доби, й так довго, як житиме дивовижне мистецтво Писання, або ж готового писання, що його ми зовемо Друком, слід очікувати, що цей герой житиме, як одна з головних форм героїзму на майбутні часи" [Carlyle, p. 383].

Власну концепцію формування й розвитку цивілізацій, також основану на ідеї про особливу, провідну роль героїв- "культурників", пропагував Панько Куліш - зокрема, в поемах "Трицько Сковорода", "Великі проводи" та ін. Бачимо і в Карлайла, і в Куліша ядро ідеї, яка згодом породила концепцію героя як "комунікаційного феномена" (тобто явища, цілковито породженого культурним спілкуванням), що її красномовно виразив Ленс Стрейт: "Як правило, члени певного суспільства відділені від героїв своєї культури часом, простором і суспільним класом, тому знають своїх героїв лише з оповідей, візуальних зображень та через інші засоби інформації. В певному сенсі, не існує такої речі, як герой, є лише всякого роду повідомлення про героя (communication about heroes). Без комунікування не було б героїв" [Strate, p.16].

Полемічні перебільшення Л.Стрейта не девальвують його висновку про величезну роль комунікативного фактора у народженні, побутуванні та впливі героїв. Отож, за Стрейтом, в

історії існують три основні типи героїв, які відповідають трьом основним епохам розвитку культурної комунікації (усній, писемній, або ж друкованій, та електронній): герої “усні” (або ж “міфічні” у строгому смислі) притаманні традиційному, догутенбергівському суспільству; за ними приходять герої “типографічні” (або ж, за Карлайлом, герої-письменники); нарешті, “електронні” герої характерні для наших днів (іх Деніел Бурстін у відомій книзі “Імідж” зневажливо відносить до гатунку не справжніх героїв, а лише “знаменитостей”, або ж “персоналізованих псевдо-подій”, цілком і повністю витворених електронними медіа) [Boorstin, p.25-26].

Саму ідею існування багатьох різновидів героїв та героїзму піддав критиці антрополог Дж.Кемпбел у своїй, також колись дуже популярній книзі “Герой із тисячею облич” (1949). Його концепція полягала в тому, що, мовляв, у культурі людства існує “мономіф”, який лежить в основі всіх без винятку “героїчних” історій і що його фабульне ядро вигладає таким чином: “Герой вирушає з буденного світу в області надприродних чудес; він зустрічається з надзвичайними, казковими силами і одержує вирішальну перемогу; потім герой повертається після дивовижних пригод і подвигів, винагороджений якоюсь новою силою чи багатством, що приносить благо всім його співвітчизникам чи одноплемінникам” [Campbell, p.30].

Іншими словами, в загальних рисах “пригоди героя зазвичай повторюють модель, наявну у вищеописаному “ядрі”: СЕПАРАЦІЯ від буденного світу, ПРОНИКНЕННЯ до джерела якоїсь надприродної сили (або ж ІНІЦІАЦІЯ), врешті, життєствердне ПОВЕРНЕННЯ” [Campbell, p.35], яке робить героя славним серед своєї спільноти.

Все це має означати, що різні герої являють лише різні “обличчя” або ж “трансформації” того самого героя: “Чи показується герой кумедним, чи витонченим, греком чи варваром, євреєм чи християнином, в істотному плані його чудесна мандрівка мало змінюється. Народні казки зображують героїчні вчинки у фізичному аспекті, вищі релігії показують їх моральними актами, однак дивовижно мало різниці можна виявити в самій морфології пригоди, у задіяних персонажах, у характері отриманих перемог. І хай навіть якийсь із базових елементів цієї архетипальної схеми відсутній у даній конкретній казці, чи легенді, чи ритуалі, чи міфі, він неодмінно має бути присутній неявно” [Campbell, p.38].

Схема, що й казати, дуже гнучка, і роз’яснення зручне. Адже коли міф про якогось героя існує, це означає, що він уже вчинив щось видатне і став знаменитим (бо як би ми дізналися про це?) - й саме вже це, розказане в значущих і барвистих

деталях (чи то в народній легенді, чи хоч би й у бульварній газеті), дає нам другу й третю частини Кемпбелової “мономіфічної” тріади. А серед зацікавленої публіки постає питання: як же зумів цей хлопець учинити подвиг? Що чи хто його надихнули, підготували, з чого все почалося, чи можу й я щось подібне здійснити?

Й ось уже з'являється зворушлива історія про героєве важке дитинство, про його наставників, предтеч, натхненників, соратників тощо. “Мономіфічне ядро”, таким чином, маємо повністю. Та й як могла б героєва історія виходити за рамки схеми “відхід-ініціація-повернення”, коли її “справжній зміст”, за Кемпбелом (над чією науковою уявою, вочевидь, панували ідеї Фрейда), полягає в тому, що “завдання героя - поконати страхітливий аспект батька (дракона, потвори, царя-людодоїда) й вивільнити з-під його закляття вітальну енергію, яка живитиме світ” [Campbell, p.352].

Дж.Нахбар та К.Лоуз пропонують іншу схему класифікації героїв, яка добре відображає культурну та історичну специфіку американської міфології та популярної культури. За їхньою класифікацією, загалом існують два види героїв - Герой-громадянин (Citizen-hero) та Герой-бунтівник (Rogue-hero), чи, як сказав би Хвильовий, “м'ятежний герой”.

“Герой-громадяни - це постаті, що втілюють міфи, пов'язані з панівною течією в американському суспільстві, з традиційними цінностями громади й нації. Герой-бунтівники, навпаки, представляють ідеї та цінності, пов'язані з індивідуальною свободою, з необхідністю кидати виклик панівній течії, коли її потужні потоки загрожують змити права меншості на користь правил більшості” [Nachbar & Lause, p.316].

Аби стати героєм-громадянином, особа повинна відповідати трьом головним умовам: по-перше, вона “має бути особливо обдарованою в якомусь відношенні”; по-друге, вона “повинна мати ті якості, які особливо цінуються в даній культурі”; по-третє, така особистість має особливий “обов'язок перед своєю культурою: герой-громадянин повинен бути захисником своєї спільноти, присвятити свій талант і здібності праці задля збереження й процвітання своєї культури” [там само].

Втім, кориснішими за розглянуті вище умоглядні типології культурних героїв виглядають запропоновані Нахбаром та Лоузом конкретні рекомендації щодо основних напрямків та аспектів аналізу героїчної постаті у певній культурі чи, як вони кажуть, “з'ясування культурного значення певного героя”. Визнавши, що “процес такого вивчення не може бути строго незмінним і не дає чіткої й простої відповіді”, Нахбар і Лоуз формулюють дев'ять основних проблем для аналізу:

- “1. Чи існують загальновідомі міфологічні розповіді про діяння героя? Чи в усіх цих розповідях можна простежити спільну тему?
2. Яким є культурний контекст героєвої історії і його героїчних діянь? Як герой репрезентує свою й інтерпретує сучасну епоху?
3. Чи існують відомі фрази самого героя або сказані про нього? Що сказано про його видатні якості та значення для спільноти?
4. Яка суспільна (етнічна, культурна, вікова) група ідолізує саме цього героя? Чи ця група посідає якусь особливу віру (культ) або цінності, що знаходять своє втілення в даній героїчній особистості або захищаються за її допомогою?
5. Які візуальні образи (ікони) даного героя є найвідомішими?
6. Чи існують святині, що асоціюються з даним героєм? Які ідеї, переконання та цінності відображають вони?
7. Як виходить, що герой “кращий від нас, і водночас - один із нас”? Які аспекти його життя та особистості свідчать про його “скромність у повсякденному житті”?
8. Чи існують “негідники”, антагоністи героєвої, пов'язані саме з його особистістю та діяннями? Чи часто герой має ворога, кидає йому виклик?
9. Чи має герой сьогодні те ж саме значення, що й у свою епоху?” [Nachbar & Lause, p.317].

Використовуючи вищезгадані підходи, спробуємо поглянути на те, як формувалася й розвивалася концепція героя в українській культурі. Застосовуючи для зручності викладу періодизацію героїчних типів Л.Стрейта (за панівними культурними медіями), почнемо з “усної”, або ж “власне міфічної” доби української культури.

а) Герої усної доби: просто Громадянин та Громадянин-бунтівник

Період аж до початку XVIII століття, коли в Україні література та книгодрукування були фактично монополізовані церквою, тому мали досить малий вплив на світську культуру, можна б назвати “усною добою” української культури (себто добою домінування в ній фольклору), хоча й із певною поправкою саме на особливу роль церкви у формуванні на українських землях православної “сакральної спільноти” (в попередніх розділах уже обговорювалося це поняття, що його Б.Андерсон застосовує для до-національних культурних спільнот).

Церква, як відомо, мала власне поняття про культурного героя - концепцію християнського святого, - яка не меншою мірою, аніж фольклорний героїчний тип, вплинула на дальше

формування поняття про героя й героїзм у нашій культурі [див. В.Топоров, Г.Федотов].

Особливо наочно еволюція героїчного типу послідовується на процесі трансформації одного з ключових православних героїв-святих - князя Володимира Святославовича. Він - мало не єдиний у чистому вигляді "герой-громадянин" в українській культурі.

Можна говорити про принаймні три героїчних іпостасі князя Володимира, або ж, вдаючись до Стрейтової концепції героя як комунікаційного явища, про трьох різних Володимирів як культурних героїв (а не як реальні історичні постаті, ясна річ). По-перше, це Святий Володимир - "Хреститель Русі"[-України]; по-друге, Володимир - київський князь, який долучив давньоруське суспільство до європейської культури, іншими словами - це герой світської частини суспільства, основоположник вітчизняної цивілізації (за одними версіями - "Общеруської", за іншими ж - просто християнської, тобто "Європейської"; ще за іншими - основоположник національної культури Русі-України). Нарешті, для багатьох поколінь "державників", від Феофана Прокоповича починаючи (див. його драму "Володимир"), київський великий князь Володимир - розбудовник давньоруської державності, ба навіть першозасновник Російської Імперії, з'єднувальна ланка між "другим" та "Третім Римом". Фактично в усі часи, в усіх іпостасях Володимир - герой не народу, а влади, духовної чи світської.

Ключове для всіх версій Володимирового міфа "героїчне діяння" - князеве хрещення Русі, - на думку сучасних дослідників (напр., [Брайчевський]), подія скоріш за все вигадана. Все інше - підбір та тлумачення біографічних фактів, історичних наслідків тощо - підпорядковане ідеологічним інтерпретаціям саме цієї "медіа-псевдоподії", як назвав би її Бурстін.

Цікаво також, у який спосіб усі версії Володимирового героїчного іміджу показують, що герой є "одним із нас, хоча й кращим серед нас".

Цій функції служить така рідна стереотипному слов'янинові риса, як схильність до чарки. "На Русі єсть веселіє пити" - одна з небагатьох (і чи не найпопулярніша донині) князевих фраз, яку доносить агіографія саме як пряму мову. Зображення Володимира на престолі, з чарою в руці, використали нещодавно в рекламній кампанії горілки "Княжий келих".

Однак для української масової свідомості "усної доби" значно характернішими, ніж Володимир чи будь-який інший церковний святий, були власне фольклорні герої.

За Л.Стрейтом, “герої усних культур повинні легко зберігатися в колективній пам’яті, тому вони, як правило, - велетні з надприродними здібностями. Усні герої мають тенденцію перетворюватися на надособистісні, типові характери, поза як надмір індивідуальних деталей може перевищити місткість колективної пам’яті і не є істотним для життя спільноти. Аби краще запам’ятовуватися, усні оповіді про героїв, як правило, сповнені драматичних конфліктів, суперництва та боротьби” [Strate, p.17-18].

Герої українських дум та легенд - майже завжди козаки, переважно - козацькі ватажки, славні лицарі з “типізованими” іменами, як-от Байда, Голота, Гамалія, або ж напівлегендарні історичні козацькі лідери з реальними (часом - дещо зміненими) іменами, але сильно міфологізованими образами: Сагайдачний, Морозенко, Нечай, Хмельницький, Сірко [див., напр., “Думи та пісні про Б.Хмельницького”, “Баладні пісні”, а також фольклорний розділ збірника “Іван Сірко”].

Герой-козак, як його зображує усна традиція, це напівлицар, напів-гуляка, є в ньому й риси релігійного аскета, безстрашного захисника істинної православної віри від її архетипальних ворогів - турко-татарських та ляхо-жидівських недовірків. Якщо такий герой - козацький ватажок із реальним історичним ім’ям, то він зображується як мудрий і розважливий лідер, справжній батько своїм козакам (хоча він теж цілком поділяє козацькі погляди на життєві цінності - зневажає золото, шовки та родинний затишок, а натомість любить міцну горілку та запашну люльку). Таким чином, український герой усної доби не вкладається в класифікацію Нахбара та Лоуза, адже він, з одного боку, типовий герой-бунтівник, з іншого - герой-громадянин, захисник базових цінностей і структур козаччини. Це пояснюється двоїстим характером самої козаччини - як історичної (згадаймо суперечності між Запорожжям та Гетьманщиною), так і міфологізованої, про яку докладніше - згодом.

Гетьман Сагайдачний - не історична постать, а герой популярної ось уже кілька століть пісні “Ой на горі та женці жнуть,” - може розглядатися як характерний репрезентант українських героїв “усної доби”, як “бунтівливий громадянин”, що поєднує риси обох типів героїзму цього періоду, адже український герой козацьких часів - це віртуальний громадянин неіснуючої національної держави, але при цьому - вірний член цілком реальної суспільно-культурної спільноти, що її він обороняє як проти чужих нападників, так і проти напів-своїх (спершу польських, потім московських) гнобителів, перетворюючись при цьому - формально - на бунтівника.

Якщо ж ми спробуємо визначити кілька найхарактерніших "реінкарнацій" у різні культурно-історичні епохи цього героя-козарлюги, "бунтівливого громадянина" із законсервованими фольклорними рисами, то наш вибір, скоріш за все, впаде на три постаті: для "усної доби" - це кошовий Іван Сірко, для "доби письменства" - це гоголівський Тарас Бульба, нарешті, для ХХ століття, доби кіно й мас-медіа - це легендарний вождь повстанців-анархістів Нестор Махно.

Бачимо в них майже "біологічно чистий" вид героя-бунтівника: навіть міфологізатори-державники пізніших часів не спромоглися зробити "славного лицаря" Івана Сірка державником, "розбудовувачем України", а лише "одним із найбільших патріотів рідної землі, одним із найславетніших її звитяжців" ["Іван Сірко", с.6].

Безмежна відвага, любов до волі понад усе, ненависть до всіляких "бусурман" та тих, хто їм "запродався", поруч із прохолодним ставленням до державної влади, навіть "рідної", національної - ось головні риси цього героїчного типу, які підкреслюються в його найзначущіших учинках та "особистих" рисах (пам'ятаймо, однак, що йдеться не про історичну особистість, а про "комунікаційний феномен"): Сірко велить порубати звільнених бранців, які схотіли лишитись у Криму; Тарас Бульба рідного сина вбиває, коли той "запродається" красуні-польці, нарешті, батько Махно, реставратор анархічної "вольниці" в причорноморських степах, як його показує радянська кіноміфологія, стріляє направо й наліво та безупинно п'є самогон. Втім, то не тільки радянський погляд на Махна, - ось як характеризував цю легендарну постать провідний "мислитель-державник" В.Липинський: "Коли свобода дається всім ізнизу, а зверху нема для неї ніяких обмежень, коли вона є еманациєю влади народу в пустопорожній наднародний простір, то яка різниця між проявами тієї свободи в формі заведення УНР чи тільки Народньої Республіки Гуляйпольської. Отаман Махно, це найбільший, найконсеквентніший і, може, політично найчесніший республіканець на всій Україні. Не дурно його пришествіє було предсказано (sic) мало не сто літ тому назад:

Гей, я козак - звуса Воля,

Українець з Гуляйполя...

- так писав у другій половині минулого століття один із наших шляхецьких поетів" [В.Липинський, 1995, с.44].

Однак "козацький" героїчний епос належить до (чи, принаймні, походить від) до того масиву, що його можна назвати "запорозьким" фольклором, бо він переважно оповідає про запорозьку, січову половину історичної козаччини. Та поруч із "низовим" козацьким фольклором уже з другої половини ХVІІ

ст. почав формуватися масив текстів, що його можна назвати писаною міфологією козащини (ознакою початку переходу національної культури в нову, "літературну" добу).

Творилася вона "городовими" козаками (пізніше - головно старшиною Гетьманщини) й помітно відрізнялася від "низового" епосу. Безпосередній вплив цієї міфотворчості на українську культуру та українську ідентичність тих часів був набагато слабшим - адже її писемно-друкований медіум перебував тоді в зародковому стані, а читацька аудиторія була незрівнянно меншою за аудиторію співаних дум та усних легенд. "Козацькі" літописи (Габ'янки, Величка, Самовидця) дочекалися публікації лише в першій половині XIX ст., після чого нарешті посіли помітне місце в каноні національної культури.

Головним культурним героєм цієї нової доби можна вважати гетьмана Богдана Хмельницького, що його справжній культ, на думку деяких дослідників, почався аж ніяк не в часи так званої "Хмельниччини", а значно пізніше, по Полтавській катастрофі й погромі української автономії, і став серцевиною так званого "Переяславського міфа" (див. [Лисяк-Рудницький, Basarab]).

С.Плохій взагалі вважає, на підставі відсутності панегіричних текстів про Хмельницького в другій половині XVII ст., що в ті часи культу Хмельницького не існувало (а ми уточнимо - існував образ "батька Хмеля", як лише одне з облич вище-описаного фольклорного героя - козацького ватажка), й стверджує: "Культ Хмельницького, який почав знову з'являтися за гетьманування Мазепи як частина зростаючого самоусвідомлення козацької еліти, поруч із прославлянням лідерів Козащини, пізніше трансформувався в анти-Мазепинський культ, у культ "гетьмана, вірного цареві". Міф Хмельницького був створений самими українцями і, з урахуванням згаданих вище політичних переваг, відбивав саме їхні прагнення" [S.Plokyh, 179], - тобто прагнення утвердитись у власних правах як частина, автономна чи ні, загальноімперської еліти.

Висновок С.Плохія такий: "Культ Хмельницького був важливою частиною "Малосійської" ідеології й відображав одну з її ключових ідей, - він символізував і освячував вірність козацької еліти престолу, а також її прагнення зберегти гетьманський устрій та козацькі привілеї. (...) Цей культ символізував остаточну перемогу "Малоросіянізму" над ідеєю української незалежності" [S.Plokyh, 183]

Через понад сотню років, в "Україні на переломі" В.Липинського, в таких художніх творах, як-от роман Ю.Косача "Рубікон Хмельницького" чи культурницькі есеї Є.Маланюка,

гетьман Хмельницький став одним із міфічних українських лідерів “варязького типу”, який буцімто “залізною рукою” вів нарід до національної державності, й лише “руїнницьке низове гультайство” [Липинський, 1991, с.86] йому завадило.

Ось, наприклад, як формулює свою письменницьку мету Юрій Косач: “У “Рубіконі Хмельницького” я хотів перш за все показати, як народжувався герой-вожд (sic), день за днем, хвилина за хвилиною, як нещадно гнало його призначення до неминучої постанови, як формувалось його оточення, його легія [тобто легіон] вірних. (...) З подиву до велетня української історії, до незрівнянного українського стратега, політика, дипломата, та й просто до людини-героя, що була одержима думкою про велич Батьківщини, народився цей роман...” [Косач, с. 4-5].

Вже значно пізніше сформувався народницький (що згодом переріс у радянський) образ “народного вождя”, що його оспівували М.Старицький, Іван Ле, Натан Рибак, О.Корнійчук (п'єса “Богдан Хмельницький”, на її основі - опера, а потім і фільм І.Савченка), й аж по недавній роман Загребельного “Я, Богдан”. Втім, “мастер-нарацією” цієї міфології десятиліттями залишалися “Переяславські” тези ЦК КПРС 1954 року, з приписуваною “народному вождеві” (цілком сфальсифікованою, ясна річ) парадигматичною фразою - “Навіки з Москвою, навіки з руським народом”, підкріпленою вказівним жестом бронзового вершника на Софійському майдані - “до Москви!”

Цікавою є очевидна паралель між двома образами “героїв-державників” - Хмельницьким та Олександром Невським, - в однойменних фільмах (Ейзенштейна та Савченка) сталінської епохи: творення парадигми “народного вождя-державника”, якому шкодять егоїстичні (зрадливі) аристократи, але підтримує простий народ, що з нього вождь черпає сили й нові ідеї. Не менш цікавою й симптоматичною є інша, пізніша паралель чи радше неявне, із саркастичними коннотаціями, протиставлення в романі П.Загребельного “Я, Богдан” (1983): Хмельницького (і його бронзового пам'ятника на Софійському майдані) - цареві Петру I, “Мідному Вершникові”, міфічному засновникові Російської імперії, згодом включеному й до радянського іконостаса “великих російських державних діячів”.

Уявний Хмельницький, озираючи мисленням поглядом із позачася всю нашу історію, запитує себе: як і коли йому варто “з'їхати з високої круглої купи каміння посеред просторої кийвської площі мого імені й поскакати на бронзовім коні, весело замахуючись бронзовою булавою під бронзовий цокіт копит...” - але перекреслює цю уявну картину: “Та вже зривався з скелі один гігант і скакав отак крізь віки, і цокіт копит

розлякував нещасних сиріт, покинутих жінок і знедолених людей. Тож не буде цокоту і скакати я не буду“ [Загребельний, с.7]. Інтертекстуальне послання Загребельного досить прозоре: і пушкінський шлях оспівування Мідного Вершника - не мій шлях, і імперський шлях Росії - не для України, не для її вождів і народу. Отже, бачимо тут поруч із слабким, замаскованим відлунням хвильовістського “геть від Москви“, ще й традиційну, хоча й напівритуальну данину народницькій ідеології з її любов'ю до вдів та сиріт.

б) Писемна доба та її герой, “м'ятежний інтелігент”

Кінець XVIII ст. був означений народженням нової української літератури, тобто літератури світської *par excellence*, твореної “живою народною”, а не книжною мовою. До середини XIX ст. ця література розвивалася хоча й повільно, але без значних обмежень та заборон (наскільки це було можливо в самодержавній Російській Імперії), але потім низка заборон і переслідувань різко погіршили умови розвитку та обсяг впливу цієї літератури. Втім, попри все це, саме українська белетристика залишалась аж до початку XX століття фактично єдиним не-фольклорним культурним медіумом для новоформованої модерної нації, адже поза Галичиною не існувало українського шкільництва, університетів, преси, не кажучи вже про громадянські чи політичні інституції.

Іншими словами, перехід від “усної” до “писемної” доби був для української культури досить контрверсійним: в ньому порівняна модернізація культурної парадигми супроводжувалася скороченням і обмеженням її комунікативних каналів - по суті, до єдиного медіума - художньої літератури. “Миновалося єя [України] козакованіє на полях бранних, не полагають уже козаку меча свого на веси судеб, закозакує же он тепер на полях сладкаго піснопенія,” - писав Опанас Шпигоцький Ізмаїлові Срезневському 1834 року [цит. за: Маланюк, с.36] - що цікаво, писав стилізованою книжною українською мовою.

Однак настання “книжної” доби зовсім не означало, що часи усного героя - Бунтівника-громадянина - минулися; ні, як бачимо на прикладах Тараса Бульби чи історичних ватажків козаччини в тодішній літературі, й не тільки українській (Пушкін, Словацький, Рилєєв та ін.), він просто переселився з народних дум до романтичних поем “у душі Байрона” та історичних романів “у душі Вальтера Скотта”, адже цей хоробрий, простий і чистий душею, хоча й повний непогамовних пристрастей лицар-запорожець добре пасував як до романтичної “козакофілії” початку XIX ст., так і до народництва кінця століття.

Твори Шевченка, Гребінки, Панька Куліша, багатьох інших українських класиків того часу, а також ранні твори Гоголя (передусім, ясна річ, "Тарас Бульба") дають багато прикладів цієї трансформованої фольклорної героїки. За невеличкий приклад візьмімо неодноразово проаналізований літературознавцями вірш Шевченка "У тієї Катерини" (див., напр., книгу Г.Грабовича "Шевченко як міфотворець", статті М.Драй-Хмари та М.Рильського, вміщені в збірнику "Shevchenko and The Critics" тощо).

Ідеологічно вірш продовжує козацьку міфотворчу традицію ушлявлення Героя-бунтівника: в конфлікті між самовідданою жіночою любов'ю та чоловічим бойовим побратимством безумовна першість, навіть ціною жіночого життя (яке, ясна річ, вартує набагато менше за життя чоловіче) належить останньому. Цікаво, що навіть у радянську добу - часи нібито швидкої жіночої емансипації, - поет-академік М.Рильський показує себе "справжнім українцем", називаючи Шевченків вірш "апофеозом дружби й побратимства" [Shevchenko & the Critics, p. 362].

Центральна, навіть виняткова роль красного письменства в українській культурі XIX-XX століть спричинилася до свого роду сакралізації мови й літератури - як найважливіших, буттєво найнеобхідніших національних інституцій, а логічним наслідком цієї сакралізації стала майже-канонізація постаті Українського Письменника - як нового героя і евентуально святого мученика цього нового національного культу. Провідний літературознавець народницького напрямку Сергій Єфремов вірив, що "письменство - це душа й розум народу", а також, що "найперше й найголовніше, що з нашого минулого виходить, так це наука: любіть наше письменство, як душу народну, й шануйте письменників, як творців тієї душі" [Єфремов, с.210].

Єфремовська "Коротка історія українського письменства" 1918 року, звідки взято цю цитату, кожному провідному українському літераторові присвячує агіографічне за стилем "житіє", що зображує об'єкт поклоніння у спосіб, що цілком відповідає схемі Кемпбелового "мономіфа": наш письменник мав тяжке дитинство (як правило, в бідній селянській родині), але попри всі перешкоди здобув освіту; ним змалечку рухала любов до свого темного знедоленого народу, якому він потім усе життя, усією своєю творчістю ніс світло Культури й Просвіти. Ключовими словами цих "житій", як і всієї Єфремовської "Короткої історії", можна вважати "любов до народу" та "тяжку працю", а кінцевою метою, до якої змагають герої-

письменники, є свобода народу, якої можна добитися лише просвітою та суспільним поступом.

Майже всі українські літератори першої половини XIX століття, за промовистим винятком Шевченка, були політично консервативними та цілком лояльними до імперії. Однак нова політика репресій щодо української культури, що запанувала з 1860-х рр., перетворила на мимовільних бунтівників усіх, хто вперто продовжував писати по-українськи, навіть таких вірних царевих слуг, як Панько Куліш. Більшість із цих нових “бунтівників” були сумирними працьовитими інтелігентами (хоча й упертими в своєму неблагонадійному “українстві”), що прийняли всією душею ідеологію народницького просвітництва й справді зробили дуже багато для виживання й розвитку національної культури в тих нелегких обставинах. Тож не дивно, що народницька белетристика й публіцистика перетворила їх на нову когорту національних героїв, “творців народної душі”, за сміливим визначенням Єфремова, які відважно протистояли всемогутній імперії на полях культурних битв.

Ці “м'ятежні інтелігенти”, український варіант Карлайлового Него as Man of Letters, у силу нашої історичної специфіки маргіналізовані та віктимізовані, також не були чимось цілком новим для української культури: релігійний полеміст XVI ст. Іван Вишенський, мандрівний філософ Сковорода в XVII ст., суперечливий і сварливий “культурник” Панько Куліш у XIX ст., його “м'ятежний” послідовник у справі “окультурення” розбещеного “просвятянами” українства - Микола Хвильовий; врешті, переслідувані, але духовно не знищені письменники-дисиденти кінця XX ст. - ось різні історичні іпостасі цього невмирущого українського героя, що домінував як героїчний тип від середини XIX ст. аж по часи “перебудови”.

Безперечно найпомітнішим і найзначнішим серед героїчних “м'ятежних інтелігентів” є міфічний образ Тараса Шевченка - як поета-бунтівника, “мужицького революціонера”. Під вплив цієї міфологічної трансформації Шевченкової постаті потрапили навіть ті, хто рішуче заперечував її експліцитний ідеологічний зміст - наприклад, Євген Маланюк, котрий, пристрасно побороюючи народницьку ікону “батька Тараса”, тим не менше вважав, що Шевченко - “не поет, бо це до болю мало”, а щось набагато більше - той, “ким зайнялось і запалало”... Що ж запалало? Вочевидь, творення модерної української нації.

Висварені Маланюком, Хвильовим та багатьма іншими “європейцями”, Кобзареві смушева шапка й кожух, що стали канонічними атрибутами тієї народницької ікони - то, власне, є не омужичення генія, а обраний масовою свідомістю спосіб показати, що герой є “один із нас, хоча й кращий з-посеред

нас". Стереотипне селянське вбрання є ніби ритуальним символом спорідненості Шевченка із "пересічним українцем" (як символічні леопардові шапочки африканських президентів - адже вони, як колись племінні вожді, мали передусім бути "кращими мисливцями", переможцями левів та леопардів - царів природи).

Натомість суворий погляд біблійного пророка, спрямований з потрета просто в вічі ("в душу!") кожному глядачеві, символізує Шевченкову роль національного пророка, провидця народного минулого й майбутнього, який в очах кожного українця читає його долю.

Отже, дешифрування ікони в шапці й кожусі приблизно таке: "він наш найбільший геній, наш суддя й учитель, і водночас - він такий же простий, як і всі ми, він - один із нас". Селянський образ був стереотипним авто-іміджем українців аж донедавна, та водночас нерідкі протести проти панування такого Шевченкового іміджу (М.Семенко, Є.Маланюк, М.Хвильовий) показують, що вже від початку ХХ ст. цей народницький стереотип не спрацьовував для важливих частин тієї самої української інтелігенції, яка сформувала народницьку ідеологію. Втім, живучість цієї ікони доводить, що серед досить значної частини українців рустикальний авто-стереотип і досі не зник.

Образ Шевченка, як "батька нації", як провидця й символа нашої історії особливо наочний у пам'ятниках поетові в Харкові (1935) та Львові (1993-95), між якими бачимо майже повну типологічно-структурну аналогію: велична постать поета оточена меншими скульптурними групами (в Харкові) чи барельєфами (у Львові), які представляють основні етапи української історії, а експліцитні відмінності між монументами - в показаних подіях та героях, - красномовно свідчать про зміну домінуючої політичної ідеології, але не про зміну глибинних структур і концепцій національної історії-міфології.

Постать Шевченка як культурного героя безперечно має численні варіанти, сформовані різними епохами, політичними, суспільними та культурними групами, та практично в усіх її варіантах бачимо поєднання рис двох героїчних типів - "бунтівника-громадянина" усної доби та "м'ятежного інтелігента" доби літературної. Згадаймо ці основні варіанти Шевченкової ікони:

а) національний поет-пророк (подібно до аналогічних героїчних постатей у народів-сусідів: Міцкевич, Петефі...), який прозирає істинний зміст національної історії й проорокує національну будучину;

- б) Кобзар, він же - народний ("мужицький") поет-бард (як-от шотландець Роберт Бернс чи росіянин Кольцов), чіми вустами говорить сам простий народ, незіпсуті цивілізацією глибини його душі;
- в) український варіант "Буревісника революції" - теж пророк, але йдеться йому в цій іпостасі не стільки про Україну, скільки про "вставайте, кайдани порвіте, і вражою злою кров'ю..." - а вража сила тут - ясна річ, експлуататори, пани та буржуї;
- г) міфічний праотець української нації, основоположник національної літератури, евентуально також національної мови й взагалі - культури (подібно до Шекспіра, Пушкіна, Вука Караджича та ін.). Його творчість - це еталон і найвище досягнення нашої культури; всім найкращим у ній ми зобов'язані саме йому, створеній ним традиції.

Інтерпретація останнього з перелічених міфічних образів може бути й цілком негативна - згадаймо Хвильового: "Це ж він, Шевченко кастрував нашу інтелігенцію!"

Інші "м'ятежні інтелігенти" в нашій культурній міфології мають значно менший масштаб і сакральне значення, хоча без деякого стереотипну картину національної культури неможливо уявити, як-от без характерного героїчного типажа "культурника-європеїзатора", представленого передусім Паньком Кулішем та Миколою Хвильовим, цими "піонерами з сокирою важкою" (як назвав себе П.Куліш), що виходили на прою із "дурноголовим рабом-просвіт'янином, ім'я якому леґіон".

На їхніх прикладах зайвий раз можна простежити, як, довільно відбираючи, трансформуючи й тлумачачи вчинки, погляди й риси реальної людини, певна соціальна чи культурна група ліпить міфологізований образ героя на свою потребу, нерідко всупереч діям чи намірам самого цього героя, але часто - за його прямої співучасті. Скажімо, вірнопідданий Куліш, посередній поет, хоча й плодовитий історіограф, автор химерної концепції "двоєдиної руської нації", ворог "чугунки" та інших лих міської цивілізації, під пером пізніших "європеїзаторів" Зерова та Хвильового перетворюється на єдиного справжнього національного інтелектуала європейського штибу, такого собі хутірного Фавста, що відважно "боре тупість і муругу лінь" цілої решти українців (докладніший аналіз міфологічної постаті Куліша - див. у наступних розділах).

Подібним чином запальні фрази чудового новеліста й сумбурного публіциста Хвильового "Геть від Москви" та "Орієнтуймося на психологічну Європу", яких він ніколи не зміг до пуття розтлумачити (чого вартий хоча б "азіятський Ренесанс") і від яких згодом пристрасно відмовлявся (це звалося "Хвильо-

вий проти хвильовізму”)), перетворилися в пізнішій міфології, - як радянській, так і націоналістичній, - на найголовніші, найзначущі його фрази, що увібрали сенс усього його життя й діяльності.

Доводиться зараховувати до тієї-таки когорти “м'ятежних інтелігентів” і дуже нечисленних героїнь нашої культурної міфології - можливо, тому, що й у самому типі героя-літератора є чимало рис стереотипно-жіночого героїзму, особливо в українських умовах: політичну, суспільно-майнову чи й фізичну слабкість, ба навіть маргінальність такий герой (героїня) компенсує силою духу та мистецьким генієм; ідучи до мети попри всі, здавалося б, неподоланні перешкоди (*dum spiro, spero*), протиставляючи себе й свою святу ідею переважаючим силам грубого, “бездуховного”, профанно-меркантильного (так і проситься - “чоловічого”) світу.

Звідси - очевидна подібність міфологізованих постатей самотнього “піонера з сокирою тяжкою” Куліша та “одинокого мужчини в українському письменстві” - Лесі Українки, з її “словом - єдиною зброєю”. Однак слід пам'ятати, що інтерпретація образу Лесі як “одинокого мужчини” серед млявих, женоподібних адептів “муругої ліні” - власне, чоловіча міфотворчість. Натомість сама поетка в “Лісовій пісні” створила іншу експліцитно міфологічну й водночас суто жіночу “бінарну опозицію” - її геть непрактична, але духовно багата Мавка протиставлена Килині - традиційному чоловічому ідеалові “домашньої” жінки - вправної господині, до всякої роботи беручої, а головне - доброї куховарки...

За кілька десятиліть Лесину героїзацію жінки-інтелектуалки продовжила інша провідна українська поетка (на думку декого - “наша друга Леся”), Ліна Костенко. За першооснову цього героїчного типажа вона обрала легендарну народну поетесу XVII ст. Марусю Чурай, вибудувавши в однойменній поемі ідеологічну опозицію, цілком аналогічну до опозиції Мавка-Килина в “Лісовій пісні”: в поемі Л.Костенко високодуховною “мавкою” є сама Маруся Чурай, а її приземленою протилежністю - гарненька й хазяйновита Галя, якій віддав перевагу зрадливий Гриць. Недалекий, як і всі чоловіки, він дорого заплатив за нерозуміння ціни справжньої, духовної краси та справжнього кохання.

За цими побудовами досить прозора проглядається намір сучасної поетеси вставити й саму себе в ряд героїчних жінок, що символізують, вочевидь, “співучу душу України”: Маруся Чурай - Леся Українка - Ліна Костенко, - і зробити ці міфологізовані постаті ідеалом жінки-інтелігентки, героїнею сучасного, освіченого й рівноправного українського жіноцтва.

Заднім числом, уже в ХХ столітті, до національного іконостасу включено немовби предтечу пізніших героїв-інтелігентів - князя Ярослава Мудрого, - між іншим, не канонізованого церквою, на відміну від погромника Києва князя Андрія Боголюбського. Новітня інтелігентська міфотворчість (напр., романи П.Загребельного "Диво", "Первоміст") та масова ніби-історична пам'ять пропускають повз увагу не завжди шляхетну внутрішню та зовнішню політику цього князя, скоромовкою згадують його військові успіхи (напр., важливішим для цього героїчного образу вважають не розгром печенігів, а побудову храму Св.Софії на місці, де це сталося), натомість прославляється князева любов до книжної мудрості, до освіти й науки. Ця ієрархія цінностей зафіксована й у новому пам'ятникові Ярославу Мудрому біля Золотих воріт - князь, сидячи в позі, що копіює пам'ятник Шевченкові в Ромнах роботи І.Кавалерідзе, тримає на долоні модель Софійського собору, - ніби наслідуючи схему й символіку іконописних зображень царя-пророка Соломона.

Легендарна втрачена Ярославова бібліотека стає в уяві багатьох наших сучасників ще одними чудодійними скарбами Полуботка, що їх віднайшовши, ми одразу станемо і найбагатшими, й наймудрішими в світі. Втім, і в цій міфотворчості наші інтелігенти не унікальні - згадаймо "Ім'я троянди" Умберто Еко, де аналогічна роль відведена втраченому томові Арістотелевої "Поетики".

в) Доба "мульти-медіа" та нове "прикликання варягів"

Роки 1917-1920 стали переломними в українській історії: ще недоформована нація пройшла крізь революцію, криваву громадянську війну, крізь невдалий, але дуже важливий досвід створення незалежної держави, й насамкінець отримала радянську квазі-державність УСРР.

У плані національної ідеології - цей період ознаменувався поразкою просвітницького народництва як національної ідеології та породжених ним політичних сил. У плані загальнокультурному - він був початком кінця "літературної" доби, зародження періоду швидкого розвитку інших засобів культурної комунікації - зокрема, української преси, української освіти всіх рівнів, української політики, врешті, українського кіно та радіо.

Література, ясна річ, існувала й далі, вона навіть зберігала статус лідера в національній культурі (так зване "Розстріляне Відродження" 1920-х років було передусім явищем літературним, хоч якраз літератури й не треба було відроджувати - вона була цілком жива й майже здорова), але монополія пись-

менства як міфічного медіума і продуцента національних героїв була зруйнована. Нові міфічні постаті - як-от Щорс чи Махно, не згадуючи вже про “загальнорадянських” героїв - від Леніна, “залізного Фелікса”, “батька народів Сталіна” до Чкалова, Чапаєва й Петьки, - народжувалися передусім завдяки кінематографу, газетам та радіо, тому деякі українські герої традиційно-літературного типу (як-от Хвильовий) конкурувати з ними в популярності ніяк не могли.

Втім, варто зауважити, що знаменита “літературна дискусія” 1927-28 рр. розгорнулася після газетної публікації памфлетів Хвильового, тож невідомо, чи був би створений у масовій свідомості образ Хвильового як незаперечного лідера “Розстріляного Відродження”, коли б не ця дискусія в тодішніх мас-медіа.

Саме газета породила й перших “знаменитостей” української популярної культури, передусім Остапа Вишню, про якого - трохи згодом.

Натомість реакція “конвенційної” літератури на недавні суспільно-політичні катастрофи та перипетії національно-визвольної боротьби породила цілком новий тип українського міфічного героя. Комуніст Микола Хвильовий пророкував пришествя “нових конкістадорів”, антикомуніст Євген Маланюк у своїх віршах та есеїстиці пропагував концепцію рятівного для нації “варязства”, якого українцям буцімто критично забракло в часи громадянської війни. “Період, коли Україна процвітала у формі Руської держави, - заявляв він, - може, вочевидь, бути пояснений конструктивним впливом варязства, який безсумнівно був постійно присутній в ті часи, в тій чи іншій формі (це завдання істориків - з’ясувати, в якій саме), можливо, навіть у метафізичній формі. Ці сталеві конструктивні впливи поступово розчинилися “в русском море”, асимілювалися рустикальним етнографічним тілом, і так настав занепад Русі” [Маланюк, с. 14].

Маланюк та його поетичні соратники написали чимало віршів, поем, есеїв, прославляючи “варязький дух”, однак не їхня поезія, а політична публіцистика Дмитра Донцова, їхнього однодумця, а точніше - ідеологічного натхненника, зробила міфічний імідж “сталевого варязького лицаря”, українізованого, безстрашного й відданого національній ідеї, надихаючим прикладом для галицької патріотичної молоді в 1930-40-х роках. Цей приклад непрямо свідчить, що медіум політичної журналістики (навіть підпільної) за силою ідеологічного впливу стояв уже тоді поруч, а то й вище за традиційний медіум українського красного письменства.

А з іншого боку - часи громадянської війни дали новий вітальний імпульс традиційному українському героєві - Бунтівнику-громадянинові, - як у міфічній, так і в реальній історичній формі, часто навіть у тих самих козацьких шатах, попри те, що вони в ці часи виглядали вже трохи оперетково.

Яскраві постаті "батьків-отаманів" численних селянських "повстанських армій" степової України міфічно узагальнилися в соковитому образі Нестора Махна, про якого одразу ж почали ходити в народі численні легенди та навіть смішні оповідки - на кшталт новини про махновську валюту з написом "Гоп, кумо, не журись - в Махна гроші завелись". Міфічна постать батька Махна не лише оживила в народній свідомості давню, не зіпсовану інтелігентськими "обробками" пам'ять про Козаччину та її цінності, а й згодом знайшла місце в кожному другому радянському фільмі чи романі про громадянську війну, символізуючи її хаос і "несвідому стихію селянської маси", не осяяної благодатним Марксовим ученням та не обдарованої вмилім більшовицьким керівництвом.

Парадигматична опозиція між хаосом громадянської війни та Логосом комунізму була центральною міфічною концепцією в радянській космогонії, що її чи не головним медіумом стали радянські (в тому числі й українські) фільми. Довженків "Щорс" (1939) є досить типовою, хоча й нетипово талановитою варіацією цього міфа, яка до того ж оповідає про "місьцеве коріння" радянської влади на Україні, адже "червоний" бік барикад представлений Богунським та Таращанським полками так званої "Української Червоної Армії". Втім, головна міфологічна опозиція фільму, як бачиться, - не стільки між "червоними" та "білими" чи "жовтоблакитними", скільки між батьком Боженком (тип бунтівника-громадянина) та Щорсом (який являє собою типового донцовськи-маланюківського "сталевого варяга"). Та хоч би якими були наміри міфотворців, "простий народ" - глядач та читач - значно більше любив неотесаного батька Боженка та "безпартейного Галушку" із "Степів України", аніж сталєво-правильних Щорса чи Часника, не згадуючи вже про "варягів" Маланюківських чи Тичининих "сталєвих" поезій.

г) Герої та знаменитості тоталітарного застою.

Специфічні взаємини між українською культурою та радянськими мас-медіа, та й узагалі специфічні, м'яко кажучи, умови існування цієї культури в УРСР спричинили свого роду законсервованість "літературного" типу українського культурного героя - адже майже без застережень саме до цього типу можна віднести постаті "дисидентів-мучеників" - Василя Стуса,

Вячеслава Чорновола, Левка Лук'яненка, врешті, Євгена Сверстюка, який, утім, виступив не стільки міфічним героєм, стільки міфотворцем "шістдесятництва" (див. розділ 5).

Однак герої-шістдесятники, навіть узяті вужче, як літератори-дисиденти (за винятком, можливо, поета-мученика Василя Стуса), так і не посіли помітного місця в масовій свідомості. І справа тут навіть не в пануванні тоталітаризму - адже головним (і досить ефективним) джерелом інформації про дисидентів для широких мас були "ворожі радіоголоси" - передусім українські редакції "Радіо Свобода" та "Голос Америки", для яких пропагування дисидентського руху було однією з головних тем.

Справа, вочевидь, у тому, що наприкінці ХХ століття стала досить швидко трансформуватися реальна, не міфічна парадигма української культури - перефразовуючи вже цитований лист Шпигоцького до Срезневського, можна сказати, що у 1970-80-х роках минула епоха "козакування на полях сладкаго песнопенія", епоха героїв-літераторів, а настали часи героїв дії - політиків, науковців, підприємців, а також - часи створених електронними мас-медіа "знаменитостей", у відповідності з наріканнями Деніеля Бурстіна, що в наші часи героїв уже нема, а є лише сфабриковані знаменитості - "особистості, широко відомі власне своєю широковідомістю" [Boorstin, p.204].

В українській культурі вже протягом одного-двох десятиліть можна спостерігати свого роду "вицвітання", вивітрювання давніх героїв - "бунтівних громадян" та "м'ятежних інтелігентів" національної міфології. Однією з ознак цього процесу стали недавні дискусії в мас-медіа про те, яка з історичних постатей могла б бути символом для української державності - й жодна не виглядала цілком переконливою, на думку практично всіх дискутантів.

Отож відійдімо від явних героїв і киньмо погляд на знаменитостей. Мабуть, першою безперечною й водночас непомилно українською знаменитістю можна вважати Остапа Вишню. Його "Вишневі усмішки" розходилися в мільйонах примірників - випереджаючи навіть Шевченків "Кобзар", його популярність серед "простого" читача була неймовірною, породжуючи ревниві й сердиті реакції не лише серед "справжніх" (тобто з претензією на елітарність) письменників, але й серед значно менш популярних партійно-державних "вождів" УРСР. Вишня став не просто письменником, а справді суспільно-культурною інституцією, за що й поплатився 1933 року. Фактичний брак серйозного аналізу культурного феномена Остапа Вишні можна пояснити тим, що він належав скоріше до зникаючого явища усної оповідної культури, йому не було місця в парадигмі

друкованого “красного письменства”. Фольклорно-міфічний характер цього феномена добре ілюструє відомий шарж Сашка Довженка: “Остап Вишня, як його уявляє читач [лисий товстун-веселун з вусами, що сидить і пише щось гусячим пером, сам із того сміючись], та який він є насправді [худий маленький чоловічок у толстовці, зовсім не життєрадісного вигляду]”.

Після масових репресій сталінських часів українська культура, знекровлена й сильно обмежена у сферах свого впливу, ніколи не трактувалася як рівня “центральної” імперській культурі - російськомовній (і значною мірою тотожній російській). Те саме стосувалося й українських знаменитостей - вони, за визначенням, не могли конкурувати зі знаменитостями московськими, хіба що після того, як самі опинялися в Москві.

Політика русифікації спричиняла також те, що українські (особливо україномовні) знаменитості - як-от естрадні гумористи Тарапуцька та Штепсель чи популярний композитор Володимир Івасюк, - були значно популярніші в україномовних селах та малих містечках, аніж у Києві та Харкові (винятком, звісно, була Галичина).

Підтримувані офіційно та орієнтовані на більшу в кілька разів російськомовну публіку (а пасивно російськомовною була й уся українська аудиторія), російські кіноактори, естрадні зірки, телезнаменитості були - суто кількісно - значно “знаменитішими” і, як наслідок, за законами масової культури - вважалися також “якіснішими”. Можливо, єдиними винятком були спортивні зірки, з очевидних причин - усі старання московських спортивних журналістів не могли довести, що “Спартак” сильніший за київське “Динамо”, якщо останнє побивало першого на футбольному полі. Може, саме тому жодна літературна чи естрадна знаменитість радянської України не могла конкурувати із такими зірками київського футболу, як Лобановський, Мунтян чи Блохін.

Утвердження в культурі нових комунікаційних засобів - радіо та телебачення, - а також важливі структурні зміни в самому українському суспільстві, передусім його урбанізація та незнане раніше поширення вищої й фахової освіти, переважно природничої й технічної, спричинили, крім усього іншого, й виникнення культурних героїв нового типу - героїв доби сцієнтизму та НТР. Це, передусім, видатні вчені, які в нерелігійну добу стають також новими “вчителями життя”: М.Амосов, С.Корольов, В.Глушков. Це також “герої дії”, чимось схожі на давніх лицарів чи першопрохідців, але знову-таки сцієнтичного забарвлення - космонавти, дослідники морських глибин чи тропічних хащ (як-от Жак-Ів Кусто, Тур Хейєрдал).

Донедавна важко було уявити підприємця чи бізнесмена як культурного героя в Україні чи, ширше, у Східній Європі, де багатство було синонімом порочності, а словосполучення “чесний бізнес” - оксюмороном.

Якщо й зберігалися в масовій пам'яті позитивні образи багатіїв, то завдяки не діловому успіхові, а щедрому благодійництву, особливо культурницького спрямування (у нас - Терещенки, Ханенки, в росіян - Третьяков та Сава Морозов).

Тому всенародна любов до голови Нацбанку Віктора Ющенка видаватиметься несподіваною й малозбагненою, якщо ми не згадаємо, що вже принаймні кілька десятиліть у масовій свідомості досить успішно культивувався героїчний образ, що став предтечею позитивного героя-підприємця, - “червоний директор”. Цей типаж, успішно розкритий радянським кіно (“Укрощение огня”, “Директор”, “Председатель”, “Москва слезам не верит” тощо) та літературою (зокрема, українською - згадаймо хоча б академіка Карналя з “Розгону” П.Загребельного), будував образ “людини дії” - розумної, активної, дистанційованої від експліцитно показаної “політики”, особливо від пустопорожнього “офіціозу”, натомість спрямованої на досягнення конкретних цілей (запустити космічну ракету, спроектувати потужний комп'ютер, збудувати автозавод тощо), - цілей, що були очевидним доказом “турботи про людей” - турботи реальнішої, аніж “політична тріскотня” більших чи менших партійних вождів.

Тож не дивно, що сучасні українці, які вже розпрощалися з радянською ідеологією, але не квапляться кидатися в обійми нових чи старих ідейних альтернатив (від православ'я до американізованого індивідуалізму), так легко прийняли “директора гривні” - завжди трохи стомленого, але спокійного й сильного. В ньому вони, вочевидь, бачать не “нового українця” - нахабу з “мерседесом” та мобільним телефоном, - а вправного господаря, здатного навести лад у нашій знедоленій, але все ж славній Україні.

2.3. Мова міфу та міф про мову

Єдиний скарб у тебе - рідна мова,
Заклятий для сусідського хижацтва:
Вона твого життя міцна основа,
Певніша над усі скарби й багатства.

Пантелеймон Куліш

Предметом нашої уваги в цьому розділі буде не загальний взаємозв'язок між міфом та мовою, - адже очевидно, що будь-

який міф є даний у певній мові, і що мова (в ширшому культурному розумінні, яке включає інші - напр., аудіовізуальні засоби вираження) забезпечує "форму міфу", а також що, мовляв Е.Касіре, "міф та мова - неподільні й навзаєм обумовлюють одне одного" [Cassirer, 1940, p.41]. Тут ми зосередимося на особливій функції мови, яка проявляється саме в міфах - на "магічному" чи сакральному використанні її.

Касіре вбачав коріння такого специфічного використання мови у будітмот нездатності "дикуна" чітко розрізнати означуване та означуюче: "Неспроможність міфічного мислення сприймати суто ідеальні сигніфікації яскраво розкривається у його взаєминах із мовою. Магія слів та імен становить невід'ємний елемент магічного світогляду. (...)

Головним засновком цього є переконання, що слово, назва, ім'я не просто називають чи описують, але й містять у собі означуваний об'єкт з його реальними властивостями. Слово та ім'я не просто позначають та символізують, - вони існують і діють" [там само]. На це можна зауважити, що дуже багато наших "недиких" сучасників, попри всю їхню здатність "чітко розрізнати означуване та означуюче", а також "сприймати суто ідеальні сигніфікації", нерідко піддаються спокусі "магічного" вживання слів та імен. Згадаймо хоча б Тичинине - "Ленін! Одне тільки слово! А ми вже як буря - готово!" Втім, тут наш поетичний геній виконував замовлення політиків, які у всі часи робили таке "магічне" вживання мови невід'ємною частиною своєї професії.

Можна вказати на три головні аспекти "магічного" використання мови у міфі. По-перше, це пряме описування чи означання *sacrum* засобами мови (або, в окремих випадках, якот українському, використання самої мови як частини національного *sacrum*). Слова, якими називаються сакралізовані речі та поняття, а також імена культурних героїв та святих мучеників національної "громадянської релігії", самі мають тенденцію сакралізуватися; те ж саме відбувається з текстами чи просто "крилатими фразами", що їх пустили у світ сакралізовані особи.

По-друге, мовними засобами, найчастіше у формі словесних пар (за якими стоять понятійні "бінарні опозиції"), позначається границя між *sacrum* та *profanum*, святим і світським, або ж "нашим" та "чужим".

Різниця між звичайним та "магічним" ужитком мови стає очевидною, коли ми порівнюємо значення, яких набирає та сама пара слів (наприклад, "Європа" та "Просвіта"), опиняючись раз у цілком світському, раз у міфологізованому дискурсах. Намагаючись описати цю "магічну" функцію будь-якої національної

мови, ми, вочевидь, прийдемо до такого собі “сакральньо-профанного” словничка, адже, як зауважив Ю.Лотман, “границя [між “нашим” і “чужим”, “сакральним” і “профаним” - О.Гр.] є білінгвальною, вона являє собою механізм перекладу текстів “чужої” семіотики “нашою” мовою...” [Lotman, p. 136-137].

Нарешті, третя з “магічних” функцій мови в міфології полягає в її використанні як елемента ритуалу. Таке використання охоплює чимало форм і жанрів, від коротких лозунгів та мантр (як-от “Харе Крішна” або “Слава КПРС”) до довжелезних “літургійних” текстів, на кшталт звітних доповідей генсеків або ювілейних статей про “світову велич Кобзаря”.

Тож для початку спробуємо проаналізувати особливості міфологічного вживання деяких слів та вербальних конструкцій, що їх переважна більшість сучасних українців, незалежно від їхніх культурних симпатій та політичних орієнтацій, усвідомлено чи ні, використовуює для означення понять священних.

Почнімо зі слова “Україна”. З тих пір, як написано “Книги битія українського народу” та опубліковано Шевченків “Кобзар”, це слово перестало бути просто географічним чи навіть геополітичним поняттям, - воно перетворилося на священну ідею, на культурницький, а згодом і політичний лозунг. Можна твердити услід за Г.Грабовичем, що саме Шевченко санктифікував слово й поняття “Україна” своєю історико-філософською поезією, в якій також оформилась ідеологічно багатозначна опозиція: “Україна-Малоросія”.

Гетьман Богдан Хмельницький, який віддавна вважається свого роду творцем власне української державності, так само як і його попередники та спадкоємці-гетьмани, в офіційних документах зазвичай звали свою країну Малоросією, не відчуваючи через це меншевартості - для них “Малоросія” відносилася до більшої “Русі” (що включала Білорусь, Галичину, згодом і Московщину) так приблизно, як для сучасного британця City of London відноситься до Greater London: перше - хоча й менше, але “первинніше”, ба навіть “справжніше” за друге. В часи Шевченка справи виглядали вже інакше: дискурс Російської імперії, сформований не в останню чергу зусиллями етнічних українців, від Ф.Прокоповича до М.Гоголя, переконував “малоросів”, буцімто їхня країна - то лише околиця “справжньої” Росії. З таким станом справ кирило-мефодіївцям та Шевченкові випадало боротися - і якщо не в прямому фізичному сенсі, то в поетичному, міфологічному. Отже, для Шевченка матеріальна, “профанна” Україна стала відразливою “Малоросією”, натомість *онтологічно справжня* (інакше кажучи, сакральна) Україна була віднайдена у трагічно-славному минулому козаччини (докладніший аналіз цієї сторони Шевченкової творчості

читач знайде у книзі Г.Грабовича "Шевченко як міфотворець", а також у розділі 3.4.).

Не дивно, що надзвичайна популярність ранньої Шевченкової поезії наново сакралізувала також поняття "козак" та "козацтво". Історичні козацькі ватажки перетворилися, практично без винятку, на культурних героїв української нації.

І дотепер в українській мовній практиці прийменник "козацький" підносить, ушляхетнює, а до деякої міри навіть сакралізує іменник, до якого він належить. Якщо чоловіка називають "справжнім козаком", це означає, що він - сміливий, сильний, мужній, шляхетний, патріотичний, - іншими словами, він - прекрасний зразок широго українця. Якщо хтось має "козацьке здоров'я", - значить, здоровішого знайти важко. І взагалі, українську націю не дарма звать "козацьким родом".

По інший бік уже згадуваної української міфологічної дихотомії "козаків-лицарів" та "гречкосіїв" знаходимо кілька суто селянських сакральних слів-понять, які нині, втім, значно менш актуальні, аніж кількадесят років тому, й шануться скоріше за культурною традицією. Це, передусім, *Земля*. "Земля" - назва класичної повісті О.Кобилянської та класичного фільму О.Довженка, лейтмотив багатьох інших класичних творів національної культури. Втім, важливість цієї теми й цього поняття для українців минулого й початку нинішнього століття далеко не вичерпується кількісною перевагою селян у тодішній соціальній структурі чи гостротою так званого "земельного питання".

Суть контроверсійних стосунків між українською людиною та українською землею вхопив, як бачиться, той-таки Шевченко у рядкові "На нашій, не своїй землі", що виявився парадигмою національного існування упродовж понад двох століть: за Шевченком, коли "наша земля" стане по-справжньому, онтологічно нашою, лише тоді Малоросія справді стане Україною.

Іншим сакральним словом стала "пісня". Твердять навіть, буцімто фраза "Пісня - душа народу" є народною приказкою. Навряд чи це так. Ця фраза, так би мовити, занадто народницька, щоб бути народною. Мабуть, її справжнім автором був хтось із фольклористів-народолобців XIX століття: для них саме "простонародний" фольклор став вмістилищем "українськості", втіленням національного *Volksgeist*.

Чудовою ілюстрацією до ролі народної пісні в національному міфологічному дискурсі може слугувати історія появи одного з найвідоміших Шевченкових поетичних фрагментів, а саме - кількох поредагованих Паньком Кулішем рядків вірша "До Основ'яненка". Первісно у Шевченка, як відомо, було:

“Наш завзятий Головатий
Не вмере, не загине!
От де, браття, наша слава,
Слава України!”

Головатий, один з останніх запорозьких ватажків кінця XVIII століття, воював проти турків на боці Росії й організував переселення так званого Чорноморського козацтва на Кубань після того, як Катерина II ліквідувала Січ. Постать, як бачимо, заслужена, але не настільки видатна, щоб слугувати за символ слави й безсмертя народу. Не дивно, що редактор, - Панько Куліш, - замінив перший рядок у наведеному фрагменті на “Наша дума, наша пісня”, - й переконав автора, що так краще, глибше й значущіше. Однак ця заміна означала не лише поліпшення суто поетичних якостей вірша, а й перемену його ідеологічної парадигми: оскільки політична незалежність, державне існування нації були на той час цілком нереалістичною гіпотезою (а для самого Куліша, як ми побачимо згодом, це була загалом небажана для України перспектива), то не було й сенсу ґрунтувати національні аспірації на давно минулій бойовій славі, адже справжня (сиріч духовна) сила народу - у скарбі народної культури, в його піснях та історичних думках, які тільки й віддзеркалюють правдиву історію й правдиву славу України.

Тут ми впритул наблизилися до іще кількох сакральних словосполучень, а саме: “наша мова”, “рідна мова”, “материнська мова” тощо, в яких відбивається сакральний статус “народної” (на відміну від “книжної”) української мови та твореної нею літератури, особливо - класичного українського красного письменства XIX століття.

Наведених вище епітетів удостоюють, утім, не автентичну протонародну говірку, не те, що англломовні народи звуть “mother tongue”, а сучасну літературну мову, ігноруючи факти її складного формування: для “справжнього патріота” ця мова - завжди рівна сама собі, одвічна, незрівнянна за багатством епітетів та мелодійністю, загалом - священна.

З кінця XVIII століття, коли рештки автономних державних інституцій Гетьманщини було ліквідовано, а православну церкву в Україні перетворено на уніфікований складник Руської православної церкви, яка очолювана Синодом, перетворилася на одне з імперських відомств, для українських просвітників народна мова посіла місце головного, найважливішого складника “українськості”, й залишалася таким аж до початку XX століття, коли київський професор Іван Огієнко писав: “Мова - це наша національна ознака, в мові - наша культура, ступінь нашої свідомості.

Мова - це форма нашого життя, життя культурного й національного, це форма національного організування. Мова - душа кожної національності, її святощі, її найцінніший скарб... В мові - наша стара й нова культура [Не навпаки! - О. Гр.], ознака нашого національного визнання.

Мова - це не тільки простий символ розуміння, бо вона витворюється в певній культурі, в певній традиції. В такому разі мова - це найясніший вираз нашої психіки, це перша сторожа нашого психічного я...

...І поки живе мова, житиме й народ, яко національність. Не стане мови - не стане й національності: вона геть розпо-рошиться поміж дужчим народом..." [Огієнко, 1918, с.239-240].

Мабуть, відчуваючи, що сама по собі ця піднесено-емоційна патріотична риторика переконає не всіх етнічних українців ("малоросів!") у священності рідної мови й потребі її плекати й обороняти, Огієнко наводить також низку більш "наукових" аргументів: "А наша мова українська, чарівна наша мова, всім світом вже признана за одну з найзвучніших, наймелодійніших мов. Серед слов'янських мов наша мова найбагатша на лексику, найвиразніша на синтаксику. Синоніміка нашої мови найбагатша, і ми маємо де-коли на один вираз десятки слів; от, скажемо, на вираз говорити ми маємо: говорити, казати, балакати, мовити, гуторити, повідати, торочити, базікати, цвенькати, бубоніти, лепетати, жебоніти, верзти, плести, герготати, бормотати - і кожне слово має свій власний відтінок..." [Огієнко, 1918, с.22-23].

Бачимо тут, що технологія цієї лінгвістичної міфотворчості нескладна й неவிбаглива, переконлива хіба що для тих, кого, власне, вже й не треба переконувати любити рідну мову: окремі прихильні висловлювання якихось іноземних візитерів видаються за усталену загальну думку "всього світу", а безперечно багатий вибір українських синонімів трактується як "найбагатший".

Варто зауважити, однак, що розбудова літературної мови як важливої національної інституції та використання її як інструмента національної консолідації - то явище, типове не лише для бездержавних народів Східної Європи, але й для великих західних національних держав, як-от Франції. Юрій Лотман відзначав, що "Кардинал Рішельє, засновуючи Французьку Академію, розглядав границі поширення очищеної, унормованої французької мови як кордони абсолютизованої, ідеальної Франції, як межу своїх політичних прагнень" [Lotman, p. 136].

Після поразки УНР, що її міністром освіти деякий час був І.Огієнко, останній опинився на еміграції в Польщі, де значно розвинув галузь інтелектуальної діяльності, що її він сам назвав "наукою про рідномовні обов'язки", або ж "рідномовною політикою", - і то саме в напрямку, накресленому кардиналом Рішельє.

Основні положення своєї "науки" І.Огієнко виклав у невеликій, але вартій окремого розгляду брошурці "Наука про рідномовні обов'язки. Рідномовний Катехизис для вчителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства" (1936). На погляд Огієнка, саме віртуальні межі вживання літературної української мови є свого роду кордонами, або ж оборонним периметром ("однодушним міцним фронтом", за його словами) бездержавної нації, гнобленої й винародовлюваної "чужинцями". Більше того - кордони рідної мови стають для І.Огієнка мало не межею між Добром і Злом: "Мовне винародовлення завжди й конче приводить до морального каліцтва, а воно - найродючіший ґрунт для різних злочинів" [Огієнко, 1936, с. 8].

Ідеологічні витoki цієї "науки", її понятійний апарат значною мірою повторюють Огієнкову книжку 1918 р. - успадковані ще від романтичного народництва середини ХІХ ст. уявлення про "рідну мову" як "найважливішу основу, що на ній зростає духовно й культурно кожний народ", і без якої "нема всенародньої свідомості, без такої свідомості нема нації, а без свідомої нації нема державності, як найвищої громадської організації, в якій вона отримує найповнішу змогу свого всебічного розвитку" [Огієнко, 1936, с. 3. Курсив мій -О.Гр.].

Розглядаючи сьогодні Огієнків "Катехизис", слід брати до уваги той політичний і культурний контекст, у якому ця книжка писалася і, ширше, в якому формувалася ідеологія, що її "Катехизис" віддзеркалює.

Для української патріотичної інтелігенції 20-30-х роки стали часом спричиненої поразками 1918-1920 рр. переоцінки цінностей, розчарування у традиційному "народолюбстві", а з іншого боку - часом боротьби проти русифікації (в підрадянській Україні) та полонізації (в Західній Україні). У цей період національна інтелігенція, вочевидь, почувалася як залога обложеної зусібіч фортеці, де панівними є настрої самообмеження й самопожертви, підпорядкування всіх інтересів головному - справі захисту від переважаючих сил ворога, який ставить за мету "винародовлення" українців.

Ознакою загальної ідеологічної трансформації української думки від народництва до "державництва" (про яку далі буде докладна оповідь) стає послідовне вживання Огієнком у своєму

“Катехизиси” терміна “соборна літературна мова” (замість традиційного - “рідна мова”). Фактично цим знаменується відлучення традиційної, “неопляхетненої” етнічної культури (з її фольклором, місцевими говірками тощо) від національного *sacrum*, а натомість сакралізація (означена запозиченим із церковного “інституційованого дискурсу” терміном “соборна”) елітарної, “високої” загальнонаціональної культури (передусім літературної мови), витвореної зусиллями свідомої національної інтелігенції. Внаслідок цього, достоту як у релігійних дискурсивних практиках “неканонізовані”, апокрифічні тексти стають еретичними проявами, так і в Огієнковому “рідномовному фундаменталізмі” непотрібним, навіть шкідливим для національної справи стає все, творене “несоборною” мовою: “Книжки й періодичні видання треба писати тільки соборною літературною мовою, щоб вони ставали всенародним добром нації. (...) Усе, що написане місцевою мовою, без огляду на всенаціональні завдання, поглиблює розбиття єдності народу. Письменник, що знає тільки місцеву мову, а своєї соборної літературної мови не навчився, шкодить всенаціональним завданням, бо веде до розбиття єдності народу” [Огієнко, 1936, с.13, 16].

Не обійдено увагою й інших митців, та й призначення мистецтва взагалі: “Театр недержавного народу, що служить виключно інтернаціональному ”чистому мистецтву“, а національно-громадські п’єси оминає, й про мову та вимову не дбає, чужий і некорисний для свого народу” [с. 51]. Але й це не все - виявляється, для блага нації слід і українські п’єси відповідно препарувати: “Вибираючи для сцени старші п’єси, що писані зовсім нелітературною мовою, театр *мусить* у таких п’єсах перероблювати мову на взірцеву сучасну” [там само].

Ще красномовнішою ознакою згаданої ідеологічної зміни є дефініція державності “як найвищої громадської організації” й загальнона орієнтація на створення національної держави як найвищу мету національного руху, а головним інструментом у цій справі стає національна мова: “Найголовніший і найміцніший цемент, що об’єднує етнографічний народ і перетворює його в свідому націю - то *соборна літературна мова*. Ось через що народ, що не має соборної літературної мови, звичайно не є закінчена свідомо нація й *щастя бути державним* не знає; такий народ і політично не сильний, чому легко попадає в залежність сильнішого сусіда” [Огієнко, 1936, с. 4-5].

Із своєї переконаності у ключовій ролі “соборної літературної мови” для долі нації та її державності Огієнко виводить “Головне рідномовне гасло: “Для кожного народу - одна літературна мова й вимова, один правопис” [с. 10]. В контексті

“Рідномовного Катехизиса” це вже звучить цілком як “Немає Бога, крім Аллаха, а Магомет пророк його”.

Погляд на націю, особливо ж на національну інтелігенцію, як на гарнізон обложеної фортеці, що ним просякнутий Огієнків “Катехизис”, має наслідком детально розписані “бойові завдання” для всіх категорій інтелігенції - не лише для вчителів, письменників та митців, а навіть і для спортсменів: “В здоровому тілі - здоровий дух. Але нехай кожний спортсмен пильнує, щоб дух цей був національний, найкорисніший для служби своєму народові, а для цього добре знання своєї літературної мови - найперша умова” [там само, с.43].

Наука, виявляється, також повинна бути передусім національною: “Недержавний народ мусить *пильнувати*, щоб його вчені спеціалізувалися головню в науках національних, що підносять свідомість народу. (...) Кожен учений, пишучи в чужомовних виданнях, мусить конче дотримуватися правд своєї національної науки” [с. 52-53]. З цього цілком логічно випливають суворі вимоги не лише до мови науки, а й до “способу думання”, який теж має бути корисний нації, а тому - простий і дохідливий, адже: “Складний інтелігентський спосіб думати сильно шкодить розвитку нашої загальної культури, бо його розуміє тільки обмежений круг інтелігентних читачів” [там само, с. 54].

Не забуто й таку ділянку фронту, як родинне життя: Огієнко фактично виступає проти змішаних шлюбів (вони теж, на його думку, призводять до “винародовлення”), закликаючи “все громадянство” взяти цю справу під контроль [с. 61], а щодо “рідномовних обов’язків” українських матерів заявляє: “Мати, що не навчить своєї дитини рідної мови й не зацепить їй правдивої любови до неї, є зрадниця своєї нації. Цей найбільший гріх супроти свого народу непокоїтиме таку матір ціле життя, й вона не знає правдивого частя до могили,“ - але тут же дається цікаве уточнення, про яку матір і яку саме мову йдеться: “Дбайлива інтелігентна мати вияснить своїй дитині різницю між її мовою літературною й говірковою їхньої домашньої служби” [с.41].

У цьому місці особливо наочною є суміш популістських та елітистських уявлень про націю, притаманна Огієнкові “рідномовній науці” й фактично успадкована, з невеликими змінами, націонал-демократами 1980-1990-х років.

Цікавим і, можливо, унікально-українським явищем, похідним від сакралізації національної мови, є наділення міфологічними якостями - сакралізація чи, навпаки, демонізація, - окремих граматичних форм, навіть літер. Зразком цього може служити багатолітня ідеологічна боротьба навколо

українського правопису (спершу, у 1930-і роки - боротьба з "націоналістичним" правописом 1929 року, відомим як "скрипниківський" а згодом - започаткована в діаспорі канонізація саме цього правописа як єдиного істинно національного), або ж аналогічна, хоча більш локальна боротьба навколо літери "г", яка для одних була зловорожим символом "націоналістичних спроб відірвати українську мову від братньої російської", а для інших - символом європейського статусу нашої мови (а з нею - й нації), адже вживається ця літера здебільшого в "культурних" словах іншомовного (західноєвропейського) походження.

Окрім "г", сакральньо-міфологічного забарвлення часом надавано й іншим літерам - а саме тим, яких немає у "братній" російській мові ("ї" та "є") і які завдяки цьому можуть слугувати такими собі символами писемної "українськості". Принаймні, саме таку символіку знаходимо у хрестоматійному віршеві Івана Малковича "Напучування сільського вчителя", а також у назві львівського культурологічного часописа - "Г".

Обіч "загальнонаціональної", існує в Україні також низка, так би мовити, партикуляристських, зокрема - політичних міфологій, кожна із своїми мовно-магічними особливостями.

Наприклад, для політичного середовища, що його зазвичай називають націоналістичним (хоча така дефініція дуже спрощує реальний стан речей, адже у нас нині існують багато різних "націоналізмів" - див. про це статтю Вол. Кулика "Націоналізми в сучасній Україні" //Дух і літера, No 1-2, 1997) чи не найсакральнішим стало слово "держава" з низкою похідних від нього: **державність, державник, державницький, державотворення** (варіант: розбудова державності).

Оскільки "Держава" в цьому, магічно-сакральному, сенсі мається на увазі не будь-яка, а істинно-українська, то й термін "державник" відповідно означає не просто державного діяча і навіть не просто патріота України, а особу, яка завжди поводить, навіть говорить у відповідному "державницькому" стилі, а головне - ставить інтереси національної держави понад усе. Аналогічно, прикметника "державницький" може удостоюватися не тільки й не стільки щось пов'язане з реально існуючою українською державою, скільки річ, особа чи дія, що прямо сприяють творенню сакралізованої "істинної" національної державності.

Відповідно особа чи об'єкт, удостоені такого епітета, перебирають на себе бодай часточку сакральності, що нею націонал-патріоти наділяють згадану державу.

"Лівим" аналогом тієї позиції, що її посіла сакралізована держава у націоналістичній міфологічній парадигмі, є, безперечно, "Народ". Радянський устрій традиційно-ритуально нази-

вався “Владою Народу”; його правляча еліта була “слугами Народу”, що здійснювали владу відповідно до “Волі Народу” і, ясна річ, “для блага Народу”. Радянський Союз був “братньою сім’єю народів”, а його духовними підвалинами були марксизм-ленінізм та непорушна “Дружба Народів” (недарма вулиця чи площа з такою назвою була практично в кожному радянському місті). Не дивно, отже, що в міфологізованих оповідах сучасних “лівих” про розвал СРСР центральну роль посідає не крах ленінської теорії та практики побудови “нового суспільства”, а плачі за поруйнованою “братньою сім’єю радянських народів”. За цими новими міфічними нараціями, злочинні лідери пост-радянських держав, всупереч волі власних Народів, “рвуть братські зв’язі”, а також “режуть по живому” сакральне тіло цієї колись щасливої родини.

Нарешті, кілька спостережень щодо використання “мовної магії” для демаркації кордону між священним і мирським, між рідним та чужим у сучасних українських ідеологіях. Для економії місця й читацької терплячості, обмежимося тут кількома зразками таких мовно-міфологічних практик в уже згаданих “партикуляристських” міфологіях сучасних українських “правих” та “лівих”. Погляньмо, як у цих дискурсах інтер-прегуються слова й поняття “радянський” (“советський”), “російський” (і, власне, “Росія”), а також такі події, як Друга світова (Велика Вітчизняна) війна, революція та громадянська війна (Визвольні Змагання) 1917-1920 рр.

Для право-націоналістичного середовища, скажімо, цілком узвичаєним є вживання слів “Московщина” та “московський” замість “Росія” та “російський” (адже, на їхню думку, справжньою Руссю була і є саме Україна-Русь). Так само міфічних коннотацій набуло вживання слова “советський” (тобто української транслітерації російського терміна) замість нормативного “радянський”, що має символізувати чужий, нав’язаний іззовні характер радянського режиму. Іншим “ідеологічним КПП” між “нашим” і “ненашим” способом мислення став характер називання згаданих воєн - громадянської та другої світової. Перша для справжніх патріотів є не інакше, як “Визвольними Змаганнями” (термін, народжений у середовищі української політичної міграції 1920-х років), натомість для “лівих” усе, пов’язане з тодішньою УНР є не інакше, як “Петлюрівщиною” (що має означати, ніби УНР та Директорія були не справжніми державами, бо “Народ” їх не підтримував, а лише купками прихильників такого собі авантюриста Петлюри). І взагалі, громадянська війна на Україні була лише складовою частиною “боротьби народів колишньої царської Росії за Радянську владу”.

До речі, в аналогічний спосіб радянська пропаганда 1950-х років замінювала слово “німці” на незграбний термін “гітлерівці” в усіх міфічних нараціях про “Велику Вітчизняну війну”, міняючи навіть тексти популярних пісень воєнного часу - адже після проголошення 1949 року НДР (держави німецьких робітників і селян) “поганими” були не будь-які німці, а тільки, власне, “гітлерівці” та їхні ідейні спадкоємці - “реваншисти” та інші буржуїни у Західній Німеччині. Отже, звичайне до того використання слова “німець” як синонім “ворога” стало вже “politically incorrect”, хоча на “неофіційному рівні” ще довго залишалося.

У наші часи нова ідеологічна границя пройшла, як уже згадувалося, й через саму назву війни - для лівих вона була й залишилася “Великою Вітчизняною війною” (з додатком - “...Радянського народу” чи без нього), що розпочалася 22 червня 1941 року “віроломним нападом Гітлера на СРСР”. Натомість усі інші ідеологічні середовища, необов'язково націоналістичні, прихиляються до нейтрального терміна “Друга світова війна”, як точнішого фактично (адже війна, як відомо, почалася ще 1939 року, й роль СРСР у ній спочатку була досить малошляхетна), а головне, “більш європейського”.

Нарешті, третю із згаданих “магічних функцій” мови, а саме, її використання в ритуалах, пов'язаних із відповідними міфологіями, доцільно розглядати у єдності із цими ритуалами, тому детальний аналіз цієї функції читач знайде у дальших розділах, - зокрема, присвячених культові Шевченка та радянській “громадянській релігії”.

3. Зародження та формування національної міфології

3.1. Шляхи українців від етносу до нації: егалітаризм та елітизм

Не вірю в бога - в Україну!
Вона мій бог і проводир!

М.Вінграновський, "Ніч Івана Богуна"

В масовій свідомості поняття української нації та козацтва - майже синоніми. Коли кажуть "Козацькому роду нема переводу", мають на увазі рід український, - власне, те краще, що в ньому є (чи мало б бути).

Ще в XVII ст. сусіди називали Україну "козацькою нацією", хоча слід зауважити, що тоді в поняття нації вкладався інший зміст, аніж тепер: "політичною нацією" була суспільна еліта - наприклад, шляхта. У випадку Гетьманщини, "держави Війська Запорозького", політичною нацією було козацтво (див. про це, напр., [Яковенко, 1997]).

Але щойно виникає держава, як її суверен та "провідна верства" починають спроби творення національної міфології, основна мета якої - сакралізувати свою владу та впровадити у масову свідомість підданців свій, кажучи словами Х.Ортеги-і-Гассета, "проект спільної долі". Видається, що формування поняття державності в українській національній та суспільно-політичній думці відбувалося протягом довшого часу в межах певної дихотомії: з одного боку, були ще середньовічні уявлення про Русь як свого роду продовження, розширення великокнязівської родини, дому Рюриковичів (ці уявлення нещодавно докладно проаналізував Олексій Толочко в статті "Образ держави й культ володаря в давній Русі" [Толочко, 1994]), пізніше реанімовані Феофаном Прокоповичем, який дбав про "філософське" обґрунтування самодержавства Петра I; та, з іншого боку, пост-платонічної ідеї держави як "тіла", що в ньому всі підданці чи громадяни є "членами" зі своїми "природними" правами та обов'язками - іншими словами, ідеї Res Publica, Commonwealth, Жечі Посполитої, врешті, держави як "Війська Запорозького". Обидві концепції держави - далеко не оригінальні українські винаходи. Нортроп Фрай зауважував: "Метафора, буцімто всі ми є членами одного тіла, формувала більшість політичних теорій, від Платона до наших днів" [Frye, p. 142-143]. Втім, ця "метафора", як виглядає, однаково пасує до обох згаданих нами концепцій державності - адже за віртуальне "державне тіло", членами якого вважаємося всі ми, може слугувати як усе суспільство, так і сакралізоване тіло

самодержця. Як зауважував Юрій Лотман, "Границя особистості - це також і семіотична границя. Наприклад, дружина, діти, раби чи вассали можуть у деяких системах включатися в склад особи господаря, патріарха, чоловіка, патрона, сюзерена; натомість в інших системах вони трактуються як окремі особистості. Заворушення й повстання виникають, коли два різних механізми декодування [суспільних відносин] вступають у конфлікт: наприклад, коли соціо-семіотична структура трактує індивідуума як частину більшого цілого, натомість сам він відчуває себе самостійною одиницею, семіотичним суб'єктом, а не об'єктом" [Lotman, p.138].

Саме таке змішання семіотичних систем трапилося в Україні після Переяслава - козацтво, мало того - окремі його ватажки, - вважали себе політичними суб'єктами, натомість московити вважали їх (та й самих себе, до речі) лише холопами царя Московського, об'єктами його влади. Звідси - "заворушення й повстання". Цілком можливо, що відначальна несумісність цих двох уявлень стала однією з головних причин формування міфологеми "малоросійства", про яку ще буде мова далі. Втім, козацтво почало творити міфи про себе ще задовго до Хмельниччини.

Історичне козацтво мало з козацтвом міфічним (точніше, з кількома різними козацькими міфами) небагато спільного. Почнімо хоча б з того, що історичне козацтво не було єдиним. Д.Яворницький упродовж своєї історії Запорозжя чітко проводить границю між козаками запорозькими та "українськими" - тобто, власне, тими, хто створив Гетьманщину.

Панько Куліш досить яскраво, хоча й суб'єктивно окреслив історичні й світоглядні відмінності між "двома половинами Козацтва", коли так писав про себе та Шевченка: "Шевченко репрезентував собою правобережну козаччину, що після Андрусівського договору зосталася без старшини й опинилася під лядською кормигою, що втікала на Січ, а з Січі верталась у панські добра гайдамаками... й до посліду дня жадала одного - розтоптати панство панськими ж закаблуками. Куліш походить з того козацтва, що радувало з царськими боярами, спорудило цареві Петру "Малоросійську колегію" [замість давньої Гетьманщини - О.Гр.] й помагало цариці Катерині писати "Наказ" [цит. за: Грабович, с.189].

Отже, ці дві реальні історичні спільноти мали різний склад, різні умови буття, інтереси, історичні долі й ролі, світоглядні й ідеології, тому й міфи про себе творили різні. Якщо спробувати окреслити ідеологічні відмінності між січовим та городовим козацтвом у двох словах, то ці слова, вочевидь, будуть: егалі-

таризм та становий (лицарський) аристократизм. Ці ідеологічні відмінності віддзеркалювали й міфології.

Для запорожців, спільноти значно одноріднішої, злютованої, з багатьма рисами архаїчних чоловічих спільнот, загалом - спільноти, що її комунікативні структури перебували на усній, до-літературній стадії, міфологічний матеріал - це пісні, думи, легенди, загалом - фольклор. Козак постає в ньому аскетом-лицарем, оборонцем віри, безстрашним воївником проти стереотипних ворогів віри православної - татаро-турків та ляхо-жидів. У другому розділі цієї книги вже досить говорилося про вплив козацтва на систему цінностей, на *sacrum* тодішнього суспільства, тому нагадаймо про це лиш кротно.

Православна віра є для козака найбільшою святістю, її захист - священним обов'язком, її втрата - найбільшим лихом. На другому місці в сакральній ієрархії стоїть запорозьке товариство, "славне лицарство". Зрадити товариша чи товариство, не виручити їх із біди - так само страшний гріх, як і зрадити віру. І лише після цього йдуть, значно потьмянілі, такі традиційні українські святощі, як батько й матір, рідна земля, натомість родинне життя (зокрема - жінка) та хліборобська праця просто-таки зневажаються. Селянин спогорда прозивається гречкосієм, а жінку міфологізований отаман Сагайдачний парадигматично й позачасово міняє на тютюн та люльку. Егалітаризм запорозької спільноти особливо яскраво проявлявся у їхньому ставленні до влади та її носіїв - раніше вже згадувалися і сприйняття лише виборного владці, як легітимного, і ритуал обкидання багном новообраного гетьмана.

Запорозьке козацтво, в силу специфічного способу життя, основою якого були бойові походи, суворий военний побут та воїнська солідарність, витворило "козацький звичай" - своєрідний лицарський кодекс честі, січове bushido, що було потім перейняте (коли не як спосіб життя, то принаймні як ідеал, єдино вартий "справжнього козака" - сиріч справжнього українського мужчини) - спершу городовим козацтвом, а поволі й усім українським суспільством.

Принципово іншу, аристократично-державницьку міфологію творено в Гетьманщині - силами європейськи освічених нащадків старшинської верхівки, що про них князь Румянцев писав імператриці: "Ця жменька людей не скаже ніколи інакше, як тільки, що вони у світі найперші, що нема нікого від них сильнішого, сміливішого, мудрішого, і що ніде не знайти нічого кращого й вільнішого [аніж Україна], а все, що вони мають, є найкраще" (цит. за: [Hrushevsky, 1941, p. 420]).

Головними нараціями "старшинських" міфів стають літописи Самовидця, Грабянки, Величка, деякі тексти красного

письменства, як-от віршований "Разговор Малороссии с Великороссиею" С.Дівовича, а також - такі квазі-сакральні документи, як монарші й гетьманські привілеї та політико-юридичні тексти на кшталт Орликового "Выводу прав України", а трохи пізніше - псевдонаукова "История Русов".

У своєму "Разговоре Малороссии с Великороссиею" Дівович, відповідно до тодішніх конвенцій барокового одописання, персоніфікує Малоросію (Україну) та Великоросію в символічних жіночих постатях, а темою їхньої "розмови" є Хмельниччина та Переяславська угода, Московю трактована як "приєднання Малої Русі до Великої". Натомість Дівовичева Малоросія заперечує:

- Не тебе, но государю твоему поддалась...

...Не думай, чтоб ты сама была мой властитель,

Но Государь твой и мой общий повелитель.

У праці "Переяслав: історія і міф" Іван Лисяк-Рудницький так формулює основні положення того, що він зве "переяславським міфом": "З погляду Петербурга, переяславський міф легітимізував анексію України Російською Імперією. Це - очевидна й найголовніша причина, чому "Статті гетьмана Богдана Хмельницького" були пізніше введені до "Повного зібрання законів Російської Імперії"... Однак переяславський міф задовольняв і старшину, яка шукала політичної концепції, що могла б поєднати лояльність до Російської імперії із захистом автономії своєї батьківщини та власних суспільних привілеїв" [Лисяк-Рудницький, т.1, с. 75].

А щодо "Історії Русів" М.Грушевський відзначає: "Вона розповсюджувалася в копіях і велико вплинула на розвій українського письменства, надовго заповнивши його своїми фантастичними, але з великим патріотичним запалом продуманими постатями й подіями" [Грушевський, 1992а, с.45]. Варто додати, що не лише численні поезії Шевченка та "Чорна рада" Куліша, а й пушкінська "Полтава", й гоголівський "Тарас Бульба" значною мірою нав'яні "Історією Русів".

Козацька старшина Гетьманщини в прагненні nobilitувати себе посилається і на давньоруську історію, й навіть на "сарматську легенду" польської шляхти, - аби довести древнє походження "козацького лицарського стану", обґрунтувати легітимність гетьманської держави та свої претензії на аристократичність. З усього, що дало Запорожжя в плані духовності та самосвідомості, береться лише згадане "січове bushido" - річ безперечна, майже матеріальна, отже - речовий доказ у позові про власне шляхетство.

У центрі цієї міфології стояв уже згадуваний "Переяславський міф" із головним героєм - гетьманом Богданом Хмель-

ницьким що його справжній культ, на думку деяких дослідників, почався аж ніяк не в часи так званої "Хмельниччини", а значно пізніше, по Полтавській катастрофі й погромі української автономії. Ця старшинська міфологія залишилася в зародковому стані, не сформувавшись як національно-державницька, адже й Гетьманщина так і не стала повноцінною державою. Хто б осмілився після полтавської катастрофи говорити про богоданість гетьманської влади?

А наприкінці XVIII ст., після знищення решток автономії Гетьманщини, лівобережна старшина свою міфотворчу енергію спрямувала на одержання прав російського дворянства; її парадигматичним героєм ставав уже не Хмельницький і не Козак Голота, а Мартин Боруля.

Ще одним улюбленим парадигматичним сюжетом, чи міфологемою, для титулованих нащадків гетьманської старшини став запозичений із популярної народної пісні образ України як чайки-небоги, що "вивела чаєняток при битій дорозі" - мовляв, спроби України забезпечити незалежне життя приречені на невдачу, бо доля розташувала її на небезпечному степовому перехресті й оточила зусібіч потужними ворогами-сусідами.

У книзі "Між Гоголем і Шевченком" Юрій Луцький цитує спогади сучасників про багатого полтавського поміщика і впливового петербурзького чиновника Дмитра Трощинського, благодійника Гоголевих батьків і нащадка гадяцького полковника Степана Трощинського. Цариця Катерина II зробила Трощинського своїм державним секретарем і обдарувала величезними маєтностями в Україні.

"Трощинський, - пише Луцький, - був глибоко прив'язаний до своєї рідної землі. Дочка Капніста згадує: "Він часом просив гостей заспівати знану малоросійську пісню про чайку, яка алегорично представляє Україну птицею, що звила гніздо на перехресті доріг. Слухаючи цю пісню, шановний [в рос. оригіналі мемуарів - "почтенный" - О.Гр.] старий Трощинський прикривав очі долонею й плакав..." [Luckyj, 1972, p. 94].

Справді, доволі зручна позиція - плакати над безталанною Україною, слухаючи малоросійських пісень у своєму неозорому, малоросійському-таки маєткові, одержаному за заслуги перед Імперією...

3.2. “Націоналізація” церкви: украдені перемоги

...А до того -
Я не знаю Бога...

Тарас Шевченко

Що в Україні ані за “князівських”, ані за “козацьких” часів не сформувався місцевий аналог концепції богообраного народу (як це сталося, наприклад, в Росії з її “Третім Римом” - Москвою), не виглядає дивним. Київська Русь у плані ідеологічному була очевидно здомінована Візантією, натомість від XVI ст. православна країна контролювалася католицькою Польщею, регулярно пљундрувалася татарськими набігами, а з кінця XVI ст. додався ще й релігійний розкол - на православних та уніатів. А все ж зародок такого міфа з'явився на початку XVII століття. У богословському трактаті “Палінодія” Захарія Копистенський доводив, що саме Київ є духовним центром православної Русі (як відомо, тоді в цьому понятті об'єднували Україну, Білорусь та Московщину), а може, й усього православ'я, оскільки Константинополь цілковито опанували “бусурмани”, а тодішню Московщину небезпідставно вважали напівдикією. І хоча для Копистенського, підданого католицького польського короля, надто складно було пропагувати ідею вищості православ'я над католицизмом, він принаймні обстоював цілковиту рівність обох релігій.

Справді, оскільки саме в Києві на народ руський зійшло свого часу господне благословення у формі Володимирового хрещення, то цілком природно вважати цей священний град духовним центром Русі. Недаремно ж саме в Києві мало місце чимало чудес, саме тут протікало подвижницьке життя численних лаврських святих. Тож у XVII столітті до Києва став застосовуватися термін “Богоспасенний Град”, який до того жвивався лише щодо Константинополя. Однак вплив цієї нової ідеологічної концепції навряд чи виходив тоді поза церковну еліту. Більше того - розкол, спричинений Брестською унією, започаткував гостру конкуренцію між православною та уніатською верхівками - яка з них у процесі формування української нації посяде місце на чолі національної церкви? Як ми тепер знаємо, повністю це не вдалося жодній.

Причини цього - не лише в суперництві двох розколотих частин колись єдиної православної церкви в Україні. Хоча козацтво відіграло надзвичайно важливу роль у відновленні зруйнованої унією православної ієрархії на початку XVII ст. (нові єпископи тоді звичайно висвячувалися під охороною козацьких загонів), Війську Запорозькому так і не вдалося

“націоналізувати” православну церкву навіть на території Гетьманату. Як твердив історик-емігрант Д.Мірський, українська церковна верхівка “в загальному підсумку не змогла знайти спільну мову з козаками. Лише найвидатнішим гетьманам, як-от Сагайдачному чи Хмельницькому, вдавалося на деякий час налагоджувати співпрацю з церквою” [Mirsky, p. 184]. Можливо, в цьому - одна з причин досить швидкого ослаблення національної самосвідомості еліт в Україні в XVIII столітті, коли православний клір, за словами Ю.Луцького, “схилився, за нечисленними винятками, до визнання Москви за новий центр православ'я” [Luckyj, 1982, p. 13].

Отак заклалися основи для “націоналізації” української церкви Російською імперією. На кінець XIX століття в цій церкві вже майже не залишилося якихось “не-общерусских” особливостей. Іван Нечуй-Левицький, сам син священника, у повісті “Хмари” (1874) так описує колишню Києво-Могилянську академію: “В давній славній академії панував чужий великоруський дух, чужа наука, чужий язик, навіть чужі люди... Все давнє українське лежало десь глибоко під землею, рядом з могилою Сагайдачного, а над землею роєм вилися попід деревом чужі люди з чужої далекої сторони, з чужою мовою, з чужим духом, нагнані Бог зна звідкіль, щоб загнати в землю нашу старовину і новину, і поховати її навіки. (...) З тієї академії повиходили протоереї і архіереї, що плодили на Україні московський язик і московський дух, заводили московську централізацію в давній демократичній українській церкві. Давня академія Могили служила вже не Україні, не українському народові, а великоруському урядові і його государственным планам” [Нечуй-Левицький, с.104, 109].

Суперечливе ставлення української інтелігенції XIX століття до релігії та церкви можна прослідкувати на багатьох прикладах, - от хоча б на взаєминах Т.Шевченка з церквою: будучи особою глибоко релігійною, Шевченко, одначе, здебільшого проявляв байдужість, а то й ворожість до офіційної церкви - як слушно зауважив Іван Дзюба, в поезії Шевченка слово “православ'я” зустрічається досить часто, але фактично жодного разу - із позитивною коннотацією (див. про це - в розділі “Православ'я” книжки І.Дзюби “У кожного своя доля”).

Поза Галичиною, де греко-католицька (уніатська) церква з кінця XVIII століття стала перетворюватися на один із головних національних інститутів, спроб “українізувати” церкву не робилося аж до 1918 року, коли група національно-свідомих, а до того ще й глибоко віруючих інтелігентів (як священників, так і мирян) розпочала створення Української автокефальної православної церкви (УАПЦ). Ця “друга спроба автокефалії”,

на думку Сергія Плохія, “розглядала православну церкву як передусім українську національну церкву, й обстоювала українізацію всіх сфер церковного життя” [Ploky, 1996, p. 37].

Автокефальний рух дістав деяку підтримку від Директорії УНР (напр., І.Огієнко, тоді міністр релігійних справ уряду Директорії, а згодом єпископ УАПЦ, “намагався відродити національний характер української церкви на Поділлі, майже не зачепленому русифікацією” [там само]. Втім, більшість національно-свідомої інтелігенції залишалася байдужою до конфесійних питань, і на проблеми УАПЦ звертала небагато уваги. Після поразки Директорії УАПЦ проіснувала в радянській Україні до початку тридцятих років, а потім була знищена - майже всіх священників репресовано, храми закрито, багато з них - зруйновано.

Відродження уніатської (греко-католицької) та автокефальної церков почалося в роки горбачовської “перебудови” й співпало із загальними процесами українського національного відродження. Не дивно, отже, що з’явилися нові спроби “націоналізації” церкви, супроводжувані на ідеологічному рівні формуванням міфа про православ’я як “споконвічну національну церкву українського народу”. Колишній дисидент, літературний критик, а нині ще й автокефальний діяч Євген Сверстюк так визначає роль церкви в українській історії: “Упродовж століть православна церква була колискою нашої духовності, нашою школою краси й людяності, нашим національним прапором у боротьбі за право бути самими собою. Церква виявляла мудру толерантність до глибоко закорінених народних звичаїв та обрядів. Вона привнесла божисті мелодії молитов до наших народних пісень, вона внесла витончену духовну красу до нашого народного малярства, вона прославила нашу землю урочистою красою своїх церков та соборів” [Сучасність, 1988, No 7-8, с. 237-243].

Такого роду автокефальний ентузіазм зустрів позитивний відгук в адміністрації Президента Л.Кравчука, яка відверто підтримувала спроби утворити “національну” церкву шляхом мало не буквальної націоналізації територіально-українського екзархату Російської православної церкви. Однак, за словами С.Плохія, “Офіційний Київ діяв у питанні автокефалії старим, відомим із радянських часів способом адміністративного вирішення питань державно-церковних відносин. Згідно з цими традиційними засадами, єпископи Українського екзархату мусили б безумовно підпорядкуватися політиці уряду, що її здійснював митрополит Філарет. Однак цього разу старі ідеї та старі методи не спрацювали” [Ploky, 1996, p. 34].

Відроджена УАПЦ, а згодом - об'єднана УПЦ Київського Патріархату одержали значну підтримку з боку влади. За твердженнями того-таки С.Плохія, "В урядових колах знову зажив популярності лозунг, висунутий колись гетьманським міністром Олександром Лотоцьким: "В незалежній державі мусить бути незалежна церква". Отже, "Московській" церкві було оголошено війну" [там само]. Ця "війна", одначе, закінчилася з обранням Леоніда Кучми новим Президентом, тож і донині жодна релігійна конфесія в Україні не відіграє ролі загальнонаціональної церкви, та й навряд чи у ближчому майбутньому відіграватиме.

3.3. Український Volksgeist і народження національної ідеї

Vox populi, vox dei

Латинська приказка

Дуже важливим, якщо не ключовим складовим елементом практично будь-якої національної "громадянської релігії" є канонізована, сакралізована національна культура. Однак перш ніж сакралізуватися, ця культура повинна принаймні заіснувати. А в Україні кінця XVIII століття такої культури як цілісної системи фактично не існувало, як не було й поняття - "українська культура". Існував, звичайно, багатючий фольклор, - традиційна народна культура (чи, точніше, кілька традиційних культурних систем різних етнографічних регіонів того, що ми нині зevamo Україною - Наддніпрянщини, Волині, Галичини, Полісся, Поділля, Слобожанщини). Існували також "високі" культури сильно колонізованої галицької й волинської шляхти та сильно русифікованого лівобережного дворянства походженням із козацької старшини.

Існувала тоді, як ми знаємо, "уявлена спільнота" так званого "народу Руського", об'єданого спільністю православної релігії (з її напіввимірним письменством "книжною українською") та напівзабутим спільним історичним минулим Київської Русі. Однак на кінець XVIII століття ця "уявлена спільнота" у свідомості суспільства була в основному витіснена новою, цілком реальною спільнотою підданих російського самодержця, з її досить-таки штучною, вестернізовано-вторинною імперською високою культурою ("великі російські" - архітектор Растреллі, математик Ейлер, живописець Брюллов, поети Капніст і Кантемір тощо).

Отже, перш ніж канонізувати й сакралізувати українську національну культуру, їй, як і самій нації, ще треба було утворитися. Першою стадією цього проекту (який на той час,

мабуть, навіть самими творцями не усвідомлювався, як проект стало творення літератури розмовною українською мовою. Г.Грабович вважає, що навіть на цій ранній стадії щось на зразок “рудиментарної програми” крилося за літературними екзерсисами жменьки малоросійських джентльменів - Г.Квітки, І.Котляревського, П.Гулака-Артемовського, Є.Гребінки та інших, які почали писати, буцімто лише задля власної втіхи, вірші та оповідання мовою, яку тоді вся “культурна публіка” вважала “мужицькою”.

На думку Г.Грабовича, “Ця дуже попередня “програма” мала, очевидно, дві риси. Перша - більш-менш свідоме утвердження окремої української спільності, котра стоїть понад класовими поділами на пана і хлопа. (...) Годі й казати, що в реальній дійсності це була не більше, ніж літературна утопія. Фактично в цьому - вся суть. Іншою рисою, породженою відчуттям окремої культурної спільності, є потреба об'єднувальної ланки, консенсусу, спільного знаменника, роль яких покликаний був відігравати народ, селянський етос. Хоча в певному сенсі це - найнижчий спільний знаменник, важливо, що наголос тут не на “найнижчому”, а на спільному, бо в цій імпліцитній дефініції народу дворянам Гулаку-Артемовському чи Квітці він, народ, культурно ближчий, аніж соціально рівні, але культурно відмінні “москалі” [Грабович, 1997, с. 494 - текст виправлений мною з огляду на помилки в укр. перекладі].

Пояснюючи, чому, на його думку, Г.Квітка дав своїй збірці епіграм назву “Шпигачки, або по-московському епіграммы”, Грабович стверджує, що це було ще одним виявом згаданої “рудиментарної програми”: “Якщо ми, для прикладу, поставимо “органічність” замість [пропонованої Д.Чижевським] “повноти” як головний критерій та вимогу до твору, то можна твердити, що українське письменство, про яке йдеться, органічно базувалося на власних, традиційних ресурсах (на моделях XVII та XVIII століть, на не-елітарних, фольклорних моделях), натомість тодішня російська література використовувала майже виключно запозичені, іноземні моделі. У всіх цих одах, епіграмах, операх, епосах і сатирах російського класицизму бачимо запозичену термінологію і дух; тому з погляду прийнятого нами критерія вони утворюють неорганічну, штучну систему. ...Це, звичайно, цілком природно для імперської культури, але за такою самою логікою модель, втілена в українській культурі, є цілком нормальною й природною для її історичного розвитку” [Грабович, 1997, с. 479].

Варто зауважити, однак, що російська імперська “неорганічність” може цілком спокійно співіснувати з локальною українською “органічністю”, доки не сформується власне-ро-

сійська, цілісна й органічна культура. Як відомо, багато хто з діячів російської культури XIX століття зовсім не сприймав її тодішню вторинність і неорганічність як "природну" - по суті, головним досягненням "пушкінського" покоління стало те, що вони зробили російську "високу" культуру водночас європейською і органічною.

Та чи залишалося місце в цій новій, органічно-російській культурі для культури органічно-української? Дехто ще вірив, що так. Наприклад, історик і літератор Микола Костомаров висунув теорію української літератури "для хатнього вжитку", - тобто "відверто призначеної для "простого народу", задуманої як таке собі доповнення до імперської "високої" російської літератури, - доповнення не регіонального, а, так би мовити, класового характеру" [Grabowicz, 1993, p.287].

У статті "Задачи украинофильства" Костомаров відводить для молоді української літератури ще вужче поле діяльності: "Чи не краще дати спокій Байронам, Міцкевичам тощо, й не намагатися штучно кувати слова та вирази, незрозумілі народові... Що ж до класу інтелігенції в Малоросії, то їй такі переклади [йдеться про українські переклади Байрона та інших європейських класиків - О.Гр.] потрібні ще менше, адже вона може ознайомитися з ними чи то в оригіналі, чи то в перекладах загальноросійською мовою ("на общерусском языке"), яку вони знають так само добре, як і рідний український діалект" [Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова, с. 296-298].

Отже, літературний рух, започаткований Котляревським, Квіткою, Гулаком-Артемовським та іншими, іще не кидав жодного виклику імперському дискурсові, не намірявся змінити "топологічного простору" малоросійської культури; її література й далі залишалася периферійною, "доповненням", вживаючи термін Г.Грабовича, до того культурного простору, головною віссю якого був Санкт-Петербург. Утім, не змінивши системи понять, вони створили *предмет*, культурний факт, на який можна було спертися, від якого можна відштовхнутися, починаючи шлях у новому напрямку.

Не поети чи прозаїки, а фольклористи та історики вперше сформулювали ідею української культури як окремішньої цілості, як самоцінної й самостійної системи. На початку XIX століття великої популярності у Центральній та Східній Європі набули ідеї німецького етнографа й філософа Й.Гердера, згодом прозваного "батьком націоналізму". Серед головних причин того, чому саме Гердера так полюбили тодішні східноєвропейські, особливо слов'янські інтелігенти, було його бачення майбутнього Європи. За словами Ю.Луцького, Гердер "вважав

слов'ян посідачами таких якостей, які в майбутньому дозволять їм відігравати провідну роль в історії. Ці якості буцімто впливали із національного характеру різних слов'янських народів, кожен з яких володів унікальною мовою та народною культурою... Гердерову ідею унікальної індивідуальності будь-якої нації (Volksgeist, буквально - духу народу - О.Гр.) дуже вподобали ті з-поміж слов'ян, до кого історія не була ласкавою" [Luckyj, 1982, p.27]. Особливо приємно, мабуть, було українцям читати в Гердера, що "Україна стане новою Елладою, - її прекрасні небеса, життєрадісний дух та мистецький талант її народу, її родючі землі одного чудового дня пробудяться..." [там само, p.27].

Оскільки "дух народу", Volksgeist, за Гердером, слід шукати передусім у фольклорі, швидко набули популярності дилетантські етнографічні дослідження. Одним із перших фольклористів в Україні став князь Микола Цертелєв (Церетелі), русифікований грузинський аристократ. Він вірив, що зібрані ним українські народні пісні "покажуть усім геній і дух народу, звичаї давніх часів і, нарешті, ту чисто моральну якість, якою малоросіяни завжди славилися і яку вони зберігають навіть тепер як спадщину від предків, рятуючи її від захланних сусідніх народів" [Цертелєв, 1819, с.1]. Услід за Цертелєвим пішло чимало збирачів українського фольклору - М.Максимович, І.Срезневський, О.Бодянский та ін. Професор Київського університету М.Максимович не лише збирав і публікував народні пісні, але й витворив власну теорію щодо ролі й значення українського фольклору зокрема і селянської традиційної культури взагалі. Ключові ідеї Максимовичевої філософії *народності* знаходимо у передмові до його широко-відомого зібрання "Малороссийские песни, изданные М.Максимовичем" (Москва, 1827). Тут він визначає, що є головним джерелом "народності" - на його думку, "Це - народні пісні, в яких звучить душа народу, затронута почуттям, у яких відбивається народна фантазія". Максимович вірив, що серед слов'янських народів українські пісні "посідають одне з перших місць". На його думку, "три окремішні стихії переплелися в козацькій Україні: бурхливі козацькі походи, пасторальне існування в мирний час, врешті, їхнє життя в землеробських поселеннях. Звідси походять українські пісні, що розповідають про війни, про загибель козака, про тугу за батьківщиною. Особливий тип історичної пісні являють думи, співані сліпими кобзарями, цими рапсодами України" [Luckyj, 1982, p.31]. На думку Ю.Луцького, саме поява Максимовичевого зібрання пісень спричинила серед малоросійських інтелігентів цілу моду на збирання фольклору: "Пристрасть піснєзбирання набрала

таких розмірів, що, як і можна було чекати, деякі науковці не втрималися від спокуси - власноручно витворювали "старожитності", пускаючи їх у світ як справжні зразки фольклору. Саме так сталося із збіркою "Запорожская старина", впорядкованою І.Срезневським. Його підроблені "думи" та історичні пісні, прийняті публікою, як справжні, мали помітний вплив на ціле покоління" [там само, р.33]. Інший видатний фольклорист, Осип Бодянский був, за словами Ю.Луцького, "найяскравішим представником так званого "українського руху" серед істориків. (...) Приятель Гоголя та Шевченка, він і їх заразив своєю "козакоманією" [там само, р.34-35]. Порівняльний аналіз українських та російських ("великоруських") народних пісень привів Бодянского до висновку, що "з-поміж усіх слов'янських народів, південноруський та північноруський найменш подібні між собою, незважаючи на спільне ім'я, яке, до речі, є чужим для обох, коли зважимо на його походження. (...) Відмінності в характерах руських народів та в їхній [народній] поезії випливає з їхнього походження, із земель, які вони населяють, з відмінностей у їхньому культурному й історичному житті" [Бодянский, с.122].

Неважко помітити в цих академічних розвідках та "об'єктивних" висновках зерно майбутньої національної ідеології. "Адже що може бути насуцнішим для потреб новонародженої нації, - пише Ю.Луцький, - аніж з'ясування свого історичного походження та своєї культурної окремішності?" [Lusky, 1982, p. 36]. Однак видається, що тоді, на початку ХІХ століття, мало хто передбачав політичні наслідки цих невинних наукових екзерсисів. Навіть Костомаров, неформальний лідер тодішнього "українофільства", вірив, що: "Доля об'єднала український та великоруський народи нерозривними зв'язками. Лише бездумне ковзання по поверхні історичних подій може привести кого-небудь до висновку, що між цими двома народами існує лише державний зв'язок. (...) Російську націю слід розуміти в сенсі двох народностей; між цими народностями лежить глибока, нерозривна, духовна спорідненість, яка ніколи не дозволить їм піддавати сумніву їхню політичну та суспільну єдність. Ані великороси без українців, ані другі без перших не зможуть здійснити свого розвитку" [Костомаров Н. Две русские народности].

Такий стан умів тодішніх українських інтелігентів Ю.Луцький підсумовує фразою: "Все ще можливо було любити "царя й отечество" і водночас кохатися в українській історії та народних українських піснях" [Lusky, 1982, p.36].

Та хоч би як витлумачували свої знахідки малоросійські фольклористи та історики, вони фактично змінювали, свідомо

чи ні, топологічний простір “малоруської” культури, ставлячи в її центр український селянський етос із його традиційною культурою, створюючи на основі фольклору “центральный текст-породжуючий і смисло-породжуючий механізм”, згідно із Лотмановим визначенням ролі “міфологічного ядра” будь-якої культури.

Таким чином козаччина, Гетьманщина, зрештою, вся українська історія ставали лише зовнішніми проявами (хоча, й надзвичайно важливими, ясна річ) безсмертного національного духу, найповніше втіленого і явленого в фольклорі. Головний об'єкт майбутньої національної гордості й поклоніння був, отже, відкритий, описаний і показаний “малоросійському” суспільству; було пояснено його глибоке значення та надзвичайна важливість для долі народу. Липалося єдине - але, можливо, найважливіше й найважче - освятити, сакралізувати українську народну культуру.

Є певний парадокс у тому, що провідну роль у цьому, так би мовити, ритуалі канонізації народної культури відіграв теоретик “літератури для хатнього вжитку”, захисник “нерозривної духовної спорідненості” Росії та України - Микола Костомаров. Будучи одним із лідерів Кирило-мефодіївського братства, автором (на думку більшості дослідників) головного ідеологічного документа братства - “Книг Битія українського народу”, Костомаров, за словами Г.Грабовича, “Разом із Кулішем був другом і колегою Шевченка в період 1846-1847 р., коли вони утрюх утворили в розпливчастій структурі Кирило-мефодіївського братства ядро українського відродження, що було настільки ж далекоюсяжне у своїх культурних і політичних наслідках, наскільки й короткочасне. Він був по суті головним теоретиком і промовцем Братства” [Грабович, 19976, с. 72-73].

“Книги битія українського народу” стали яскравим зразком народницького міфотворення - в них знаходимо всі його головні структурні елементи - культ “християнської свободи”, ворожість до традиційної держави, суспільний і навіть інтелектуальний анти-аристократизм (“таким викладом зіпсували царі, пани та вчені свободу християнську”); ідею про давній “золотий вік” слов'янських народів-братів, які “не ймили ані царей, ані панів, і всі були рівні, ...і кланялись слов'яни одному богові Вседержителю, ще його й не знаючи. (...) Слов'яни приймали віру Христову так, як ні один народ не приймавав,” - а далі йде, в кількох словах, егалітарний козацький міф, геть далекий, як бачимо, від історичної правди: “Не любила Україна ні царя, ні пана, а скомпоновала собі козацтво, то істее брацтво, куди кожний пристаючи, був братом других - чи був він преж того паном, чи невольником, аби християнин, і

були козаки між собою рівні..." [Костомаров, 1964, с.108]. Далі, так само лапідарно, йдуть зародки майбутньої "шкідливої ідеї про безбуржуазність української нації", а також грядущого потоку текстів в обороні української мови як одного з головних національних святощів: "Хоч був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі, і хоч з української крові були ті виродки, одначе не псували вони своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець ...повинен не любити ні царя, ні пана..." [там само, с. 108-112].

Є в "Книгах битія" й концепція національної історії в дусі землеробських міфів про смерть та воскресіння: "І пропала Україна. Але так здається" - і т.д. Насамкінець, як у кожній порядній міфології, йде есхатологічний міф, що набирає тут типових на той час для Східної Європи рис національного месіанства: "І встане Україна з своєї могили, і знову озветься до своїх братів Слов'ян, ...і не позостанеться ні царя, ні царевича, ...ні пана, ні боярина, ні кріпака, ні холопа... Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місце на карті, де..." - і т.д.

Грабович вважає - вочевидь, слухно, - що "Книги битія" - це "натхненне перелицювання біблійно ритмізованих Міцкевичевих "Księg Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego" (1832), яке відбиває костомаровське над-історичне, по суті мілленарне бачення України як ключа до відродження всієї слов'янської спільноти, цілком у євангельському дусі: "камінь, відкинутий будівничими, стане наріжним" (Лука, 20, 17). Поєднуючи поезику романтизму та релігійно-офарблене слов'янофільство із відлунням автономістських сантиментів епохи Гетьманщини, вони ["Книги битія" - О.Гр.] стали першою українською політичною чи прото-політичною програмою після появи "Історії Русів" [Grabowicz, 1993, p.286].

3.4. Поет як міф

Отче наш, Тарасе всемогутий!

Дмитро Павличко

У розділі "Герої" вже говорилося про ключове значення постаті Шевченка як "комунікаційного феномена" для української "громадянської релігії" та для канону національної культури. Тут же ми зупинимося на докладнішому розгляді того, як саме впливали і широковідомі Шевченкові тексти та світоглядні уявлення, і його міфологізований образ на українську національну ідеологію - від "українофільства" середини ХІХ століття аж по наші часи.

Хоча "Книги битія" були заарештовані разом з їхніми творцями - кирило-мефодіївцями, і з'явилися друком лише через кілька десятиліть, тож прямо формувати (міфологізувати) національну свідомість українців не могли - та ідеї "Книг" усе ж впливали на українське суспільство непрямо, оскільки пронизували ранню поезію найвідомішого з "братчиків" - Тараса Шевченка.

Всі перелічені вище міфотворчі ідеї "Книг битія" знаходимо у Шевченковій поезії - і суворі інвективи проти царів та панів, і зневагу до "німецької мудрості", й сакралізацію козаччини (як уже цілком міфологізованої, неісторичної, назавжди загиблої - попри те, що за життя Шевченка кубанське козацтво, очолюване приятелем поета Яковом Кухаренком, ще відчувало себе українською спільнотою й непогано давало собі раду на нових землях), та й Шевченкова анархічна есхатологія часто майже текстуально повторює "Книги битія". Втім, знаходимо у Шевченка, особливо раннього, й мотиви "старшинської" міфології "Історії Русів" - суперечності тут нема, бо, як зауважував Г.Грабович, Шевченкова "ідеальна Україна не підпадає під залізні закони лінійної історичної необхідності" [Грабович, 1991, с. 23].

Не доводиться нарікати на брак літератури про життя й творчість Шевченка - самих лише наукових чи белетризованих книжок, цілком присвячених біографії поета, можна нарахувати понад два десятки.

Найвідоміші й найповажніші з-поміж них - мабуть, книжки Павла Зайцева "Життя Тараса Шевченка" та Марієтти Шагінян "Тарас Шевченко". Існує, як відомо, ще й двотомовий "Шевченківський словник". Однак нас цікавить не стільки біографія конкретної історичної особи, хоч би якої видатної, і навіть не суто літературознавчі дослідження його творчості, скільки існування Тараса Шевченка як культурного явища, як "комунікаційного феномена" (див. розділ 2.2). У цьому напрямку українська наука поки що зробила надто мало кроків (якщо, ясна річ, не зважати на численні псевдорозвідки "радянських шевченкознавців" про "світову велич Шевченка" й подібні речі) - фактично єдиним серйозним і масштабним дослідженням є цикл праць Г.Грабовича про рецепцію Шевченка українськими інтелектуальними елітами під робочою назвою "Проникливість і сліпота" - цикл, настільки мені відомо, ще не завершений. А тим часом самому явищу вже понад сто років - його зауважив іще М.Драгоманов у контроверсійній праці "Шевченко, українофіли й соціалізм": "...усі, хто бравсь писати про нього, перш за все думали про себе, і кожний повертав Шевченка, як йому на той час було треба, та глядячи на те, перед ким

говорилось про українського Кобзаря“ [Драгоманов, 1991, с.355]

Міфологічну, зокрема й міфотворчу роль Шевченка для національної культури уперше, мабуть, сформулював Панько Куліш в одному з “Листів з хутора“, озаглавленому “Чого стоїть Шевченко як поет народний”: “Шевченко - наш первий поет і наш первий історик. Шевченко перше всіх запитав наші німі могили, що вони таке, і одному тільки йому дали вони ясну, як Боже слово, відповідь. Шевченко перше всіх додумався, чим наша старосвітчина славна і за що проклянуть її грядущі роди.

Так як йому самому пісня народна дала тон для високої речі, так і він дав нам усім найвірніший тон, як нам своє слово строїти. Високо над нами підняв Шевченко поетичне світло своє, і стало видно по всій Україні, куди з нас кожен мусить простувати. При сьому світлі всякому стало розумно, який справді славетний та величний у своїй простоті той наш селянський мир. (...) При сьому світлі всяке побачило, що наші народні звичаї - та ж сама історія народного нашого духу, що й народна дума, тільки не всякому, а вищому, поетичному погляду одкривається їх краса і повага. Всяке розумне зрозуміло, що нам у своїй словесності ні за ким слідом іти, як тільки за своїм генієм народним, котрий мовчить у наших панських та чернецьких літописях, нишком живе в звичаях і голосно говорить тільки в народній думі та пісні“ [Куліш, 1989, т.2, с.258-259].

Цей Кулішів пасаж, головні ідеї якого не піддавалися сумніву протягом принаймні кількох десятиліть, постулює, що саме Шевченко є засновником сучасної української літератури та літературної мови, ба навіть власне української історії із своїм власним об'єктом та методологією (“своєю мудрістю”); нарешті, що Шевченко є основоположником народницької концепції української нації.

Те, що всі ці твердження частково або й повністю розминаються з фактами української культурної історії, лише зайвий раз підтверджує Шевченкову роль як саме *міфічного* засновника національної культури, ба й модерної нації як такої. Той факт, що не тільки чи й не стільки Шевченко “породив сучасне українство”, скільки воно вибрало чи створило собі (трансформувавши реальну особу в міфічного героя) саме такого засновника, констатує й Г.Грабович у книзі “Шевченко як міфотворець”: “Сьогодні загальновідомо, що не тільки українська література, але й українське культурне й політичне життя, та й сам національний дух ХІХ ст. вирішальним чином сформовані Шевченком. Однак цілком очевидно, що його далекосяжний

вплив характеризує не тільки силу його поезії, а й потреби, а разом і політичне безсилля народу, речником якого він став.

Коротко кажучи, історичний феномен Шевченка, крім усього іншого, ґрунтується на культурній готовності відповідної аудиторії та здатності письменника резонувати в лад з її колективним досвідом, емоціями та сподіваннями“ [Грабович, 1991, с.8].

Вочевидь, суть цих сподівань та потенційну силу такого “резонансу” тоді відчували не лише Шевченкові друзі та прихильники, бо граф Орлов, за свідченнями П.Зайцева, писав у звіті цареві про справу Кирило-Мефодіївського братства: “З улюбленими його (Шевченка) віршами на Україні могли посягтися і згодом закоренитися думки про вигадане блаженство Гетьманщини, про те, що буде щастям повернути ті часи, і про можливість існування України як окремої держави” [Зайцев, с.177].

Шевченко, ставши основним “цивілізаційним героєм” національної міфології ХІХ ст., настільки зрісся з міфологізованою ж Україною, що в свідомості багатьох цілком освічених людей став своєрідним прапредком українців. Недарма ж “народник” Б.Грінченко писав: “В українській літературі з’явиться ще багато діячів, рівних Шевченкові талантом, але не буде вже ні одного, рівного йому своїм значенням у справі нашого національного відродження: будуть великі письменники, але не буде вже пророків“ [Грінченко - Драгоманов, с.72].

Втім, у наш час серйозна розмова про міфотворчу роль Шевченкової поезії й особистості неможлива без визначення своєї позиції в системі понятійних координат, заданій уже згаданою працею Григорія Грабовича “The Poet as Mythmaker” (в українській версії - “Шевченко як міфотворець”). Ця досить давня (1982) й не надто велика книжка нещодавно вдруге вийшла в українському перекладі, викликавши нову хвилю емоційних відгуків у пресі, - як, наприклад, майже анекдотичний за змістом, хоча, на жаль, і досить типовий для “патріотичної” літкритики допис Василя Зайця “Герострати з крашанками” (Культура і життя, 13 травня 1998 р.). Такий рівень рецепції особливо вражає на тлі майже повної мовчанки “серйозних” науковців, які мали б або погодитися з тими чи іншими положеннями Грабовичевої праці, або відкрито, але спокійно й обґрунтовано спростувати їх. Поки що це спробувала зробити хіба що Оксана Забужко у книзі “Шевченків міф України” (1998) - використовуючи переважно ті самі структурні методи, що й Г.Грабович, вона доводить, що в поезії Шевченка таки є глибинні міфічні структури, але зовсім інакше побудовані, аніж це твердив автор “Поета як міфотворця”.

Натомість тут буде зроблено спробу іншого характеру - погоджуючись із більшістю конкретних висновків Грабовича щодо міфологічних концепцій у Шевченковій поезії, я дозволю собі піддати сумніву деякі методологічні засади Грабовичевого аналізу. Мета цієї спроби - не запізнїла критика давньої книжки Грабовича, а намагання використати його численні знахідки у дещо іншому методологічному контексті, зробити їх сумісними, так би мовити, з ідеологією та метою цього дослідження.

Передусім пригадаймо головні висновки Грабовича щодо "природи Шевченкової міфопоетики". З-поміж них нас найбільше цікавлять перші чотири:

"1. В суті Шевченкової поезії лежить міфологічне мислення й особливе міфологічне сприйняття України. Кожен з її головних стилів чи жанрів наснажується міфологічними структурами. Інакше кажучи, міф складає базовий код Шевченкової поезії (...)

2. (...)Тараса Шевченка можна назвати істинним міфотворцем з огляду на факт, що в його поетичному баченні українська тема в широкому смислі являє собою надзвичайно цілісну, майже герметичну символічну систему, що відбиває глибинні особистісні й "універсальні" істини.

(...) Однак унікальність Шевченка - в тому, що він сам є носієм міфа; він не просто створює міфологічну побудову, але й стає її учасником.

(...) 3. У світі, зображуваному Шевченком, зокрема, в його Україні діє не історичний, а міфологічний час, - по суті, це три стадії фундаментального перетворення за термінологією Ван Геннепа: перед-порогова, порогова й після-порогова. Проходження Україною цих стадій становить перехідний обряд [rite of transition]. Перша й третя стадії, які відображають відповідно "далеке минуле" й "майбутнє", являють світ гармонії, "золотого віку", який ніби був колись на Україні і до якого вона вернеться. Середня стадія - поріг, який відповідає "недавньому минулому" й "сучасному", ...це світ глибокої дисгармонії, що загруз у несправедливості й ненормальності. (...)

4. Ідеальність Шевченкової України простежується в кількох контекстах. У "минулому", на часовій і просторовій відстані, це - ідилічний край миру й гармонії, рай, рівноцінний дитячій невинності...

На "сучасній" стадії Україна прямує до морального ідеалу, адже вона показується як еманція ідеальної спільноти маргінальних і гнблених і, таким чином, очищена стражданням. Однак точніше розуміння ідеалу постає з Шевченкового мілленарного розв'язання проблем, себто з його картини майбутньо-

го. Ця картина включає очищення суспільства від нелюдських, порочних сил - структури та ієрархії..." [Грабович, 1991, с.155-158 - цитати виправлено за англ. оригіналом].

З головними положеннями висновків Г.Грабовича можна погодитися, однак кілька моментів викликають заперечення. Передусім - це саме поняття "міфологічної свідомості", а також "базового глибинного коду", на якому будімо ґрунтується така свідомість, звана ще "міфологічним мисленням" (mythical thought). Це поняття Грабович запозичує, вочевидь, із структурної антропології К.Леві-Строса та філософії Е.Кассіра. Однак для них обох, як ми пам'ятаємо, "міфологічне мислення" було колективним, суспільним феноменом, а не характеристикою індивідуального розуму. Тому варто б з'ясувати, що саме має на увазі наш автор, пишучи про індивідуальне, ба навіть "унікальне" міфологічне мислення Шевченка. Але натомість Г.Грабович показує, і то досить переконливо, що коли Шевченко й посідав "міфологічне мислення", то воно далеко не цілком володіло поетовою свідомістю (як це відбувається у випадку Леві-Стросового "savage mind"), в якій нібито співіснували два різних способи мислення: один, "міфологічний" - для українмовних віршів; другий, раціональний - для російськомовної прози (Грабович, напр., стверджує: "Слід відрізнити міфологічну думку Шевченка... від цілком відмінної раціональної, інтелектуально відстороненої манери його російських повістей і "Журнала" [Грабович, 1991, с.56]). Однак чи не було б слухним сподіватися чіткого розрізнення між "думкою" або ж "мисленням" (як у Кассіеровому "емоціональному", так і в Леві-Стросівському "універсальному" сенсі) з одного боку, і особливостями літературного жанру - з іншого?

Постульована Г.Грабовичем "різка відмінність" між емоційним, "міфологічним" стилем Шевченкової поезії та іронічною раціональністю його прози зовсім не виглядає беззаперечною - адже іронії, сарказму та відсторонених зауваг у Шевченкових віршах таки чимало; з іншого ж боку, російськомовна проза Шевченка містить немало емоційних фрагментів.

Власне, кілька таких фрагментів процитовано самим Г.Грабовичем у книзі "Поет як міфотворець" - парадоксальним чином, на доказ вищезгаданої "різкої відмінності".

Ось, наприклад, уступ із "Прогулки с удовольствием и без морали", в якому Шевченко міркує про відмінність у пейзажах Наддніпрянщини та Поділля, роблячи з того висновки щодо глибинного, історичного значення цієї відмінності: "Что же говорят пытливому потомку эти частые темные могилы на берегах Днепра и грандиозные руины дворцов и замков на

берегах Дністра? Вони говорять о рабства и свободе. Бедная, малосильная Волынь и Подолия, она охраняла своих распитателей в неприступных замках и роскошных палатах. А моя прекрасная, могучая, вольнолюбивая Украина туго начинала своим вольным и вражьем трупом неисчислимые огромные курганы. Она своей славы на поталу не давала, ворога-деспота под ноги топтала и свободная, нерастленная умирала. Вот что значат могилы и руины“ [Грабович, 1991, с. 28-29]. Прочитавши ці слова, Грабович зізнається, що його “вражає відмінність тону цього судження і відповідних формулювань поезії, відмінність між контрольованою й абсолютизованою емоцією“ [там само]. Що це має означати - що більше емоцій, то більше міфологізованості? Але ж це прямо суперечить власному Грабовичевому визначенню міфа, не згадуючи про те, що процитований текст є відверто міфологічним - поза експліцитним порівнянням двох типів пейзажу, він пропонує глибокодумну, мало не онтологічну інтерпретацію цього порівняння, розкриває його будібно істинний, сакральний смисл, пов'язаний із долею України - тобто, вживаючи термін Ролана Барта, міфічну концепцію.

Окрім цієї міфічної концепції, бачимо у фрагменті й типове для сучасних (не первісно-примітивних) міфологій довільне поводження з відомими історичними фактами: адже Шевченко, гадаю, прекрасно знав, що його “могучая, вольнолюбивая Украина” також не вільна від численних поруйнованих і непо-руйнованих замків та палаців; знав він і те, що “малосильная Волынь и Подолия” не стояли осторонь кривавої боротьби козацьких часів - більшість великих битв часів Хмельниччини відбулися саме на Поділлі та Волині.

Ще один красномовний фрагмент Шевченкової прози, процитований Грабовичем на доказ своїх висновків, походить із повісті “Близнецы”. У цьому епізоді старий поміщик походженням із козацької старшини пояснює у церкві своїй дружині, які історичні постаті намальовані під покровом Божої матері. “Иногда он рассказывал с такими подробностями про Даниловья [Меншикова] и разрушенный им Батуриин, что Прасковья Тарасовна наивно спрашивала мужа: “За что же она его покрывает?” [Грабович, 1991, с. 31].

Міфологічне наповнення цього фрагмента менш очевидне - точніше, воно очевидне лише “посвяченим”, “утаємниченим” - а, власне, на таких і розраховується міфічна нарація. Шевченкові повісті, як відомо, писалися по-російськи в розрахунок на публікацію в московському чи петербурзькому журналі. Так чинячи, Шевченко свідомо вводив себе і свій текст у дискурс російської імперської літератури середини ХІХ століття, а точ-

ніше - в "інституційований дискурс" ліберально-прогресивної (народницької) белетристики, тому повинен був "творити й відтворювати змісти" (за сучасною дефініцією дискурсивної практики) у відповідності з відомими правилами цього дискурса, який для нього, вочевидь, був *дискурсом профанним*. Цей шлях був одним із дуже небагатьох доступних йому в тодішніх умовах способом спілкування із тією аудиторією, що її поет, вочевидь, вважав *своєю*, - тобто, по-перше, особливо важливою для нього, по-друге, здатною зрозуміти справжній, глибинний зміст авторових зовні беземоційних, ніби-відсторонених послань.

Двоїстість зовнішньої форми та особливого, глибшого змісту, притаманна усім міфічним текстам, у цьому випадку створюється вимушеною потребою комунікувати *сакральні* поняття крізь *профанне* мовлення. Яке буквальне повідомлення несе нам процитований уривок про Меншикова? По-перше, що Меншиков був "важливою історичною постаттю", по-друге, що вчинене ним у Батурині не має особливого значення, бо православна Богородиця й далі "покриває" його.

А яке ж Шевченкове інше, глибше, *справді значуще* послання?

По-перше, вчинене Меншиковим у Батурині - річ особливої ваги, адже це - єдина подія з його "історичного" життя, про яку згадує автор.

По-друге, що "Данилович" - не більше ніж масовий убивця (нам про це не говорять одверто, але вживаючи "power of understatement", потужний риторичний прийом недомовки, адресованої тим, хто добре *знає, що ж насправді вчинив* Меншиков у Батурині, Шевченко дає зрозуміти цій "утаємниченій" аудиторії, про що йому йдеться і для кого в першу чергу призначений твір). По-третє, через "наївне запитання" Парасков'ї Тарасівни (яке є прикладом описаного ще Шкловським прийому "остраннення"), автор, по суті, робить припущення, що *справжня*, не офіційна русько-православна Матір Божа не повинна покривати такого недолюдка, як Меншиков.

Аналогічну ідею, хіба що у відвертішій формі, висловлює Шевченко у "Великому Льосі", де три душі померлих українських дівчат не допущено до раю, бо вони зробили щось добре Хмельницькому (коли той їхав до Переяслава "цареві присягати"), цареві Петру I та цариці Катерині II.

Бачимо тут, отже, не лише досить своєрідне, як на християнина, трактування поняття гріха, але й те, як у своїх російськомовних повістях Шевченко намагається підірвати "зсередини" імперський російський дискурс: він фактично будує новий міфологічний простір, визначений не профанною

географією кількох “малоросійських губернь” і не імперським міфологічним простором, центром якого був Санкт-Петербург із його Мідним Вершником, але одвертим протиставленням цим, чужим йому, системам координат ново-сакралізованого простору “могучей, вольнолюбивой Украйны“, терени якої обмежуються не просторовими межами, а відданістю ідеалам волі й честі.

У центр цього священного простору поет ставить старовинну гетьманську столицю, в якій Меншиков із “видатної історичної постаті”, протегованої офіційним православ'ям, перетворюється на зайду і кривавого вбивцю. Так чинячи, Шевченко вступає в ідейний конфлікт не лише з офіційною історією, але й з офіційною церквою, не піддаючи сумніву власне християнську віру.

Іншими словами, головні понятійні, дискурсивні відмінності у творчості Шевченка - це не жанрово-стильові відмінності україномовних віршів і російськомовної прози, не відмінності між високо-емоційним “міфічним мисленням” його поезії та іронічно-раціональним, дистанційованим світобаченням його прози. Це, власне, відмінності, визначені границею між сакралізованим і профанним мовленням, а в ширшому культурному плані - це відмінності між цілком сформованим, міцно вбудованим у масову свідомість імперським дискурсом, який для поета залишається профанним і здебільшого чужим, та українським національним дискурсом, що перебував тоді саме в процесі становлення і, так би мовити, “освячення”.

Ще одна суперечність щодо інтерпретацій Шевченкових міфологем виникає із самого поняття міфічного (міфологічного) мислення. В передмові до своєї книжки Г.Грабович визначає її основну мету як з'ясування “цілісного (total), тобто системного значення цієї [тобто Шевченкової - О.Гр.] поезії. Це значення, як я спробую показати в своїй праці, з'ясовується лише в процесі осмислення іманентних і текстуально заданих структур поетового мислення” [Грабович, 1991, с.5]. Варто зауважити, що для К.Леві-Строса, від якого Грабович узяв головні моменти своєї концепції “міфічного мислення”, основа останнього, а саме, глибинні “міцні структури” міфу відповідали “операційним механізмам людського розуму” у вселюдському масштабі, а не особливостям мислення індивідуального генія. Натомість Грабович стверджує, що “Шевченко залишається цілком унікальним, справді єдиним у своєму роді” головню через те, що “він висловив себе мовою, яку дотепер повністю не навчилися розшифровувати його критики, [бо.] як показує моя книжка, ця мова чи цей код становить міф” [там само, с. 4].

Цей висновок суперечить не лише сучасним теоріям міфа (згадаймо слова Р.Барта: "Міф нічого не приховує"), а й фундаментальним положенням Леві-Стросової структурної антропології. Як зауважував Іван Стренскі, "Сам Леві-Строс цілком недвозначно твердив, ...що структурний метод не можна демонструвати у застосуванні до одного чи навіть до кількох прикладів. Операція повинна бути глобальною, або ж її не повинно бути взагалі: дослідникові не можна встановлювати довільних меж аналізу там, де це йому зручно" [Strenski, p. 129].

Неупредженому дослідникові неможливо не погодитися з Грабовичем у тому, що міфічні концепції, рясно присутні у творах Шевченка, справді утворюють певну систему, можливо, навіть систему унікальну. Але звідси випливають два питання. Перше: чи можливо, а головне, чи правильно намагатися ре-або де-конструювати "базові глибинні структури" певної міфології, свідомо обмежуючись текстами одного-єдиного "міфотворця", хоч би яким геніальним він був? Обмеження дослідження національної міфології (яка завжди становить центральне ядро національного дискурсу) до аналізу самих лише текстів (хай навіть усього "канону" національної літератури) таїть у собі небезпеку, про яку нагадує Дж.Хартлі: "Хоча дискурси віддзеркалюються в текстах і хоча тексти є засобом, за допомогою якого дискурсивні знання й поняття циркулюють, здобувають визнання або спростовуються, дискурси самі по собі не є текстуальними. Тому текстуальний аналіз дозволяє лише слідкувати за ходами в цій грі, показуючи, як певні тексти використовують елементи різних дискурсів і артикулюють їх" [Key Concepts in Communication & Cultural Studies, p. 94].

Друге питання: чи індивідуальна "унікальна глибинна структура або код" цілком визначає внесок Шевченка у творення української національної міфології/ідеології? Власне, відповідь на це запитання і є головним предметом нашого інтересу.

Можливо, саме згадане самообмеження вивченням Шевченкових текстів (річ досить природна для шевченкознавчої розвідки) привело врешті-решт Грабовича до зізнання: "У випадку Шевченка маємо міфологічне мислення й міфологічні структури, але аж ніяк не міф у значенні впорядкованості подій чи реконструкції єдиної оповіді, як це зроблено, скажімо, в "Калевалі". Шевченкові поетичні тексти - це міф "у фрагментах", тож і завдання критики - зібрати їх в одне ціле" [Грабович, 1991, с. 54].

Нам, однак, здається, що завдання дослідника не тотожне завданню авторів таких фальсифікатів, як “Калевала”, “Калевіпоег”, “Краледворський рукопис” чи завданню Овідія, за “Метаморфозами” якого знає античну міфологію сучасний масовий читач. Окрім того, потреба у “реконструкції єдиної оповіді” зникає, якщо ми поруч із Шевченковими текстами розглядаємо інші продукти міфотворчості тієї доби - “Історію Русів”, “Книги битія українського народу” тощо. Як уже зауважувалося раніше, більшість із відзначених Грабовичем міфологем Шевченкової поезії також присутні в “Книгах битія”, часто - у відвертішій формі: “порогова” концепція історичного часу (з мілленарним баченням майбутнього), опозиція між сучасною маргінальністю та прийдешньою месіанською роллю України (теза про камінь, відкинутий будівничими), опозиція між щасливою, богобоязливою *communitas* давніх часів та порочною “структурою” сучасності, прославляння козаччини та її священних цінностей (бойова слава, товариство, оборона “справжньої”, не зіпсутою офіціозом православної віри) тощо.

Грабович визнає: “Не можна заперечувати інтелектуального впливу на Шевченка цього маніфесту”, але тут же стверджує, що очевидній вторинності Шевченкових міфологем не варто надавати особливої уваги, бо Шевченкове мілленарне бачення “формувалося під впливом загального міфологічного коду, визначеного архетипами, універсальними символами й абсолютизованими емоціями, а не проектами реформ, конституційного порядку чи конфедерації” [там само, с.150]. Ці аргументи не виглядають переконливо - адже немає “текстуально заданих” підстав вважати, що Костомаровське мілленарне бачення, втілене у “Книгах Битія”, на відміну від Шевченкового, формувалося абсолютно поза впливом емоцій, архетипів тощо, і не має під собою жодних “глибинних структур”.

Якщо звернутися до Леві-Стросівських засад структурного аналізу, то слід від самого початку визнати, що і Шевченкова міфопоетична творчість, і “Книги Битія” - це лише різні прояви тих самих “глибинних міфічних структур”, що їх можна вповні проаналізувати, лише взявши до уваги усі відомі міфологічні нарації у даному культурному полі.

Виглядає на те, що автор (автори) “Книг битія” не став провідним українським національним міфотворцем не тому, що його витвору бракувало “базової глибинної структури” (власне, багато ідеологем та структурних елементів “Книг битія”, як ми знаємо, просто запозичено із Міцкевичевих “Księg Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego”), а тому, що йому бракувало Шевченкового поетичного таланту, Шевченкової харизми й широкої популярності від самого початку поетичної кар’єри -

популярності, яка, звичайно, є похідною від перших двох якостей, але не може бути зредукована до них, позаяк вона тут, як і завжди, була не індивідуальнісним, а комунікаційним феноменом.

Отже, унікальність Шевченкової міфотворчості - зовсім не в унікальності її "глибинного кода" (адже щоб справді стати міфом, "семіологічна система другого порядку" повинна бути сприйнята і прийнята "зоною інтерсуб'єктивності" певної культурної спільноти й через це втратити свою унікальність, омасовитися, ба навіть анонімізуватися, що фактично й трапилося з деякими найпопулярнішими текстами Шевченка, які перетворилися на народні пісні), - але в унікальному за цілісністю й природністю поєднанні поетичної форми з міфологічною концепцією, посилених авторовою харизматичною особистістю та тодішньою суспільною потребою саме в такому "народному співцеві" й "національному пророкові".

Ще один аспект Шевченкової міфотворчості, де висновки Грабовича хоча й не викликають принципових заперечень, але потребують уточнення - це концепція міфологічного часу й простору у Шевченка. Ще на початку своєї книжки Грабович стверджує, що "міфічне мислення" взагалі і Шевченкове зокрема є "трансцендентним щодо часу й простору", а пізніше стає зовсім радикальним: "Одним словом, періодизація, діахронний підхід й ідея послідовного розвитку не вирішують проблеми. У суттєвих структурах Шевченків світ залишається стабільним. Постійні структури його міфологічної уяви надаються лише для синхронного аналізу" [Грабович, 1991, с.142]. Хоча не зовсім ясно, про яку саме періодизацію тут ідеться (чи періодизацію, застосовану дослідником до розвитку поетової творчості й мислення, чи про періодизацію української історії у самого поета), в обох можливих випадках пропозиція обмежуватися лише "синхронним аналізом" очевидно суперечить Грабовичевій власній концепції "лімінального" міфічного часу в Шевченка (так, ніби "передпороговий", "пороговий" та "післяпороговий" часи вже самі по собі не складали *періодизації*), а також його власному висновку, що по-справжньому мілленарне бачення "витворюється тільки в поезії останніх двох років життя Шевченка" [там само, с. 151].

Ці контрверсії довкола переваг синхронного аналізу перед діахронним мали б третьюрядний характер, якби намагання абстрагуватися від часового виміру в Шевченковій поезії не привело Грабовича до ще однієї хиби - маю на увазі штучно створений парадокс, за яким "Для Шевченка козаки є одночасно ідеальною спільністю [communitas] і суспільною структурою. Парадоксальним чином у них втілені і "рідні" прикмети

волі, рівності, емоційної безпосередності, й “чужинецькі” риси влади, ієрархії, сили” [Грабович, 1991, с. 118-119]. Неважко впізнати у практично всіх наведених Грабовичем рисах козацтва, відтвореного Шевченком, традиційну систему цінностей і авто-стереотип козацтва, що про них ішлося в попередніх розділах. Однак із запропонованої Грабовичем інтерпретації Шевченкового “міфічного мислення” випливає, що в такому показі козащини є парадокс, причина якого - в тому, що “світобачення поета в суті своїй не історичне, а синхронічне, не аналітичне, а міфологічне. Тому минуле так само моделюється за цією опозицією. Отже, козацтво, українська політична організація [sic!], розщеплене, як і сучасна Україна, між ідеальною спільнотою і суспільною структурою” [там само]. Аби це довести, Грабович вказує, що, з одного боку, - “У своїй “чистій”, тобто “святій” і найменш амбівалентній формі козацтво становить безіменну, недиференційовану масу” (на доказ цитуються “Гамалія”, “Гайдамаки”, особливо ж - вірш “У неділеньку у святую”); але з іншого боку - “Козацтво як структурована система, особливо в тих постатях, що репрезентують владу й силу, постає в цілком іншому вигляді. За винятком Полуботка й Дорошенка, які для Шевченка стають жертвами могутніх зовнішніх сил і мучениками, ...козацькі гетьмани послідовно зображуються в темних барвах” [там само, с. 119, 121].

Аби яось узгодити ці твердження з численними позитивними зображеннями козацьких ватажків у Шевченковій поезії, Грабович вказує то на “мучеництво” Полуботка й Дорошенка, то на “стримане й дещо амбівалентне” ставлення Шевченка до Мазепи, а про решту “винятків” каже, що всі вони - “майже без винятку, або легендарні герої, як Іван Підкова чи цілком вигаданий Гамалія, або різні керівники козацьких повстань...” [там само, с. 120]. На це можна зауважити, що всі гетьмани, окрім хіба що Розумовського, можуть бути віднесені до категорії “різних керівників козацьких повстань”. Недарма Петро I аргументував скасування виборного гетьманства тим, що всі попередні гетьмани “оказались изменниками”.

Із головним висновком Грабовича щодо образу козацтва у Шевченка - а саме, що воно носить не історичний, а міфологічний характер, - важко не погодитися. Справді, у поета не знайдемо чітко проведеної, історичної межі між, наприклад, Запорожжям та Гетьманатом, між козакуванням як способом життя та козацьким військом як інституцією. Однак саме діахронічний аналіз дозволяє помітити виразні відмінності у поетовому трактуванні цього міфічного козацтва та його ватажків, - відмінності, продиктовані не опозицією “communitas”-структура, а власне “перед-пороговим” та “пороговим” існу-

ванням козацтва. “Порогом” у цьому випадку виступає Переяслав 1654 року - і тут бачимо ще одну запозичену, але переосмислену, переінтерпретовану поетом міфічну концепцію.

Слід зазначити, що “перед-порогове”, благослованне існування козацтва у Шевченка зовсім не має характеру мирної, райської ідилії. Козацький рай і козацьке щастя, як ми пам’ятаємо, немислиме без постійної боротьби й небезпеки, без війни і крові, отже, й без тих чи інших форм влади й панування. Розглядаючи концепцію влади в Шевченкових поетичних текстах, варто почати саме від поняття “панування” - воно, як неважко побачити, має у поета неоднозначний зміст. В “Івані Підкові” читаємо:

Було колись на Україні,
ревіли гармати.

Було колись - запорожці
вміли панувати.

Г.Грабович в англійському оригіналі своєї книги перекладає рядок про панування як “Zaporozhians knew how to rule”, тобто “вміли правити”, що зводить читача на цілком хибний шлях, адже запорожці ніколи ніким не “правили”. В цьому фрагменті Шевченко має на увазі те, що запорожці вміли бути справжніми лицарями - вміли і воювати, й жити, як “панове-лицарі”. Натомість у деяких інших поезіях зустрічаємо й більш конвенційне (принаймні для сучасного читача) вживання слова “панування” - як синонім гноблення. Власне, така амбівалентність може трактуватися як доказ адекватності Грабовичевої “дворівневої моделі” міфологічної системи у Шевченка, в якій семантична суперечність між пануванням як лицарським способом життя козаків та пануванням як гнобленням, домінуванням чужинецької “структури”, може бути знята на вищому рівні, в міленарній утопії, де “наська”, сакралізована суспільна структура забезпечить справедливе, “наське-таки” лицарське панування, яке вже не буде гнобленням.

Говорячи про ідеальну козацьку спільноту, яка заселяє описану ним войовничу утопію до-переяславської України, Шевченко здебільшого вживає терміни “братство” й “товариство”, але важко назвати її безіменною гомогенною “*communitas*” без жодних ознак “структури”. Навпаки - міфічне “перед-порогове” козацтво - це “наська”, сакралізована структура, протиставлена “чужинецьким”, профанним структурам “порогової” доби. У Шевченка є численні фрагменти й цілі поезії (в “Тарасовій ночі”, “Гайдамаках”, “Гамалії”, “Івані Підкові” та ін.), цілком присвячені прославленню цієї сакралізованої структури. З деякою навіть леві-стросівською “надмірністю” й “повторюваністю” виринає провідний образ цієї

міфічної концепції - суворий і справедливий лицар-ватажок, що веде своїх воїнів і в битву, і в танок.

Наприклад, в "Івані Підкові" читаємо:

...А попереду отаман -

Веде, куди знає.

В "Гамалії" однойменний легендарний козацький ватажок порівняний з орлом, що водить за собою орлят, охороняючи їх.

Для поета Гамалія -

Отаман завзятий.

Зібрав хлопців та поїхав

По морю гуляти,

Славу добувати,

Із турецької неволі

Братів визволяти.

Два зображення козацького війська та його ватажків у поемі "Гайдамаки" також ілюструють ту саму міфологічну концепцію влади. Перше - з розділа "Свято в Чигирині":

...Військо, як море червоне,

Перед бунчуками, бувало, горить,

А ясновельможний на воронім коні

Блисне булавою - море закипить...

Друге - в пісні сліпого Волоха про Максима Залізняка:

Гуля Максим, гуля батько,

А за ним хлоп'ята.

Запорожці ті хлоп'ята,

Сини його, діти -

Поміркує, загадає,

Чи бити, чи пити,

Чи танцювать... то й ушкварять...

Обидва зображення однаково далекі і від картин "повстання проти гноблення", і від "безіменної, недиференційованої маси", й від образу чужинецької, порочної "структури". Бачимо тут радше парадигму "справедливої влади", сакралізованої структури, протиставленої профанній, а значить, порочній і чужій імперській структурі.

Однак іще яскравішим зразком втілення цієї парадигми є вірш "У неділеньку у святую", про який у Грабовича сказано: "Вірш ...яскраво показує козацькі збори, які одноголосно обирають гетьманом Івана Лободу, а той, у свою чергу, переконує їх обрати на це місце молодшого й сильнішого Наливайка, що вони й роблять - знову одноголосно. Таких зборів ніколи не було, та художня література творить ідеальну реальність, суть якої - зображення громади в час ритуального й священого свята братства, єдності й оновлення" [Грабович, 1991, с.40]. Однак цей "ритуал" можна з не меншою підставою трактувати як

акцію утвердження суспільно-військової *структури* козацтва. Це очевидно навіть із перебігу поетичної оповіді, який ніби моделює освячений традицією “порядок речей” у цій структурі: дія починається із церковних дзвонів, потім священники та миряни-козаки рушають на гору до замку, де має відбутися обрання гетьмана: спершу з'являється архимандрит, аби молитвою освятити виборну акцію, по тому - козацькі полковники, які спокійно й урочисто піднімаються на горб, за ними рушає решта війська, і лише після того, як усе військо вишикувалося у фортечному дворі, починається процедура обрання. Істотним елементом зібрання, “якого ніколи не було”, є місце його проведення - місто Чигирин, гетьманська столиця часів Хмельницького й кількох його наступників, але не часів Лободи та Наливайка.

Обираючи саме Чигирин за сцену своєї “метафізичної” козацької ради, Шевченко ніби показує читачеві, що є істинним центром його міфічної, сакралізованої України.

Цей момент знову вертає нас до питання про поняття влади у Шевченка. Після банкрутства так званого “радянського шевченкознавства” з його концепцією Шевченка як “революціонера-демократа”, залишилися дві основні точки зору на цю проблему. Перша, оформлена ще в довоєнному емігрантському шевченкознавстві, найчіткіше артикульована Олександром Лотоцьким: “Епохальна роля Шевченка в нашій історії полягає в тому, що він відродив наші національно-державницькі традиції, на чергу наших історичних завдань поставив ідею національної незалежності як основну гарантію інтересів нації” [Лотоцький, с.352].

Інша крайня позиція має значно пізніше походження, але значно потужніше текстуальне обґрунтування. Здається, першим її чітко сформулював Г.Грабович: “Шевченко далекий від ідеї національної держави, він заперечує її морально-екзистенційну цінність. В рамках ідеальних часових вимірів українське життя визначається *однозначно й виключно як ідеальна спільнота*. (...) Якщо перекласти цей термін мовою політичної ідеології, він означатиме радикальний антидержавний популізм і навіть анархізм” [Грабович, 1991, с.144. Цитату виправлено у відповідності з оригіналом]. Та при уважному розгляді висновок Грабовича виявляється не набагато переконливішим за “епохальну ролю” О.Лотоцького. По-перше, порівнюючи ранні Шевченкові “козакофільські” поезії з пізніми переспівами біблійних сюжетів, бачимо, що “українське життя” у них визначається далеко не “однозначно й виключно”.

Ніхто не може заперечити, що, на відміну від ніби-одномисльців Куліша чи Костомарова, Шевченко ніколи не розглядав

Україну як частину більшого цілого, якоїсь “общерусскости”, - навпаки, завжди бачив її окремою цілістю, із власною історією, культурою, мовою (а не локальним, хоч би й ду-уже милозвучним, діалектом), що видно, скажімо, з його знаменитої фрази: “У них [росіян] - народ і мова, і у нас - народ і мова”. Однак Україна для Шевченка - то не лише етнічно-культурна (“фолькова”) чи мовна спільнота, не лише історичний феномен (як, скажімо, кельтське королівство Артура для англійця). Фактично для нього Україна - це андерсонівська “уявлена спільнота” (imagined community), із власною метою існування та власною історичною долею, що, власне, і називається нацією.

З іншого ж боку, Шевченкове бачення майбутнього України, хоч би яке ірраціональне й мілленарне, безперечно містить віру в те, що одного прекрасного дня Україна “стане вільною”. Що це може означати “мовою політичної ідеології”? Та, власне, мало не будь-що, залежно від того, який політик чи ідеолог тлумачитиме поетові “пророчі слова”, і якій аудиторії ці тлумачення адресуватиме. Власне, саме в цьому й полягає головна відмінність справжньої суспільної міфології від “базових глибинних структур тексту”.

Іншими словами, Шевченко-поет настільки ж далекий (чи, навпаки, близький) від політичного анархізму, наскільки він далекий він “конструктивного державотворення”. Зрештою, як відомо, не любити уряду - ще не означає бути анархістом.

Видається, однак, що принаймні в ранніх творах Шевченко все ж намагався дати якусь альтернативу (хай не раціоналістичну, а міфологічну) неодноразово вилаяним ним “порочним” структурам - Речі Посполитій, Російській Імперії, будь-якому “царству”. Як ми знаємо, в українській традиції існувало дві основних концепції “ідеальної держави”, й обидві інтерпретували таку державу як єдиний організм, свого роду “тіло”: давньоруська концепція Русі як продовження великокнязівського роду, й традиція козаччини (історичної, не міфічної), в якій держава була синонімом Війська Запорозького. Як бачимо, жодної з цих концепцій Шевченко не прийняв цілком і повністю, але будучи не політиком, здатним опрацювати раціональний компромісовий проект, а “поетом-як-міфотворцем”, Шевченко спробував дати міфологічне розв’язання цієї дилеми. У “Гайдамаках”, “Гамалії”, особливо ж - в “У неділеньку у святую” бачимо концепцію *проводиря як батька*, демократично обраного (найкраще - коли “одностаїно”, “всенародно”) його дітьми-підданими, але після обрання - практично необмеженого у своїй владі нічим, окрім шляхетного “батьківського” самообмеження, почуття свого священного обов’язку.

А як же бути з численними негативними образами гетьманів у Шевченка? Це запитання знову вертає нас до поетової концепції часу. Для Шевченка, на його міфологічній часовій осі є дві цілком особливих точки, що їх поет розглядає як поворотні пункти в його версії української історії, якщо судити за чималою кількістю згадок про ці події в поезіях Шевченка, а то й прямо присвячених цим подіям творів.

Переяславську Раду 1654 року Шевченко трактує як величезну трагедію з якнайширшими екзистенційними наслідками, що можна бачити з його поезій “Великий льох”, “Чигрине, Чигрине”, “Стоїть в селі Суботові” та інших. Сама подія для Шевченка невіддільна від міфологізованої постаті “нерозумного” (а то й “п’яного”) гетьмана Богдана Хмельницького, який у поета один несе страшну відповідальність за те, що сталося - за перейдення Україною міфічного “порогу” між благословеним, славним, вільним козацьким минулим та проклятим сучасним. У Шевченковій картині “до-переяславського” минулого існує, ясна річ, і *структура* козащини - бо ж кого очолює Хмельницький та інші “славні гетьмани”?

Амбівалентне ставлення поета до цієї міфологізованої постаті найліпше видно у його відповіді на своє-таки запитання: “За що ми любимо Богдана? За те, [за] що москалі його забули,” - інакше кажучи, за те, що зробив гетьман у “передпороговий” час, до того, як уклав трикляту угоду з царем.

З іншого ж боку, Шевченко переконаний, що бог карає Україну

“...За Богдана,
та за скаженого Петра,
та за панів отих поганих
до краю нищить...” (“*Осії, глава XIV*”)

Фундаментальна відмінність між до-переяславською та після-переяславською Україною для Шевченка є суто міфологічна: “до того” була наша, істинна, священна Україна; “після того” залишилися ніби та ж таки Гетьманщина, але вже “не наша” - спрофанована, перетворена на частину порочної Імперії. Гетьманщина, отже, порочна не як *структура*, не іманентно, а через те, що стала “нашою, не своєю землею”, не Україною, а Малоросією.

Цей поділ стосується й зображення козацьких лідерів - бачимо здебільшого позитивні образи до-переяславських отаманів та гетьманів (Трясило, Сагайдачний, Підкова), а також тих, хто виступав проти російського гноблення (Мазепа, Полуботок, Дорошенко), натомість після-переяславські лідери (Скоропадський, Галаган, Кочубей, “пудрений лакей” Розумовський тощо) для Шевченка - майже виключно “гетьмани

дурні” та “полковники погані”, загалом - “раби, підніжки, грязь Москви”.

Другим пороговим моментом у Шевченковій міфічній історії України є зруйнування Січі 1775 року - іншими словами, спрофанування втіленого “братерства”, “товариства” й “волі святої”. Ця подія також згадується у багатьох ключових поезіях - як-от “Перебендя” (де вона є єдиною історичною подією, про яку співає сліпий кобзар - символічний автопортрет автора і втілення Шевченкової концепції поета), “До Основ'яненка” (де рядок “нема Січі!” слугує свого роду лейтмотивом), “Невольник”, “Іржавець”, “І мертвим, і живим” та ще чимало.

Обидві ці події не знаменують кінця української державності (ані, так би мовити, історично, ані - для Шевченка, - міфологічно): де-юре Україна не була незалежною до Переяслава, а самі “Переяславські статті” чітко говорять про її автономію. Так само й Січ ніколи не була державним органом, навіть не цілком належала до юрисдикції Гетьманату, натомість козацтво як спільнота зуміло вижити після 1775 року й навіть дожити (як Кубанське військо) до часів Шевченка. Отже, ідеологічна (міфологічна) важливість, якої поет надає цим двом подіям, є зайвим свідченням на користь Грабовичевої точки зору про байдужість поета до “державницької ідеї”.

Уточнень потребує й Шевченкова концепція міфічного простору. На думку Грабовича, “Світ, зображений у поезії Шевченка, здебільшого не визначається просторовими ознаками. У переважній більшості ліричних, оповідних, а також “історичних” і “політичних” віршів місце дії або взагалі не згадується, або дається посилання на найзагальніші *topoi*, буквально - “загальні місця”, як-от Україна, Московщина, Польща, Дніпро (або Дон чи Дунай), Петербург, Січ. (...) Змальовані Шевченком місцевості ... не означають певних конкретних, матеріальних об'єктів, але утворюють інший вимір (який на подієвому рівні вказує на те, що дія відбувається у “козацькому світі”, з його славою й трагедією). Як знаки, ці топоніми набувають значного емоційно-ціннісного навантаження й підносяться до рівня святинь” [Грабович, 1991, с. 62-63; цитати виправлено за оригіналом]. Однак “утворювати інший вимір” - зовсім не те саме, що “не визначатися просторовими ознаками”. Адже зі слів самого Грабовича випливає, що події, які відбуваються в Шевченковому міфічному світі, таки визначаються його “міфічною географією”, в якій сакралізована козацька Україна протиставляється профанній “чужині”. Часом навіть окремі частини реальної, “мирської” України трактуються як “чужі” (наприклад, Волинь і Поділля у згаданому вище фрагменті “Прогулки с удовольствием и не без

морали”), як “наша, не своя земля”, маркуючи міфологічну границю між саситом та профанитом, між “справжньою” Україною та “поганою” Малоросією.

Центром “справжньої” України для Шевченка є не Київ, а, як уже зауважувалося, стара гетьманська столиця - Чигирин. У вірші “Чигрине, Чигрине” він саме його, а не “богоспасенний” Київ, порівнює з Ієрусалимом (а себе - з пророком Ієремією: “А я, юродивий, на твоїх руїнах марно сльози трачу: заснула Вкраїна, бур'яном укрилась, цвіллю зацвіла...”

Інша колишня гетьманська столиця - Батурин, - також присутня на цій міфологічній мапі, але має явно меншу важливість, подібно до кільканадцяти інших згаданих поетом міст (Полтава, Переяслав, Глухів, Берестечко, Суботів, Холодний Яр тощо). Втім, як слушно зауважує Грабович, все це - святі місця козацької слави для Шевченка і, як такі, вони в пізніші часи перетворилися на місця прощі й поклоніння для всіх правдивих українських патріотів.

Особливе місце в цій мета-географії належить Січі, яку Шевченко, вочевидь, бачив як іншу, свого роду духовну столицю козацької України.

Пов'язуючи певні постаті, події, явища та об'єкти з Січчю, Шевченко тим самим ніби підносить їх на новий, вищий рівень, певною мірою навіть освячує їх. Наприклад, гетьмана Дорошенка та полковника Палія у вірші “У Києві на Подолі” названо “запорожцями” (якими вони не були), що означає поетову високу позитивну оцінку цих особистостей.

Лейтмотивом проходить крізь усю книжку Грабовича концепція Шевченкової “двоїстості” або ж “роздвоєння” - між доволі успішним петербурзьким графіком, любителем хильнути чарчину - і натхненним, непримиренним національним пророком; між іронічним, відстороненим автором російськомовних повістей - і надемоційним автором поезій, сповнених “структур міфічного мислення”. Ми вже показали, що ці “роздвоєння” здебільшого характеризують границю між сакральним та світським (профанним) мовленням, між двома головними дискурсивними практиками, в які zaangażовувався Шевченко - творенням нового, національного дискурсу та більш-менш екстенсивним (а часом і субверсивним) використанням уже існуючого російського, імперського дискурсу. А парадокси чи “роздвоєння” - то результати того, що увесь Шевченко, з усім ним написаним і йому приписаним, святим і світським, був сакралізований і канонізований у ним же твореній національній “громадянській релігії”.

Втім, бажав Шевченко чи не бажав творити про себе міф (а міф та культ немислимі один без одного), цю справу розпочали

інші, ще за його життя. Як виглядає, першим архітектором Шевченкового культу був П.Куліш. За багатьма свідченнями, саме Куліш одразу почав широко й енергійно вихвалити й пропагувати Шевченкову поезію, попри те, що нерідко був про неї значно поміркованішої думки, аніж інші Шевченкові друзі та шанувальники.

Водночас Куліш і самого Шевченка гаряче переконує в його великій популярності, невтомно заохочує до дальшої творчості, та не будь-якої, а достойної такого видатного поета.

І справа посувалася успішно - втім, часто й незалежно від Кулішевих зусиль. Російський письменник О.Писемський в листі до Шевченка з Астрахані (1956) повідомляє: "Бачив я на одній вечірці щось із 20 ваших земляків, що, читаючи Ваші вірші, плакали із захоплення й вимовляли Ваше ім'я з побожністю" [Зайцев, с.290]. Вочевидь, тут спрацьовував ще й імідж поета-мученика, страждальця "за правду", досить популярний у тодішньому російському суспільстві.

Смерть поетова застала вже досить сформоване ставлення до нього (і не лише серед української інтелігенції) як до постаті культової, а життєвий шлях його вже трактувався цілком як міфологічна "парадигматична історія", зразок для наслідування. Одним із перших приклад такого ставлення подає саме Куліш, виголошуючи у промові над могилою Шевченка: "Будь же, Тарасе, певен, що ми твій заповіт соблюдемо і ніколи не звернемо з дороги, що ти нам проклав еси" [Зайцев, с. 385].

Скоро по тому в статті "Чого стоїть Шевченко як поет народний" Куліш впевнено постулює: "...Настільки великою була справа, зроблена ним для нас, українців, і чим би ми були без Шевченка, це нам тільки тепер уповні відкрилося."

Б.Грінченко в "Листах з України Наддніпрянської" писав: "У душі своїй він (Шевченко) обіймав усе, що є в душах мільонів українців, пригноблених рабством, і через те (sic!) ми називаємо його генієм... Я повторюю, незалежно від дрібних помилок (це "врахування" Кулішевих та Драгоманівських спроб "розвінчати Кобзаря" - О.Гр.), Шевченкова національна свідомість робила його генієм, і його незмірна важливість і значущість для справи національного відродження своєї країни зробила його явищем унікальним, мабуть, у всьому світі" [Грінченко - Драгоманов, с. 84].

У 1880-і роки культ уже вийшов за межі українофільського та народницького середовища, перетнув навіть державні кордони. У своїй контрверсійній праці "Шевченко, українофіли і соціалізм" - першій атаці на культ Шевченка, - Драгоманов часто згадує Галичину: "...В Галичині Шевченко звався і в промовах, і в телеграмах, які посилялись щороку в день його

смерті, “святим мучеником, пророком і апостолом України-Русі“. А звісно, що ніхто так не мучиться, як святі, пророки й апостоли, од тих, хто їм поклоняється. Починається з того, що кожне слово пророка стає святим, не розбираючи, коли, як, при чому воно сказане. Далі кожний вірний примазує до святих слів свої, святить словами пророка кожну думку свою, вибирає з тих слів, що йому треба... Появляється купа Петрів, Павлів, Симонів-вохвів. Тонкі люди з вірних починають ділити науку на тайну і явну...“ [Драгоманов, с.341].

Почалося поклоніння й у мистецьких формах, і навіть такі шановані й поважні люди, як Б.Грінченко та Леся Українка, складали “цивільно-релігійні” гімни національному святому, тільки у Грінченка це виходило геть кепсько -

Висока й велика могила!
В могилі спить батько Тарас
Багато зробив він на світі,
І мучивсь багато за нас.
...За волю до смерті він бився,
За неї життя положив...

(Б.Грінченко. Шевченкова могила)

- а в Лесі Українки все-таки талановитіше:

...Ми, як ти, минати будем,
Чужії пороги,
Орать будем свої ниви,
Рідні перелоги.

(Леся Українка. На роковини Шевченка.)

На початок ХХ століття Шевченків культ мав уже свою історію, заслужив навіть на своїх “іконоборців”, найдотепнішим з-поміж яких видається “хатянин” М.Шаповал: “Треба тільки догадатись поетові вмерти, як зараз же почнеться “метание жребия об одежде его”: кому штани, кому сорочка, кому каламар... сфотографується порваний чемодан, ізвозчик, на якому їхав поет, кінь, який віз його, або воли, які бачили поета здалеку, собаку, яка на поета гавкала, городового, який його арештовував, і т.д. без кінця; зберуть усі реліквії, поставлять під шкляний кльош, поставлять біля цього куреня гробохранителя з довгими вухами і почнуть ходити “на поклоненіє”. При чім не забувають взяти самовар, мандрівного кобзаря з хриплим голосом, попа з кадилом, а начальство пришло по власній ініціативі відповідного торжеству “чина”, і свято починається!

...Для поучення молодіжі пишуть статті, що показують суть творчості поета, причім в людей най-неоднаковіших поглядів і симпатій находять аргументи для своїх так званих “світо-

глядів", "теорій", "програмів" - по тій приказці, що і чорт бере цитати із Св. Письма і на нього посилається. Доказується, що Шевченко був соціаліст і не-соціаліст, що він був раціоналіст і смиренський уніатський попик, і приятель візантійського Саваофа, що він був сепаратист і патріот "єдиної, неділимої", був і демократ, і пан, був щиро народний український, виключно український, а разом і універсальний світовий поет... Словом, скільки голів, стільки у нас Тарасів Шевченків. І всі вкупі - українські радикали, соціалісти, клерикали, монархісти, ліберали, октябристи, Шульгини і атеїсти, хулігани й подвижники - всі дають свою "концепцію" Шевченка, причім обов'язково від імені тридцятимільйонного українського народу" [Шаповал, с. 73].

Та все-таки до початку ХХ століття культ Шевченка залишався справою майже виключно інтелігентською. Неписьменні селянські маси якщо й знали щось про нього, то - з вуст просвітян-культуртрегерів. Згадаймо, що описаний М.Рильським величезний вплив "Катерини" та "Гайдамаків" на простих селян мав місце тоді, коли ХТОСЬ читав їм уголос Шевченкові вірші (М.Рильський, передмова до "Малого Кобзаря" 1960 р.)

Записані наприкінці ХІХ ст. "селянські перекази" про Шевченка [Шевченко в народній творчості] стосуються виключно тих місць, де поет бував особисто й типологічно не відрізняються від переказів, скажімо, про якогось доброго місцевого дідича, - аж ніяк не нагадуючи легенд про Довбуша чи Кармалюка. Правда, уже в 30-ті роки з'явилося багато нових "народних легенд" про Шевченка, підозріло близьких концептуально до офіційного образу "революціонера-демократа, борця за визволення від кріпаччини" [там само], але вони скоріше належать до псевдофольклору на кшталт "Радянську Конституцію маємо - то й горя не знаємо".

Лише після зняття 1905 р. заборон на українську книжку та широкого розгортання діяльності "Просвіт", де замість ікон чи поруч з ними обов'язково висів Великий Кобзар у шапці та кожусі, особливо ж - після революції та Визвольних Змагань 1917-1920 рр. популярність Шевченка справді стає всенародною - не в останню чергу тому, що його міфологізований образ та його "міф України", по-різному тлумачений, використовували по обидва боки політичних барикад.

Мабуть, передусім завдяки Шевченкові кіннота Гетьманату мала назву "гайдамаки", а загони, сформовані Ю.Тютюнником, які не пускали "гайдамаків" на Звенигородщину повертати землю "законним власникам", звалися "вільним козацтвом"; нарешті, загони, очолені В.Примаковим, що вибили всіх попе-

редньо згаданих із Києва навесні 1919 року, звалися "червоним козацтвом".

Коли у 20-х роках дітей в Україні вперше почали вчити по-українськи, починаючи їхні голівки спершу качаточками, які хлюпочуться понад осокою, а потім "сім'єю вольною, новою" (з поясненнями, що малася на увазі сім'я радянських народів) - культ Шевченка отримав справді всенародну базу. Втім, будь-яку стихійність у цій справі радянська влада старалася цілком виключити, планово й послідовно створюючи свого, "радянського Шевченка" - але це явище буде предметом розгляду в одному з наступних розділів.

Однак для української інтелігенції - як "червоної", так і еміграційної, - все це було продовженням старої, ще від Куліша, традиції національної екзистенції як дихотомії низькопоклонства-іконоборства щодо "Кобзаря Тараса". Михайль Семенко не мислив "революції" в українській поезії інакше, як у формі ритуального спалення "Кобзаря" Шевченкового й написання замість нього - власного, Семенківського "Кобзаря".

"Великий Кобзар" був і залишився на почесному місці при всіх змінах влад, в усіх українських (чи малоросійських) іконостасах - саме через міфологічний, ірраціональний, ціннісно-культурний характер своєї влади над українськими душами.

Навіть існування окремих рис національного характера ставилося в заслугу або ж на карб Шевченкові-деміургові. Скажімо, герой роману М.Хвильового "Вальдшнепи" (своєрідне alter ego автора) заявляє: "Саме Шевченко кастрував нашу інтелігенцію. Хіба це не він виховав цього дурноголового раба-просвітянина, що ім'я йому - леґіон? ...хіба це не він навчив нас писати вірші, сентиментальничати "по-катеринячи", бунтувати "по-гайдамачому", безглуздо та безцільно, й дивитися на світ і будівництво його крізь призму підсолоджененого страшними фразами пассеїзму? Саме цей іконописний "батько Тарас" затримав культурний розвиток нашої нації і не дав їй своєчасно оформитись в державну одиницю" [Хвильовий, т.2, с. 227].

З протилежного боку барикад Хвильовому заперечував Є.Маланюк: "...єдиним ліком, єдиним рятунком проти всіх, Хвильовим так гостро окреслених національних хвороб наших, є саме вогняна, вулканічна, страшна в своїм національнім демонізмі поезія Шевченка - і до цього часу - тільки вона одна й ніяка інша!" [Маланюк, 1995, с. 61]

3.5. Метаморфози Куліша: слугитель Шевченкового культу, іконоборець, міфотворець-есенціаліст

Він боре тупість і муругу лінь,
В Європі хоча ставляти курінь,
над творами культурників п'яніє...

М.Зеров, "Куліш"

Як уже зазначалося, Панько Куліш став свого роду першим архітектором Шевченкового культу. Він одразу почав широко й енергійно пропагувати Шевченкову поезію, попри те, що нерідко був про неї значно поміркованішої думки, аніж інші Шевченкові друзі та шанувальники.

"Ніхто не оцінював його славних віршів вище, ніж я," - твердив Куліш після поетової смерті [М.Могилянський, с.197]. Втім, сам Шевченко інакше писав про "поціновувача" Куліша ("Журнал", 18.03.58): "Жаль, що нікому тут прочитати моїх віршів... Доведеться чекати на Куліша. Він може бути грубий, але ненароком і правду скаже." Та, мабуть, грубим Куліш бував лише "тет-а-тет", бо обережний Костомаров писав про Кулішів ентузіазм: "Багато з тих, хто шанував Шевченків талант, вважали Кулішів запал надмірним" [Костомаров, с.205].

Водночас Куліш і самого Шевченка гаряче перекоонує в його великій популярності. Ось що писав він поетові з Полтави (вже після заслання): "Тут не лише дворянство, але й усі освічені люде вважають твій "Кобзар" безцінним скарбом. Скоро їм уже не треба буде й книжки, бо вони знатимуть твої вірші напам'ять, і твої поеми навіть можуть стати їхніми молитвами Господові" [Могилянський, с. 204].

Куліш невтомно заохочує Шевченка до дальшої творчості, та не будь-якої, а достойної великого поета. Ось його лист від 22.12.57: "Слава твоя письменська тепер в зеніті... Послі 1847 року ждуть од тебе земляки речей великих..." [Зайцев, с. 296]. А повідомляючи про виставку-продаж Шевченкових акварелей, які були куплені переважно "земляками"-поміщиками, Куліш значущо зауважує: "Треба, щоб ці спогади про твоє заслання, які для нас священні, були не в чужинських, а в наших руках" [Могилянський, с. 204] (курсив мій - О.Гр.).

"Розкручуючи" та сакралізуючи Шевченка, Куліш водночас намагається стати його духовним наставником і навіть редактором (згадаймо хрестоматійне "Наша думка, наша пісня" замість "завязтого Головатого"), - у відповідності до власних уявлень про те, які цінності має пропагувати і стверджувати своїм авторитетом найбільший національний поет.

По смерті Шевченка життєвий шлях його трактувався Кулішем уже як цілком міфологічна “парадигматична історія”, зразок для всенародного наслідування. У відомій промові над могилою Шевченка Куліш клявся: “Будь же, Тарасе, певен, що ми твій заповіт соблюдемо і ніколи не звернемо з дороги, що ти нам проклав еси” [Зайцев, с. 385].

Але потім із міфотворцем Кулішем почалися метаморфози. Виглядає, що він за Шевченкового життя розглядав поета як якийсь мало не несвідомий своїх можливостей надпотужний інструмент впливу на масову свідомість українців, як випущеного з пляшки джина, мудрим повелителем якого вважав, безперечно, себе.

Й лише через якийсь час по поетовій смерті Куліш збагнув, що його “керування” Шевченком було самообманом, що той “самородок” ішов (і вів читача) тією дорогою, яку сам вибрав. Звідси - намагання (цілком даремні й часом не надто розумні) загнати назад до пляшки хоча б померлого джина. Куліш починає лаяти Шевченкову “п’яну музу”, писати довгі поеми, в яких історія України трактується так, як Кулішеві здається слушним, а головне - “корисним для справи”, - мабуть, сподіваючись, що його “твереза муза” хоч частково нейтралізує Шевченкову.

І.Франко зауважував: “Куліш до смерті воював із Шевченковими поняттями та образами України, козацтва, гайдамацтва, панства і простолюддя... всюди він находив ненависну тінь Шевченкову і всюди, мов ланцюг за каторжником, тяглося за ним почуття його епігонства...” [Франко, с.306-307].

Попередні зусилля Куліша-“продюсера” Шевченкового тепер працювали проти нього самого: лави Шевченкових поклонників стали на захист свого кумира, й Кулішеві доводилося викручуватися. У гранках передмови до переробленої своєї “Истории воссоединения Руси” він виправдовується: “Через тиск з боку журналістів, які зробили (sic!) з Шевченка речника свого племені й поета свого народу, я повинен був відмовитися від своєї точки зору на цей предмет” [Shevchenko & the Critics, p.207].

Особливий інтерес для нас у цій історії являє, втім, не особиста метаморфоза Куліша, а його ідеологічна переорієнтація, яка згодом породила цілу ідеологічну течію в українській національній думці.

Панько Куліш став убачати в “антикультурній” козаччині ледь не головне джерело всіх бід України, а в її сакралізації - чи не найбільшу небезпеку для національної культури й духовності, тому розпочав широкомасштабну (як на тодішні скромні

рамки українського національного дискурсу) спробу деконструкції “козакофільської” міфології.

Драгоманов давав таку оцінку Кулішевим спробам “об’єктивно оцінити” роль козацтва в нашій історії: “Розбишаками вийшли козаки в д. Куліша, між іншим, через те, що він, як звичайно наші вчені, огляда нашу історію без порівняння з історією інших народів. Тим часом в історії західно-європейських народів можна знайти факти, з котрих методом Куліша можна довести, що всі корпорації і класи - рицарі, міщани, студенти, навіть монахи, а нарешті й інституція королів - були розбишаки...” [Драгоманов, 1991, с.490].

Цікаво прослідкувати на окремих згадках у Кулішевих текстах, як спрацювала у його випадку вже сформована на той час (принаймні у певних межах) українська громадська думка, як відторгала Кулішеві ідеологеми українська “зона інтерсуб’єктивності”.

У примітках до поеми “Грицько Сковорода” Куліш жаліється на вже покійного тоді М.Костомарова, який “ще за живота свого звик ігнорувати навіть і такі документи, як Переяславські пакти Конецпольського, ...а дорогі джерела про унію, що надруковано в Парижі р. 1864, ігнорував до самої смерті, дарма що Куліш покладав їх перед ним на столі” [Твори Куліша, т. 2, с.550].

А ось - іще гіркіша образа на тих, хто буцімто не бажав знати “правди” про нашу історію: “Єкатерину Другу, яко царицю премудру, Куліш прославляв по заслугі. Як же його подякували львівські письменники? Що тільки тупі їх пера змогли вимудрувати, все вони друкували в своїх мизерних часописах. Куліш читав і сумував про їх серця запеклі...”

Хотів бувечатати в руській землі “Позичену Кобзу”, і того терор громадянський не дозволив єдиному його приятелеві: мусивечатати в Женеві... А чому? Тому, що він і тутеньки “всіх до єдиності горнув”) [там само, с. 546].

Парадоксальним і, можливо, найістотнішим аспектом Кулішевої ролі в українській культурі є те, що, попри очевидну невдачу своїх спроб “деміфологізувати” Шевченкову й Костомаровську версії української історії та “сутності українства” (або ж “тарасівство та костомарство”, як називав це сам Куліш), попри очевидну непопулярність його концепції “двоєдиної руської нації” серед українських кіл, Куліш таки став автором і навіть основним парадигматичним героєм деяких важливих міфологічних нарацій української “громадянської релігії”. До статусу національного культурного героя, хай і не такого великого, як Шевченко, Куліша піднесли “європеїзатори” націо-

нальної культури 1920-х років - особливо Микола Зеров та Микола Хвильовий.

Скажімо, літературознавець і поет Микола Зеров дає Кулішеві оцінку набагато вищу, аніж Іван Франко, що дуже прикметно, якщо взяти до уваги звичайну зеровську стриманість: "Куліш - центральна задача у вивченні українського письменства 40-60-х років. Поет і прозаїк, етнограф і критик, видавець, літературний ініціатор, - він причетний до всіх помітніших літературно-громадських заходів 1840-х рр., і відіграє головну роль наприкінці років 50-х та на початку 60-х. (...) Куліш - єдиний з "українофілів", що може поставити українську справу на всю її широту, і то незважаючи на свій консерватизм і химери" [Зеров, т. 2, с. 185].

Микола Хвильовий у "Думках проти течії" висловлювався про героя-Куліша ще рішучіше: "Що ж до ідеального революціонера-громадянина, то більшого за Панька Куліша не знайти. Здається, тільки він один маячить світлою плямою з темного українського минулого. Тільки його можна вважати за справжнього європейця, за ту людину, яка наблизилась до типу західного інтелігента" [Хвильовий, т.2, с. 473].

Як могло статися, що піддаваний остракізмові "невдячний епігон" Шевченка перетворився на єдиного "справжнього європейця" в Україні?

Власне, це й робить випадок Куліша особливо цікавим для нашої теми, - адже і особистість його, і літературна та наукова (до цього слова пасували б лапки) праця, і його ширша суспільно-культурна діяльність, спрямована на формування національної свідомості, проходили випробування "зоною інтерсуб'єктивності" українського суспільства принаймні тричі, і кожного разу з іншими наслідками. Вперше - коли він доволі успішно "диригував" творенням культу Шевченка, канонізацією поета як свого роду тотемічного батька українства; удруге - коли Куліш цілком безуспішно намагався протиставитися "негативним" (на його думку) наслідкам домінування в масовій свідомості міфологізованої національної історії; нарешті, втретє - коли посмертно "хуторянина" Куліша зроблено міфічним символом проєвропейської орієнтації в українській думці.

Як відомо, після відбуття трирічного заслання в Тулі (під час якого він, зокрема, написав низку пристрасно-покаянних листів шефові царських жандармів Дубельтові), Куліш оселився в Петербурзі, де намагався, з невеликим успіхом, зробити літературну кар'єру (власне, як російський письменник). По звільненні Шевченка із заслання Куліш повернувся до ролі головного поетового редактора, видавця й навіть "учителя

життя”, так би мовити. Але й це складало лише частину багатогранної, енергійної й безупинної Кулішевої діяльності: він написав низку історичних студій, чимало віршів та поем, створив першу граматику української мови (й видав її як підручник), заснував перший український “товстий” літературний журнал “Основа”, ставши фактично родоначальником української літературної критики; він перекладав Шекспіра, Шіллера, Гете, Байрона та Біблію сучасною українською мовою, і ще чимало іншого.

Однак більшість із його проєктів закінчувалася невдачами, а вміння співпрацювати з іншими було в Куліша навіть менше, аніж поетичного таланту. Віктор Петров-Домонтович згодом зауважував, що Куліш був “парляментар без парламенту, лідер без партії, громадський діяч без трибуни, журналіст без журналу, людина великих планів і великих підприємств без матеріальної бази” [Петров, 1929, с.378].

Після заслання Куліш був незмінно зразково-лояльним щодо російської влади (що химерно поєднувалося з погано приховуваною нелюбов'ю до етнічних росіян), енергійно пропагуючи свою концепцію “двоєдиної російської нації” та звинувачуючи історичну козащину й сучасних йому “козакофілів” у всіх нещастях та бідах України. Своїх колишніх друзів та колег, які не зреклися “небезпечної й руйнівної козакофілії”, навіть покійних Костомарова й Шевченка, Куліш називав “літературними гайдамаками”, “п'яними безсоромними брехунами”, а то й гірше.

Свої нові історичні концепції - “глибші” та “на самій щирій правді основані”, за його словами, - Куліш виклав у тритомовій “Истории воссоединения Руси” (1874-77), а в коротшій, більш популярно-пропагандивній формі - в україномовному памфлеті “Мальована гайдамаччина” (1876). Втім, амбівалентне ставлення до козащини, особливо - до запорожців, помітне й у раніших творах Куліша - наприклад, у романі “Чорна рада”: “Чим же то, чим тії запорожці так припадали до душі всякому? Може, тим, що вони безпечне, да разом якось і смутно дивилися на Божий мир. Гуляли вони і гульнею доводили, що все на світі суєта одна. Не треба було їм ні жінки, ні дітей, а гроші розсипали, як полову. Може, тим, що Запорожже споконвіку було серцем українським, що на Запорожжі воля ніколи не вмирала, давні звичаї ніколи не забувалися, козацькі предковічні пісні до посліду дней не замовкали, і було те Запорожже, як у горні іскра: який хоч, такий і розідми з неї вогонь. Тим-то, мабуть, воно й славне поміж панами й мужиками, тим-то воно й припадало так до душі всякому!” [Куліш, 1989, т.1, с.36]

Однак у вуста головного героя, козацького полковника Шрама, Куліш тут-таки вкладає й іншу оцінку: “Перевернулись тепер уже кат знає на що запорожці. Поки ляхи да недоляшки душили Україну, туди втівав щонайкращий люд з городів, а тепер хто йде на Запорожжє? Або гольтіпака, або злодюга, що боїться шибениці, або дармоїд, що не звик собі заробляти насущного хліба” [там само].

Дія Кулішевого роману відбувається 1663 року, коли на козацькій “чорній раді” біля Ніжина при підтримці Москви та буцімто підкуплених запорожців гетьманом Лівобережної України замість шляхетного й чесного Сомка обрано Івана Брюховецького - за Кулішевою версією, продажного популіста й нерозбірливого в засобах авантюриста, який використав невдоволення та недисциплінованість козацької голоти, після чого цю ж таки голоту безсоромно одурив.

Ідеологія “Чорної ради” дуже нагадує концепцію “бунту маси” в Ортегі-і-Гассета: “чорна рада” й обрання популіста Брюховецького були злом не тому, що новий гетьман слухняно допомагав Москві далі обмежувати автономію України (як відомо, Куліш ніколи не вважав приєднання України до Московського царства злом), а тому, що вона руйнувала освячений традиціями “порядок речей”.

У романі старий заслужений козацький полковник Шрам говорить подільським міщанам: “- Дай їм усім козацьке право? Сказали б ви се батькові Богданові, він би якраз потрощив об ваші дурнії голови свою булаву! Де в світі видано, щоб увесь люд жив при однаковому праві? Усякому своє: козакам - шабля, вам - безмін та терези, а поспільству - плуг да борона” [Куліш, 1989, т.1, с. 30].

А дізнавшись, що на заворушення та на скликання “чорної ради” городян та іншу голоту підбивають запорожці, Шрам стривожено вигукує:

“ - Еге-ге! ...Так се з Низу такий вітер вие! - да й догадавсь, що вже вогню підложено, уже тільки роздуть, то й зніметься пожежа по всій Україні. Серце в його зомліло, як зміркував собі, що то з того може за лихо уродитись!” [там само, с.30]

В епілозі до російської версії “Чорної ради” Куліш пояснив мету створення роману - як виглядає, ця мета була аж ніяк не мистецька, а скоріше ідеологічна, міфоборча й водночас міфотворча: “Не забаву праздного воображення имел я в виду, обдумывая свое сочинение. Кроме всего того, что читатель увидит в нем без объяснения, я желал выставить во всей выразительности, олицетворенной историей, *причины политического ничтожества Малороссии*, и каждому колеблющемуся уму доказать не диссертациею, а художественным воспроизведе-

дением забытой, искаженной в наших понятиях старины, нравственную необходимость слияния в одно государство южного русского племени с северным" [Куліш, 1989, т.2, с. 476].

Ця "нравственная необходимость" відмови українців від незалежного національного існування випливала з Кулішевої історичної (точніше, міфологічної) концепції "двоєдиного руського народу", що її основні ідеологеми знаходимо в поемах "Грицько Сковорода" та "Куліш у пеклі" (особливо - в запальних авторських примітках до них), а також імпліцитно - в "Листах із хутора". Суть цієї Кулішевої "націтворчої" ідеї, тісно пов'язаної з його концепцією "культурництва в хутірному виконанні" - та, що українська половина "двоєдиної руської нації" є спадкоємцем істинної давньоруської духовності, яка найбільше збереглася в незіпсутому цивілізацією та "дикунським духом гайдамачини" простому народові - в хуторянах, і саме тому, аби цю духовність зберегти й надалі, українці (або "старороси" в термінах Куліша) повинні залишити росіянам (або ж "новоросам") усю мирську, профанну, малодуховну частину суспільного життя й зосередитися на плеканні духовної культури у себе на мирних, благосних хуторах.

Натомість безоглядна "козакофілія", а ще більше "бездумний сепаратизм" були, на думку Куліша, головними перешкодами на шляху українців до цієї культурної і щасливої "двоєдиної нації". Тому "козакофілам" від нього добряче діставалося:

- Знайшлися в Києві бурлаки,
Що з людоїдів гайдабур
Зробили православних воїв,
Святої вольності героїв,
Всесвітньої культури мур...
(...) "Край рідний", "мати Україна"
(Козацькій Русі голова)... -
Ці перебрехані слова
Байстрятами скрізь розповзлися
І по світах водить взялися
П'яних і темних кобзарів...

(прозорий натяк на Шевченка - О.Гр.)

Так в нас постала епопея -
П'яницька бреходурнопея
Про людожерів козаків...

[Твори П.Куліша, т.2, с.392, 400].

У примітках до поеми "Грицько Сковорода" негативне ставлення Куліша до самої ідеї української незалежності висловлене ще відвертіше: "Що ж до слова Україна, славленого у нас

необачно і віршами, й прозою, то вона свята і люба нам так, як рідний край, як рідна хата, та й годі, отечества ж українського, як і мови української, ніколи не було. Отечество наше - древня Русь Київська, родоначальниця Руси Московської, так як староруська мова - родоначальниця мови й писемності спершу польської, а потім і московської“ [Твори Куліша, т.2, с.546]. Така позиція, нібито ґрунтована на “історичній правді”, а насправді очевидно продиктована політичними та ідеологічними міркуваннями, дозволяє нам зробити деякі здогади щодо того, звідки в Куліша ця позиція з'явилася. Глибока й багатолітня травма, залишена в його свідомості подіями, пов'язаними з розгромом Кирило-Мефодієвського братства, дозволила запанувати в Кулішевому серці тому почуттю, що його Мірча Еліаде назвав “страхом історії” (horror of history). Аналізуючи ранній роман М.Еліаде “Хулігани”, присвячений похмурим подіям 1930-х років у Румунії, зокрема - діяльності ультраправого “патріотичного” руху, до якого сам Еліаде був близький, Іван Стренскі стверджує: “Еліаде та його найбільший ворог, історія, неначе об'єдналися [в романах ”Хулігани“ та “Заборонений ліс”], аби назавжди поховати руїни того румунського минулого, яким воно постає в його романах. У “Забороненому лісі“ Еліаде ніби веде хроніку румунських політичних подій: заколот, контр-заколот, зрада й терор... Серед цих потоків насильства, бунту й анархії, Стефан (головний герой, прообразом якого, вочевидь, був сам автор) підсумовує уроки, які він одержав із цих подій: “...Ми - раби історії. Жах того, що відбувається, не лише принижує нас як особистості - гірше того, в остаточному рахунку він цілком безплідний.

Що вся ця боротьба відкриває нам? Лише страх... Проти цього страху історії є два способи: дія або просте спостереження... Наше рішення - бути лише спостерігачами, тобто уникнути цього історичного часу, аби знайти себе в іншому часі...“ [Eliade, 1978, p. 250].

Кинувши загальний погляд на всю еволюцію Кулішевих поглядів та позицій, можна зробити висновок, що українська історія і власний життєвий досвід породили в ньому аналогічний страх - перед кривавими роками козаччини та гайдамаччини, перед “очищеним”, бюрократизованим, але від того не менш страшним велетнем російської імперської репресивної машини. Від цих страхів Куліш утікав (кличучи й інших за собою) в міфічний час “Древньої Русі”, в сакральне царство рідної мови, в ілюзорну ідилію “хутірною життя”.

Кулішевою міфологічною альтернативою буцімто фальшивій, на антиісторичних “брехнях” основаній “українській ідеї”,

що її обстоювали Шевченко та Костомаров, стала туманна концепція “повернення до Древньої Русі”:

Русь Древня - корінь і начало
Всього, чим дишем, живемо,
Що в нас величного постало,
На чім у вірі стоїмо,
А наша рідна Україна -
Під сонцем праведним єдина
Колиска мови, що ні Грек,
Ні Римлянин, ні римський кривний -
Поляк, слуга латини ревний,
Ні Москалюга, (...)
- Ніхто з них не співав над нею,
Колискою життя цією,
того чудовного котка...“ - і т. д.

[Теори Куліша, т.2, с. 398].

Під “котком” мається на увазі колискова пісенька “про котка” - так, ніби у греків, поляків та “москалюг” ніколи не бувало колискових пісень. Однак з цієї “котячої” міфологічної лірики Куліш робить, - як-от у “староруській поемі” (визначення самого автора) “Грицько Сковорода”, - цілком конкретні політичні висновки:

“О, годі в видумках кохатись,
Сплітати лаври паліям,
Та ницим Хмелем величатись!
Вертаймось до князів Варяг,
Під нероздільний руський стяг!”

Така візія української історії, поєднана із запропонованою історико-політичною перспективою, робить ці Кулішеві вірші надивовижу подібними до найсоковитіших зразків української радянської “громадянської лірики” кінця тридцятих - початку п'ятдесятих років...

Однак у 20-і роки Микола Зеров, умудрившись у своїх розвідках про Куліша уникнути скільки-небудь поважного розгляду обох цитованих тут поем - “Куліша в пеклі” та “Грицька Сковороди”, характеризував міфологічний проект “вертання до древньої Русі” загалом прихильно: “На висновки Костомарова, що українська література має стати літературою для хатнього вжитку та що російська мова є мовою “общеруською” не своїм державним значенням, а своїм походженням (теорія, яку потім використовували урядові кола 80-90-х років для боротьби з українським культурним та літературним рухом), Куліш відповідає теорією староруського відродження та змаганням до якнайширше сформульованих задач українського письменства. (...) Отже, староруська (українська) літературна мова,

відроджуючись, має синтезувати здобутки старої книжної мови і вимовні ресурси мови народно-поетичної“ [Зеров, т.2, с.211-212].

Все тут ніби вірно, окрім одного: Кулішева “староруська” теорія не передбачала жодного *самостійного українського письменства*. “Відроджена” ніби-староруська мова мала, за Кулішем, усього-навсього посісти гідне місце поруч із великоруською (а може, навіть вище - з огляду на давніший родовід) як мова “двоєдиної руської нації”. Така “теорія” не лише відкидає цілу епоху в українській історії як “руїнництво” та “нищення культури”, але й фактично відмовляє українцям у праві бути самостійною нацією (про що Куліш відверто заявляє в уже згаданій післямові до “Чорної ради”), заохочуючи їх натомість до плекання своєї древньої, незрівнянної мови та своїх істинних духовних цінностей. Прославляння, сакралізація “рідної мови” слугує Кулішеві свого роду компенсацією за пропоновану ним ампутацію інших, і то чималих елементів української культури, історії, національної ідентичності. Мова стає для нього головним, навіть *єдиним sacrum*, замінюючи скинене з п’єдестала козацтво як предмет славлення й поклоніння:

Єдиний скарб у тебе - рідна мова,
Заклятий від сусідського хижацтва.
Вона життя твого міцна основа,
Певніша за усі скарби й багатства.

Міфологізована мова стає для Куліша чимось на кшталт “ерзац-батьківщини” (оскільки, як ми пам’ятаємо, “отечества українського ніколи не було”), що видно з іншої хрестоматійної цитати, в наші часи звичайно тлумаченої в націонал-патріотичному дусі, чоґо в автора й близько не було:

Отечество собі ґрунтуймо в ріднім слові,
Воно, одно воно від паґуби спасе,
Піддержить націю на предківській основі,
Хитатимуть її політики вотще.

“Нація” тут - вочевидь, звичайний для Куліша “двоєдиний руський народ”, а “політики” - то, вочевидь, нерозумні “українські сепаратисти”, що намагаються розхитати двоєдину руську єдність.

Іншими підвалинами Кулішевої міфологічної візії України (чи то пак Русі) є його концепція “культурництва”, а також “хутірний” життєвий ідеал. Канадська дослідниця Романа Баґрій твердить: “Для Куліша “культурність” була відповіддю не лише на питання, що ж становить суть української національності, але й на питання про суть усього буття - суть історії, поезії, любові, життя.(...) “Культурність” означала для Куліша не лише особливий спосіб існування, але й метод, за яким слід

шукати правильний спосіб існування. По суті, вона полягає в поступовому відкиданні, відтинанні усього, що не становить суті буття.

Наприклад, аби з'ясувати суть нації [to discover the essence of a nation], слід виявити, розкрити й відкинути все наносне, непитоме, штучне, прищеплюване іззовні протягом довгих літ її історичного буття.

За таких умов покликання поета нагадає працю піонера, який очищає землі від "некультурних", диких хащ, аби потім зорати її й засіяти, розбудивши її творчі сили.

(...) Кулішева концепція "хуторянства" виглядає як іще один паросток ширшої концепції "культурності", як відповідь на питання, що ж становить суть [essence] українства. Отже, Куліш прийшов до ідеї української нації, організованої на основі хуторного життя" [Bahrij, p. xi-xii].

Однак Романа Багрій, за вже сформовною в "кулішезнавстві" традицією, проходить повз дуже істотний момент, а саме - "культурність" для Куліша була не стільки способом "з'ясувати суть нації", скільки спробою забезпечити *raison d'être* для української половини його "двоєдиної руської народності". В цьому, гадаю, полягає основна відмінність Кулішевого "культурницького" есенціалізму від класичного визначення "національного есенціалізму", сформульованого Кліфордом Гертцем (Clifford Geertz). За Гертцем, національні ідеології, особливо в новоутворених національних державах, мають тенденцію "до кружляння навколо стрижневого питання змісту, питомої ваги та оптимальних взаємин двох великомасштабних абстракцій: "одвічного корінного способу життя" (The Indigenous Way of Life) та "духу нашої доби" (The Spirit of the Age).

Робити наголос на першому - означає плекати місцеві звичаї, традиційні інститути, спільність історичного досвіду, - тобто звертатися до "традиції", "культури", "національного характеру" в пошуках нової ідентичності. Робити наголос на другому - означає намагатися слідувати загальному напрямкові сучасної історії... Я не знаю жодної новоутвореної держави, де б ці дві теми (які для зручності я називатиму "есенціалізмом" та "епохалізмом") не були б явно присутні" [Geertz, p. 240-241]. По суті, Гертц розуміє есенціалізм молодих національних держав (зокрема - Алжиру та Індонезії 1950-х років) як частину зусиль, спрямованих на консолідацію їхніх іще надто неоднорідних суспільств, на пришвидшення й поглиблення процесу їхнього перетворення на "уявлені спільноти" шляхом залучення відповідно проінтерпретованих (часом навіть сфабрикованих) "народних традицій".

Однак у випадку Кулішевого “культурництва” та “хуторянства” маємо справу з есенціалізмом не конструктивним та інклюзивним, а захисним і консервативним. Якщо для алжирських націонал-есенціалістів 1950-х років те, що вважалося за “сутнісно не-алжирське” (як-от французька мова, що була тоді розмовною для більшості міського населення країни), мало бути замінене на щось “сутнісно більш алжирське” (в цьому випадку - літературну арабську мову, якою володів тоді лише кількісно незначний освічений суспільний прошарок), то у випадку Куліша все, що він вважає “сутнісно неукраїнським” (як-от “чугунки” і взагалі урбаністична культура) має належати великоросам, як більш мирській, менш духовній половині “двоєдиної руської народності”.

Таким чином, оскільки “есенційна Україна” становить для Куліша не окремий організм, а “древнішу” й “духовнішу” частину загальнооруської спільноти, то вона, так би мовити, може собі дозволити суспільно-культурну “неповноту” чи “нецілісність” (в термінах Д. Чижевського та І. Дзюби). Недарма в “Листах з хутора” Куліш пише: “Не хочемо ми ніяких благ цивілізації, коли, за сі блага, діти наші не вмітуть із нами, під нашу старість, розмовляти, коли вони нас, а ми їх, через велику їхню освіту, не розумітимемо” [Куліш, 1989, т.1, с. 247]. Або далі, ще веселіше: “Нехай собі гуркотять і свищуть чугунки, кому їх треба! Коли б нам було треба того дива, то й ми б собі зробили, бо громада - великий чоловік і як схоче, то на все добре спроможеться. Що ж, коли не прийшов іще наш час про чугунки дбати?” [там само, с. 249]. Іншими словами, нехай міста, залізниці та інші бездуховні псевдо-чудеса цивілізації належать великоруській половині “двоєдиної народності”, натомість ми, прості й високоморальні українці-хуторяни, плакатимемо свої вишневі садочки, співатимемо своїх незрівнянних пісень, писатимемо віршики, дбатимемо про душу і в такий спосіб забезпечуватимемо “двоєдину націю” моральним стрижнем.

Кулішеве “культурництво” та його ж “общерусскость” виявляється, таким чином, двома боками тієї самої медалі. Переконаність, що суть українськості - в традиційній селянській культурі й моральності, приводить Куліша до уявлень про Україну як шпенглерівську Kultur, а Великоросію - як Zivilisation в рамках однієї, хай і “двоєдиної” нації.

Однак час показав, що українське суспільство сприйняло Кулішеві концепції дуже вибірково: те, що йшло всупереч основній течії “національної думки”, пояснювалося Кулішевою невірноваженістю, непослідовністю, навіть сварливістю, або ж (як у пізнішому випадку Зерова) просто замовчувалося. Натомість

мість “есенціалістичні” та “культурницькі” елементи, довільно вичленовані з концепції “двоєдиного народу”, успішно використовувалися різними течіями в українській національній думці. Наприклад, вплив Куліша помітний у двох міфологічних за своєю суттю концепціях, сформованих ще в другій половині XIX століття, що їх ми умовно називатимемо “культурним есенціалізмом” та “соціальним есенціалізмом”.

Перша концепція передбачає, що базовими рамками української національної ідентичності мусять бути сакралізована українська (“народна”) мова та сакралізована-таки етнічно-українська фольклорна спадщина, натомість усе, що опиняється поза цими рамками (як-от російськомовні культурні практики в Україні), вважається чужорідним, не-українським.

Подібним чином “соціальний есенціалізм” передбачає, що лише ті, хто належить до *народу* (іншими словами, не належать до жодних еліт), можуть вважатися справжніми українцями, усі ж інші - коли й не вороги народу, то все одно тією чи іншою мірою “ущербні”.

Як ми вже пересвідчилися, походження й суть цих концепцій - цілком міфологічні, невіддільні від конкретних уявлень про національне сагитум та від канонізованої версії національної історії. У відповідності з міфічною бінарною опозицією “Україна - Малоросія” все “сутнісно (культурно, соціально) неукраїнське” стало трактуватися як “малоросійське,” тобто неповноцінне, а то й одверто “анти-українське”.

З цього видно, що захисний есенціалізм Куліша не був одиноким явищем такого плану в українській історії: тенденція, яку можна назвати есенціалістською (і яка є чимось значно ширшим, аніж просто міфологема), проявлялася знову й знову, особливо в довгі періоди бездержавності. До цієї тенденції можна віднести виключну роль, яка надавалася православію в українському житті XVI-XVII століть, або провідну роль козацтва (і, знову-таки, гіпертрофоване значення сформованої в козацькому середовищі ідеології й системи цінностей) в епоху Гетьманщини, і навіть пізніше, в часи “Історії Русів”, “Енеїди” й “Тараса Бульби”; нарешті, майже релігійне ставлення національної інтелігенції другої половини XIX ст. до “народної мови” (що його поділяв, як ми знаємо, й Куліш, але не він його породив) як основи й суті національної ідентичності. “Русь” як православ’я, українство як козацтво, врешті, українськість як україномовність, - все це нескладно витлумачити як захисні реакції бездержавного народу, який, не маючи досить сил і можливостей обороняти свою культуру у всій її повноті, зосереджувався на захисті й плеканні того, що

вважав ключовим, найнеобхіднішим елементом своєї культури й ідентичності.

В тенденції до канонізації, сакралізації окремих елементів національної культури, визначених як ключові, життєво важливі, можна навіть знайти цілком прагматичні міркування: така сакралізація допомагає народові вижити в тяжкі часи, не вдаючись до раціонального самопереконування: а навіщо нам, власне, так уперто чіплятися за рідну мову чи прадідівську релігію?

Однак є у цьому й негативний бік, який виходить на перший план, щойно на зміну тяжким часам приходять трохи легші. Адже всякий культ має своїх служителів, і коли це служіння пов'язане з небезпеками й потребує відваги та самопожертви, цілком природною є тенденція до майже автоматичного трактування таких служителів (наприклад, православних ієрархів чи релігійних полемістів, козацьких ватажків, українських літераторів) як національних героїв-мучеників. Однак коли небезпека зникає, служіння культові поволі перетворюється на такий собі бізнес, зберігаючи при цьому свій сакрально-героїчний статус.

Та повернімося до міфотворчості Панька Куліша. Його багатогранна особистість мала іще один потенційно міфічний аспект - йдеться про Кулішеві намагання "європеїзувати" українську культуру. По суті справи, його журналістська та літературно-критична діяльність, переклади західних класиків - Шекспіра, Гете, Байрона, - суперечили його ж ідеї про благословенну рустикальність нашої культури, про шкідливість для неї всіляких "чугунок". Адже чим були шліфування й модернізація літературної мови, особливо ж - "українізація" Байрона та Гете, як не свого роду "інтелектуальними чугунками", зовсім зайвими для хутірного життя? Нелогічне поєднання нативістського "хutorянства" з про-європейським "культурництвом" фактично почало формувати ту парадигму української національної культури, що її згодом драматург Микола Куліш влучно охрестив: "нація дядьків та перекладачів".

Однак саме це непослідовне "європеїзаторство" породило на початку ХХ століття новий міф про Куліша, зробивши з нього парадигматичного героя для діячів "розстріляного відродження" 1920-х. Микола Хвильовий, котрий, судячи за деякими ознаками, не надто високо ставив Шевченка, натомість дуже цінував Панька Куліша.

Хвильовий, закликаючи українську інтелігенцію покинути рабське мавпування "політичної Москви" й рушати до "психологічної Європи", намагався зробити з Куліша такого собі предтечу своїх власних окциденталістських ідей, мало не вті-

лення "ідеалу громадської людини", який він визначав так: "Це - європейський інтелігент у найкращому розумінні цього слова. Це, коли хочете, знайомий нам чорнокнижник із Вюртемберга, що показав графдіозну цивілізацію і відкрив перед нами безмежні перспективи. Це - доктор Фауст, коли розуміти його як допитливий людський дух" [Хвильовий, т.2, с.468]. А точніше, це - "фаустівський герой", як його визначав Шпенглер у популярному тоді "Присмерку Європи". Деінде в "Думках проти течії" Хвильовий уже прямо посилається на Куліша, стверджуючи чомусь, що "Куліш був, по суті, ідеологом сильного "третього стану", і коли б він не стикнувся з мертвою стіною культурного епігонізму тодішньої української інтелігенції, то ми б, безперечно, в часи горожанської війни не мали б таких вождів, які завжди пленталися у хвості маси. Як у свій час національні війни були революційним, червоним явищем в історії людськості, так і Куліш для нашої країни був прогресивною, червоною Європою" [Хвильовий, т.2, с.473].

А раніше згаданий Микола Зеров, літературознавець і поет-неокласик, написав про Куліша захоплений сонет (що його процитовано в епіграфі до цього розділу) й назвав свою головну збірку літературознавчих статей: "Від Куліша до Винниченка".

Лідерів українського культурного відродження 1920-х років захоплювала постать Куліша як самотнього лицаря-культурника, як "піонера з сокирою важкою" (авто-імідж, наполегливо творений Кулішем упродовж усього життя). Як писав Зеров, "Куліш не хоче виправдовуватися ні перед київським ареопагом [мається на увазі, вочевидь, "Стара Громада" - О.Гр.], ані перед якими іншими [тут Зеров чомусь цілком забуває про сльозливі покайні листи до шефа жандармів Дубельта]. Він знає, що "общественное мнение устанавлюється в среде умов пассивных". Себе ж він причисляє до тих небагатых обранців, що, обкидувані непризнанням та лайкою сучасників, намічали стежки українського життя. Його *піонерство* важливіше, ніж його діло поета чи історика:

Я не поет і не історик, ні,

Я піонер з сокирою тяжкою" [Зеров, с. 209].

Кулішева ідея про жменьку "культурних героїв", чия творча праця визначила хід історії України, пронизує всю його поему "Грицько Сковорода". Власне, ця поема є такою собі галереєю версифікованих образів згаданих героїв-культурників, "самотніх піонерів", у середньому по одному на століття: від легендарного давньоруського співця Бояна та легендарного засновника Січі Байди-Вишневецького до мандрівного філософа Григорія Сковороди і, нарешті, до самотнього героя ХІХ століття, що ним є, як нескладно здогадатися, сам Панько

Куліш. Як зауважував Микола Зеров, “теорія героїв зміцняла Куліша в його хутірній самотності” [Зеров, с. 210].

Нарцисистське самосприйняття Куліша як найбільшого українського культурного діяча, як героя й пророка свого народу (а може, й усього слов'янського світу) особливо проявляється у такому зауваженні з “Приміток” до поеми: “Коли б мене зроблено министром просвіти (се був би може рятунок нашого великого руського світу [sic!]), я зараз би все перестроїв по законам природи і історичної філософії, та ба! на апостольських сідалищах возсідають у нас митарі та грішники, а й надто ще великі тупиці” [Твори Куліша, т. 2, с. 516].

Коли уважно перечитати писане Зеровим про Куліша, добре помітно, як Зеров умисне затушовував деякі “невідповідні” риси Кулішевої особистості, натомість підкреслюючи й гіпертрофуючи риси, “потрібні” для творення міфологізованого образу “героя-європеїзатора”. Ось як він, наприклад, коментує Кулішів “аристократизм” та “консерватизм”: “Такий аристократизм властивий був козацьким родам старої України, він є для нас певною історичною традицією: “поліпшений цивілізацією побут”, “приподоблення побутові більш освіченого громадянства” - ось його ознаки. Це стремління вибрести з темноти, стати кращим (грецьке *aristos*, власне, значить “найкращий”) властиве навіть українському селянству.

(...) Отже, свій аристократизм Куліш розуміє як змагання до певного суто громадського ідеалу, як заповідь самоудосконалення, - це не панська пиха чистотою крові та генеалогічним древом” [Зеров, с. 188].

Зеров навіть указує на особливу вербальну конструкцію, яку використовує Куліш для позначення свого “громадського ідеалу”, знайшовши її в поемі “Великі проводи”. Головного героя поеми, козака Голку, добре освіченого й водночас військово вправного і відважного лицаря, - із шляхетною душею, але “простого звичаю”, сам Куліш називає “*неспанілим, несхлопілим*”. Неважко зрозуміти, що такий “громадський ідеал” має скоріше міфологічний, аніж історичний характер.

У подібний спосіб коментує Зеров кулішівський ідеал “хутірної життя”: “Те хуторянство - радше програма, аніж дійсність, ...воно скоріше носить перед ним як завдання, аніж існує як реальність.

Хутір для Куліша - не так його економічна база, як далекий від людської метушні робочий кабінет, де “творческие думы в душевной зреют глубине”, те саме, що монастир для втомленого війною і підбитого віком запорожця (порівняння належить самому Кулішеві). Тому чи не правдивіше сказати про Куліша, що він був звичайний собі різночинець-інтелігент, тільки про-

вінціального складу, отже, трохи відмінний від тих, що працювали по петербурзьких журналах“ [там само, с.190].

Такі незграбні тлумачення мусили, вочевидь, переконати радянських цензорів, що Куліш не був пихатим поміщиком і що його праці можна спокійно перевидавати в УРСР. Однак зеровські пояснення мають і інший зміст - що Кулішеве “хуторянство” було не раціональною соціально-економічною чи політичною програмою (котра, як не крути, а таки є свого роду “дійсністю” для економіста чи політика), але таким собі міфічним раєм на землі, порятунком від українського варіанту “страху історії” або, вживаючи власних Кулішевих слів, від “политического ничтожества Малороссии”.

Однак думки Зерова щодо Кулішевого “анти-демократизму” примушують замислитися: чи не проектував він особистість та естетичні погляди Куліша на самого себе (та інших “неокласиків”)? Зеров пише: “Твердження, подібні до тверджень акад. С.Єфремова: “Куліш, не зважаючи на всю “глибину чуття своєї народності”, був, власне, вдачею, типом, способом думки і поведження чужий для демократичного українства”, - видаються нам доволіними. Що Кулішеві не подобалися “книжные изделия, отпускаемые сплеча по московской поговорке “тяп да ляп”, “развязность” та “неловкость”, бурсацька спрощеність київських “громадян” - ми знаємо, але ми нітрохи не зважимося твердити, що це свідчить про відсутність у Куліша демократизму. Демократизм зовсім не тотожний з тим культивуванням грубості, якого досить, скажімо, у знаменитій “Помиїниці” Старої Громади“ [там само]. Зеровські спроби виправдати Куліша, стільки ж алогічні, скільки співчутливо-емоційні, мимоволі розкривають важливість міфа про “європейця-культурника” Куліша для “європеїзаторів” української культури 1920-х років: вони так само бачили себе як жменьку самотніх “піонерів із сокирами важкими” у хащах підрадянського “культурного життя”. Особливо яскраво бачимо цей авто-міфологічний образ у сонеті М.Драй-Хмари “Лебеді”, де групка лі-тераторів-неокласиків, критикованих, а то й просто обльовуваних “радянськими літературознавцями” та “широкою громадськістю”, виступає як “гроно п'ятірне нездоланих співців”.

Нескладно помітити чимало схожого в образах Кулішевого “одинокого піонера”, що розчищає хащі українського суспільного життя, та Шевченкового “єдиного козака із мільона свинопасів”. Цікавою в цьому плані є така репліка Хвильового: “Для нас професор Зеров, озброєний вищою математикою мистецтва, в тисячу разів цінніший, умовно кажучи, за тисячі бездарних “пролетарських письменників” [Хвильовий, т.2, с.448]. Ці

образи вигладають варіаціями однієї міфологеми, що її українська гуманітарна еліта (передусім літератори) десятиліттями творили про себе і для себе - міфологеми такого собі спасіння суспільства через жертву одинака - неоціненого й неприйнятого суспільством, а проте обраного долею на роль духовного лідера, рятівника цього суспільства.

Однак була тут одна поважна складність: ця міфологема непрямо, але серйозно суперечила іншій українській міфологемі - а саме, ідеї про традиційне відступництво, навіть зрадництво національних еліт. За таких умов єдиною можливістю для будь-кого претендувати на роль національного месії було - виглядати, поводитися, навіть пророкувати так, як би це зробив стереотипний "один із нас". Іншими словами, коли вже Україна мала свого пророка-селянина, свій "діамант у кожусі" - Тараса Шевченка, то навіщо їй міфологізовані "європеїзатори", всілякі професори з їхньою "вищою математикою мистецтва"?

Ця суперечність допомагає зрозуміти, чому описаний вище "інтелігентський" міф про "піонера з сокирою важкою" (чи про "м'ятежного комунара-європеїзатора" Хвильового, чи про "гно нездоланих співців") залишався надбанням надто вузького кола аж до 1960-х, коли інтелігенція нарешті стала складати потужну частину українського суспільства.

3.6. Злет і падіння народництва

Поки Рось зоветься Россю,
Дніпро в море летється,
Поти серце українське
З панським не живеється.

Панько Куліш

Popular culture was not invented by the people but
by others.

Raymond Williams

У поточному мовленні під популізмом звичайно розуміють таке суспільно-політичне явище, коли політичний лідер, або й ціла партія, має тенденцію обіцяти народові (чи конкретніше - "простому народові") те, чого він буцімто "хоче", замість того, що суспільству об'єктивно "потрібне", чи того, що "слід робити", виходячи з офіційно прокламованої ідеології цієї партії. Зайве й казати, що "популісти" нечасто дотримуються своїх обіцянок. Британський дослідник Джеймс Мак-Гіген визначає політичний популізм як "щось на кшталт мобілізації

політичної більшості суспільства навколо невеликого набору простих, але не позбавлених деякого лукавства лозунгів, орієнтованих на "найменший спільний знаменник" суспільних очікувань. Політичний популізм зазвичай супроводжують більш-менш виразні анти-елітизм, анти-інтелектуалізм, а часом навіть поміркована ксенофобія" [McGuigan, p.4].

Однак щоб застосувати термін "популізм" до вивчення національної ідеології (міфології), тим паче провести аналогію між популізмом та родимим українським терміном "*народництво*" (як це часом роблять, перекладаючи слово "народництво" англійською), слід уточнити, а то й переосмислити ці поняття. Народницькі уявлення про націю випливають із більшої чи меншої сакралізації саме "простого народу", "широких народних мас", які вважаються вмістилищем національної суті (the essence of a nation), носієм усього кращого, що є в національній культурі тощо. В українському випадку - це віра в те, що саме "народ" (а точніше - селянство і його традиційна культура) являють собою "справжніх українців", що лише серед селянства збереглися істинно українські духовні цінності.

Можливо, розпливчастість значення слова "народ" в українській мові сприяла *популярності* цієї *популістської* міфологеми. Як зауважує Г.Грабович, "Поняття *народу* було й залишається глибоко двозначним. З одного боку, його відносять до всього суспільства, the people, навіть до всієї нації, і така тотальність дозволяє наснажити це поняття когнітивною та емоційною силою. З іншого ж боку - і це відбиває традицію, що склалася історично й суспільно, - це слово відносять до "простолюду", до "фолька", або, ще вужче - до селянства" [Grabowicz, 1993, p. 315].

Від такої двозначності уявлень про народ, націю - недалеко й до особливої популістської міфології (яка природним чином отримує назву "народницької"), що в ній історія та культура нації переосмислюються, перетлумачуються в термінах політичного й культурного популізму. Що ж до останнього, то варто навести ще одну дефініцію, запропоновану Джеймсом Мак-Гігеном: "Культурним популізм - це інтелектуальне припущення, що понятійний досвід та культурні практики "звичайних людей" є значно важливішими аналітично та політично, аніж, так би мовити, Культура з великої літери" [McGuigan, p. 1].

Гердеріанський етно-націоналізм "патріотичних етнографів" середини XIX століття та "нативізм" основоположників нової української літератури (див. попередні розділи) забезпечили досить "будівельного матеріалу" для ідеологічних концепцій саме культурно-популістського штибу, та й політично-

популістського також. Наприклад, їх неозброєним оком видно у "Книгах битія українського народу": "...хоч був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі, і хоч з української крові були ті виродки, одначе не псували вони своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець ...повинен не любити ні царя, ні пана..." [Костомаров, 1964, с. 108-112].

Поруч із місцевим гердеріанством, міфологізовані уявлення про козацтво та про українців як "козацьку націю" також увійшли важливим складником до популістської (народницької) ідеології. Адже міфологізоване козацтво було одночасно і "фольком", і "лидарством", тобто водночас простолюдом і елітою. Історичне козацтво, щоправда, істотно відрізнялося від цього міфічного образу, але ніхто, поза "правдолюбцем" Паньком Кулішем, уже не звертав на це уваги.

Натомість інші ідеологічні концепції того ж таки Куліша - зокрема, його "хутірний ідеал", - забезпечили український культурний популізм новою, більш модерною (сказати б, "європеїзованою") аргументацією; її основами стали критика негативних наслідків урбанізації та "позбавленої морального стрижня" освіти (тут Куліш виступав як такий собі предтеча Т.Адорно з його "Діалектикою Просвітництва") в поєднанні з сакралізацією традиційного селянського способу життя та його цінностей.

На кінець XIX століття "народницькі" концепції посіли помітне, а то й домінуюче місце практично в усіх течіях "української думки" та "українського руху". Кумиром цього руху став канонізований "Народ", а головною культовою постаттю - Тарас Шевченко, "народний поет", "співець українського селянства". Головними ж міфологемами народницької інтерпретації української історії стало "вічне зрадництво" українських еліт (див., напр., процитований вище уривок із "Книг битія"), а також майбутнє визволення України силами Народу, який одного чудового дня "прокинеться", розбуджений зусиллями просвітників, повстане і скине всіх гнобителів.

Анти-елітистський сюжет цієї міфології витлумачує становлення української нації у той спосіб, що за обставин бездержавності серед етнічно українських вищих класів панувала тенденція до денаціоналізації ("винародовлення") - конкретно, до колонізації (через покатоличення), а пізніше, у Наддніпрянській Україні - до мовної та ідеологічної русифікації. Наслідком цього стала, мовляв, "безкласовість" українського народу, позаяк практично ніхто, окрім селянства, до нього вже не належав.

Втім, хоч би якою довільною була інтерпретація історичних фактів у такій версії нашої історії, поки що бачимо в ній мало міфологічного. Аби створити міф, слід було, по-перше, сакралізувати саме поняття (або ж суть, the essence) “українськості”, а по-друге, витлумачити культурно-ідеологічні трансформації, що відбувалися серед вищих верств українського суспільства (покатоличення православної шляхти XVI - початку XVII ст., перетворення гетьманської старшини XVIII ст. на “малоросійське дворянство”), в термінах “зради національних святощів”. Далі, всі подібності між цими двома трансформаційними процесами витлумачено в термінах “парадигматичної повторюваності”, такої собі подієвої “глибинної структури”, яка є наслідком імманентної порочної властивості самих українських еліт (цій властивості згодом надано ім’я “малоросійство”), або ж у термінах кари, насланої на Україну провидінням за її будімото невиліковну наївну й покірливу довірливість до підступних зрадливих чужинців. Найвідоміше й найлаконічніше вербальне вираження цієї міфологеми бачимо, знов-таки, у Шевченка:

Кохайтесь, чорнобриві,

Та не з москалями,

Бо москалі - чужі люде,

Роблять лихо з вами [курсив мій, - О.Гр.].

Що ж до “позитивної”, життєствердної частини народницької міфології, то її основним мотивом стала “віра в сили й талант Народу” (віра, як ми знаємо, гердеріанського походження, розвинута згодом Костомаровим і Паньком Кулішем). Парадигматичним уособленням цієї міфологеми став той-таки Шевченко - “великий народний поет”. Термін “глибока народність” щодо суті Шевченкової творчості та особистості першим, здається, почав уживати Костомаров, розуміючи народність як “простонародність”, як існування поета в руслі фольклорної традиції та традиційного світогляду: “Шевченко как поэт - это был сам народ, продолжавший свое поэтическое творчество. Песня Шевченко была сама по себе народная песня, только новая - такая песня, какую мог бы теперь запеть целый народ... С этой стороны Шевченко был избранник народа в прямом значении слова; народ как бы избрал его петь вместо себя. (...) Шевченко сказал то, что каждый народный человек сказал бы, если бы его народное существо могло возвыситься до способности выразить то, что лежало на дне его души” [Костомаров, 1994, с.303-304].

Кулішева картинка глибоко-духовного хутірного життя також включала канонізовану ікону “Великого Кобзаря”. В одному з “Листів з хутора”, озаглавленому “Чого стоїть [тобто чого варт, - О.Гр.] Шевченко jako поет народний”, Панько Куліш

робить висновок: "Тим-то не хто, як хуторяни та селяни, знають і чують душею, чого стояв Шевченко. Він їх вивів, наче Ізраїля, із книжної неволі [sic! ось і обіцаний Мак-Гігеном антиінтелектуалізм!], в котору були городяне взяли всякий розум письменний, він скинув з них ганьбу всесвітню, що вони - люде ні до чого; він возвеличив їх образ духовний і виставив його на взір перед цивілізованим миром: дивітесь, землі і панства просвіщенні: тисячу років сей убогий люд себе пам'ятає, і тисячу років у своїй темноті і недостатках тільки мужу громадському він корився; хто з його вгору вибивався і панською пихою од людей одрізнявся, він тому не кланявся, він його, мов порчену кров, ізвергав із себе; він тільки громаду величав "великим чоловіком"" [Куліш, 1989, т.1, с. 261-262].

Наведена цитата розповідає нам значно більше про погляди Куліша-популіста (який дивним чином співіснував із Кулішем- "аристократом"), аніж про Шевченка-поета. Бачимо в ній головні риси політичного та культурного популізму: прославлення "хуторян та селян" та їхніх істинних достоїнств; антиурбанізм та антиінтелектуалізм, виражений у таких яскраво-коннотованих наліпках, як "книжна неволя"; нарешті, нехить до "антинародних" владних інститутів ("тільки мужу громадському він корився").

Більш "конструктивні", так би мовити, висновки із парадигматичного значення поезії й постаті Шевченкової робив провідний інтелектуал-народник Борис Грінченко: "Звідси [з Шевченкової поезії - О.Гр.] випливає, що, коли ми хочемо визволитися від національного поневолення, то мусимо працювати задля добробуту простих неосвічених людей, пригноблених своєю нещасною долею" [Грінченко - Драгоманов, с. 72].

Синтез уже наявних в українській культурі та в ранній "українській думці" суспільно-популістських та культурно-популістських елементів у більш-менш цілісну народницьку міфологію здійснив, як бачиться, Сергій Єфремов - провідний літературознавець "народницького" напрямку, а ще - один із засновників і лідерів народницької Української радикальної партії; з 1917 року - заступник голови Центральної Ради, лідер Укр. партії соціалістів-федералістів, до гетьманського перевороту - член уряду УНР, а після радянської амністії 1921 року й майже до арешту 1929 року - віце-президент ВУАН. Видавши 1911 року фундаментальну двотомову "Історію українського письменства", С.Єфремов уже наприкінці громадянської війни, 1919 року, створює її скорочену версію - "Коротку історію українського письменства", в якій, завдяки ущільненню і спопуляризованому викладові (а ще - завдяки відсутності давньої царської цензури), всі народницькі міфологеми видно

особливо чітко й наочно. Наприклад, у короткому параграфі "Заслуга перших письменників" бачимо народницьку інтерпретацію мало не всієї української історії до початку XIX ст.: "Хоча український народ був тоді під кріпацьким ярмом, а українське панство його здебільшого цуралося, то польським, то московським м'ясом пооброставши, але знайшлися й тоді вже на нашій Україні освічені люде, які розуміли, що тільки з рідним народом їм по дорозі, а через те треба на народ працювати, треба його просвітити, треба його мовою писати. Ці люде, перші наші письменники, зрозуміли і голосно проказали, що з нашого мужика така ж людина, як і з пана, що він має всі людські потреби і кращої вартій долі, ніж яку має. Мужичькою своєю мовою, наше письменство було людяним, народолюбним, демократичним з самої своєї природи. Не можна було по-українському писати, не любивши українського народу, не бажавши йому добра, кращої долі не зичивши. Письменство нашою мовою - це не була тільки забавка та розвага гулящим людам, а воно одразу ж зробилося немов учителем на все добре" [Єфремов, с. 135-136. Курсив мій - О.Гр.]

Докладніше міфологічна роль і покликання Народу сформульовані Єфремовим у розділі, де визначається "вага" іншого провідного народника - Михайла Драгоманова: "...те, до чого інші йшли навпомацки, він освітив світлом глибокої науки. ...Драгоманов не тільки своїх сучасників, а між ними й письменників, справив на правдиву путь, а й потомним поколінням показав той шлях, що їм вони повинні в своїй роботі на користь народові простувати. Він ...і досі своїми творами показує ту вічну істину, що вся сила - в народі, але в народі освіченому, свідомому, вольному й заможному, і що тільки такий народ може дійти до вільної спілки з іншими народами. Ці думки після Драгоманова вже запанували в нашому письменстві, і на народ наші письменники ще більшу стали звертати увагу, аніж попереду" [там само, с. 165].

Українське суспільство, побачене очима Єфремова (чи народницькими очима взагалі), складається головно із трьох нерівних за чисельністю та значенням груп, кожна з яких має свої особливі, широким епічним пензлем змальовані характеристики, та своє, по суті міфологічне призначення. Перш за все це, звичайно, Народ - поки що "темний" і "уярмлений", але саме в ньому - потенціально - "вся сила". Далі бачимо хамелеонисте й зрадливе "панство" (цей термін так само двозначний, як і "народ" - залежно від ідеологічної потреби він може означати і аристократію, і загалом - вищі суспільні верстви). Нарешті, бачимо жменьку патріотичних інтелігентів, передусім - літераторів, які пишуть "мовою народу" і через це згаданий народ

люблять і “просвічують”. Завдяки цій любові й просвіті темний народ одного чудового дня стане свідомим, повстане й визволиться.

Звідси випливає надзвичайна важливість літератури рідною мовою, сакральна природа її текстів і статус мало не святих подвижників, що ним мають користуватися українські літератори: “З письменства ото й почалося *воскресіння нашого народу* і повільна боротьба за краще, повне життя. Тяжко йти було нашому письменству тією дорогою віків. Серед боротьби, утисків і заборон, серед байдужості свого рідного, неписьменного народу, *працею і силами одиниць росло воно і йшло все далі й далі*. Але не збочило воно з правдивої путі і свою роботу довело до краю - *воскресило наш народ і витворило з його націю*, себто громаду свідомих і свідомістю зв’язаних тісно й тим самим дужих людей.

(...) Так: *письменство - це душа і розум народа*, воно проказує стежки, не дає з них зблудити, навчає, як жити краще й веде до того осяйного, недосяжного, але все ж принадного щастя, що зветься - ідеал. Отож найперше й *найголовніше, що з нашого минулого виходить*, так це *наука: любіть рідне письменство, як свою душу народню, і шануйте письменників, як тієї душі творців*” [Єфремов, с. 210. Курсив мій - О.Гр.].

Народницька концепція наявності в українському суспільстві двох принципів різних еліт - багатого, порочного й зрадливого “панства” та, з іншого боку, працьовитої, маргіналізованої, але духовно й морально вищої інтелігенції, - виглядає як своєрідна міфологічна варіація на тему грамшістської концепції гегемонії, яка має двоїсту природу. У “Тюремних записниках” Антоніо Грамші писав: “Гегемонія певної суспільної групи проявляється у два способи: як домінування і як інтелектуальне й моральне лідерство” [Culture, Ideology & Social Process, p.197]. У нашому випадку “домінувало” над українським суспільством “панство”, але морально-інтелектуальне лідерство, на думку народницької інтелігенції, належало саме їй.

Як бачимо, народницька українська інтелігенція кінця XIX - початку XX ст., натхнена Шевченковими міфами в суміші з модними соціалістичними ідеями, всерйоз будувала політичні програми на підвалинах вищеописаних міфів. Та лише після низки жорстоких розчарувань 1917-1918 років стали добре видні численні негативні наслідки домінування народницьких концепцій в українському русі. М.Грушевський, голова Центральної Ради до її розгону німцями й “гетьманцями” за майже цілковитого суспільного невтручання, писав у книзі “На порозі нової України”: “...В довгі часи нашого досвітнього животіння

ми все повторяли, що в селянстві і тільки в селянстві лежить будучина України. Протягом цілого століття українство і селянство стали ніби синонімами. З того часу, як усі інші верстви зрадили свою національність, від нього черпався весь матеріал для національного будівництва, і на нього покладало воно всі надії: Україна зможе встати тільки тоді, коли встане наново (sic!) цей скинений у безодню пітьми й несвідомості титан, цей позбавлений зору й сили, обстрижений з своєї політичної свідомості Самсон. Треба було тільки подати йому цю чудотворну воду свідомості...

І от - нагло обійшлося без цього титана! ...І тоді стало мінятися ставлення до селянства в певних кругах нашого громадянства. На нього стали дивитися не як на силу творчу й позитивну, ...а як на того "грядущого хама", яким страшили російське громадянство всякі пророки надкультури" [Грушевський, 1992б, с. 39]

Отже, історичні події початку ХХ ст. призвели до банкрутства народницької ідеології та політичної практики, але зовсім не до смерті народницьких уявлень та міфологем. Як ми побачимо далі, більшість із них досить органічно увійшли до радянської офіційної ідеології, до радянських концепцій нації та національної культури.

3.7. Реанімація українського елітизму

Було колись - запорожці
Вміли панувати...

Тарас Шевченко

Після невдачі визвольних змагань 1918-1920 рр. поразка політичного народництва, яке домінувало до того часу в українському національному русі, послужила імпульсом до своєрідного відродження забутої, здавалося б, елітистської міфології. Вячеслав Липинський, провідний український історик та колишній урядовець Гетьманату П.Скоропадського, йдучи за прикладом Панька Куліша у своїх зусиллях, спрямованих на деконструкцію та "демаскування" національного популізму-народництва, зробив спробу збудувати систематичну версію елітистського бачення нації та національної історії в книгах "Україна на переломі" (1920) та "Листи до братів-хліборобів" (1920-1925).

Як правило, Липинського називають "головним засновником державницької школи в українській історіографії" (слова Я.Пеленського з передмови до перевидання "України на переломі" 1991 р.; цікаво, що там-таки Пеленський зауважує:

Липинського “не можна вважати ученим у вузькому академічному сенсі, скоріше - незалежним ученим у значенні “gentleman scholar”).

Омелян Прицак також відводить місце Липинському не стільки в науці, скільки в “українській думці”, вважаючи його продовжувачем чи, радше, відроджувачем до-народницьких концепцій нації й держави, найяскравіше втілених в “Історії Русів” [Pritsak, p.254-261].

Втім, виглядає на те, що Липинський будовав свої ідеологічні конструкції не стільки на засадах розвитку шляхетсько-старшинської ідеології XVII-XVIII ст., скільки на спростуванні й запереченні практично всіх елементів народницької ідеології своїх попередників.

Зокрема, предметом його пристрасної уваги (якщо не свого роду обсесії) було викриття державотворчої неспроможності народницьких уявлень про українську націю як свого роду політичний рух, і то виразно лівого спрямування. У “Листах до братів-хліборобів” Липинський пише: “Монополізація виключно для себе української національної ідеї була кінцевим результатом способу життя й діяльності тих, хто на експлуатації цієї ідеї в цілях посередництва будовав усе своє політичне і моральне існування [курсив В.Липинського - О.Гр.]. Членом “української” нації міг бути тільки той, хто поступову й демократичну програму української інтелігенції визнавав і мандат на представництво народніх інтересів в її руки складав. “Лівіці кадетів і правіці большевиків” - ось були ті рамки, в яких існувати могла “українська нація”. Все, що було поза ними, - це були не українці, це були в найкращім разі тільки “культурники”, “українофіли”, або смішні оригінали-самостійники, а то просто “малороси”, “поляки” і взагалі всі разом люде з національного боку непевні. При тім реальні сили отієї “нації” серед 40 000 000 “непевних” виражались круглою максимальною цифрою: 6000 передплатників українських журналів і газет” [Липинський, 1995, с. 6].

Попри влучність і дотепність цієї характеристики, вона хвибує не лише на гіперболізованість політичних оцінок, а й на відверто міфологічне витлумачення коріння всіх народницьких помилок: воно, на думку Липинського, в “способі життя” народницької, демократичної, та й узагалі будь-якої інтелігенції. Не маючи будімото прямого відношення до “продуктивної праці” (а такою працею для нього, як і для правовірних марксистів, була лише праця на землі - “хліборобство”, - чи на фабриці біля верстата; почесним було також “лицарське заняття”, тобто військова справа та управління державою, всі ж інші види людської діяльності - то “спекулянтство”, посередництво, “гох-

штаплерство”, або ж руїницьке “гайдамацтво”), інтелігент також виявлявся свого роду “посередником”, себто - паразитом. Із таких уявлень виснував В.Липинський і свою ширшу концепцію суспільного розвитку, головною рушійною силою якого є “боротьба не на життя, а на смерть двох законів - закону землі й закону капіталу, ...боротьба двох непримиримих сітоглядів” [там само, с. 32-33].

І хоча Липинський, пояснюючи сенс цієї боротьби, намагається триматися в рамках історичних, виводячи свої “закони” із “старого права цивільного, опертого на посідання землі, й нового права торговельного, опертого на посідання капіталу” [там само], бачимо насправді цілком міфологічний, оснований на морально-ціннісних, “голістичних” (holistic) концепціях опис боротьби двох ворожих світів, цілком співзвучний передовицям газети “Правда” (там - “борьба труда и капитала”, у Липинського - боротьба “хлібороба - й біржового ігредця”, але в обох випадках є “два мира - две морали”). Як бачимо, основна відмінність - у тому, що бездушному світові “чистогана” у Липинського протистоїть не світ щасливої праці вільного від експлуатації пролетаріату, а традиційний “хліборобський світ” мудрих лицарів-поміщиків (ziemiań, як говорять рідною мовою Липинського) та богобоязливих, чесних, працьовитих селян; світ, де панує “віра у власну працю, власні руки і конечність боротьби та війни з твердими законами землі”, а також “повага хліборобської сім’ї до свого голови як керівника господарства”; де усвідомлюється “потреба релігії, ідеї, як консерватора сили в тяжкій боротьбі з природою”; де, врешті, бачимо “естетизм у цілім щоденнім житті - в садку, в хаті, в полі, в мережаних ярмах, у вишитій сорочці”; - на противагу буржуйській “вірі у сприт, у щастя, необмежені спекулятивні можливості”, бездушності “повного релігійного індиферентизму та науково-бухгалтерської самовпевненості мешканців банкірських контор”, врешті, безбожному захопленню “штукою на продаж, штукою “по обіді”, штукою люксусом” [там само, с. 32-33].

Не треба бути Максом Вебером (старшим сучасником Липинського, до речі), аби зрозуміти, м’яко кажучи, ненауковість та анахронічність пропонованого Липинським аналізу капіталістичного суспільства; не треба бути, скажімо, Сергієм Подолінським, аби побачити, наскільки розходиться з дійсністю сугерована Липинським картинка “хліборобського світу” тодішньої України. Але Липинському, вочевидь, ішлося не стільки про суспільно-історичний аналіз, скільки про історико-ідеологічне, морально-ціннісне обґрунтування своїх консервативно-монархістських поглядів. У двох словах: чому лише спадкова гетьманська влада, за Липинським, прийнята для

України? Та просто тому, що лише вона несе спасіння від огидного, аморального, антикультурного, антинаціонального "закона капіталу". Всі ж інші суспільно-історичні, конкретно-політичні, моральні та культурні ідеї Липинського виглядають як похідні від цього, цілком міфологічного "ідейного ядра".

Сучасний польський дослідник спадщини Липинського Томаш Стрийек указує на співіснування в українській політичній думці XIX - початку XX століть двох течій - народницької, яку він спрощено локалізує в підросійській Україні, та іншої, провідним представником якої він вважає Липинського - течії, "сильно закоріненої в західній культурі" й представленій головню на галицьких землях як "більш європейських" [Stryjek, s. 29-54].

Справді, легко зауважити подібність ідей Липинського до Ортегіної концепції "бунту мас" чи консервативно-есенціалістських концепцій ідеолога довоєнних румунських правих Ніколае Йорги, але так само нескладно зауважити аналогії із численними "неєвропейськими" консервативними реакціями XX століття, від Сухарто до Хомейні.

На думку Т.Стрийка, "Липинський вніс до доробку української думки поняття про тісний зв'язок між нацією та державою, тобто необхідності другої, аби могла цілком заіснувати перша, а також бачення суспільства класово структурованого, як сукупності взаємно необхідних членів єдиного організму, - бачення, сильно закоріненого в християнському корпоративному ідеалі" [Stryjek, s. 35].

Базуючись на цьому баченні (недаремно віднесеному дослідником до релігійної, а не до якоїсь політичної чи наукової традиції), Липинський в "Україні на переломі" послідовно "демаскує" народницькі "фальсифікації" Хмельниччини, вірячи, що в такий спосіб зможе, по-перше, з'ясувати глибинні причини поразки національної революції 1917-1920 рр., по-друге, вказати шлях до майбутнього успіху в боротьбі за українську незалежну державність.

Підхід Липинського до історичних досліджень та до конкретних політичних проблем тодішньої України знову-таки виглядає скоріш міфологічним, аніж науковим чи прагматично-політичним.

На відміну від Куліша, Липинський ніколи не заперечував позитивної ролі козаччини в формуванні нації. Однак він показав досить переконливо, що православна шляхта XVII сторіччя зовсім не "зраджувала" козаків, які повстали проти польського панування, а навпаки, стала провідною силою як у військових кампаніях, так і в політично-державницьких задумах Богдана Хмельницького. На думку Липинського, перелом-

ним моментом, справжнім творенням нації була "політична перемога осілої військово-хліборобської верстви" (тобто реестрового війська, керованого старшиною з показаченої шляхти) над "Степом" - низовою вольницею. "Запорозька козаччина, що в першій добі повстання головну роллю грала, боїться величі національного завдання, яке перед нею ставить Гетьман і старшина. ...Скликана Гетьманом рада козацька гуде, щоб вертати на Запоріжжя зо всією здобиччю (...) - та Гетьманська залізна рука веде її далі" [Липинський, 1991, с. 85].

А головний висновок Липинського такий: "Велич і геніальність Хмельницького була в тім, що він зумів з тим стихійним економічним процесом, з живою хліборобською Україною, а не із засудженим на смерть низовим обцинним, уходницьким і добичницьким Запоріжжям свою політику і будову Держави Української зв'язати. (...) І не з вини нашого Великого Гетьмана повстане згодом наша пізніща трагедія національна. Не він винен, що його нерозумні нападки велику політичну ідею європеїзації козаччини, а з нею і цілої України ...передадуть потім разом з легіонами Феофанів Прокоповичів у руки московські. Не він винен, що пізніщі руїники українські його велику ідею на європеїзацію й на будівництво Петровської Російської держави віддадуть, а свою власну національну справу, всупереч бажанням великого Богдана, зв'яжуть із прекрасним, романтичним, але засудженим на смерть низовим Запоріжжям, зв'яжуть із гайдамацьким руїництвом і всяким антидержавним, анархічним, антикультурним і безпутним бунтарством" [там само, с.86].

Праця Липинського, як і її ідейна попередниця - Кулішева "История воссоединения Руси", попри ніби-науковий характер та безліч фактів, за цілями (та й за характером доказів) не більш наукова, аніж "Історія Русів" чи "Книги битія". Липинський сміливо перекидає парадигматичні містки від часів Хмельниччини до часів розбудови Російської імперії, а потім - і до "козакофільського" народництва XIX ст. та визвольних змагань 1918-1920 рр., намагаючись убити всі ці епохи й події в одну, справді міфологічну структуру - мовляв, українська національна справа мала успіх тоді, коли "вищі" та "нижчі" класи, шляхетсько-старшинська еліти та простолюди, діяли спільно, причому другі безумовно підпорядковувалися першим, але кожного разу, як плебс починав діяти на власний розсуд, а тим більше - коли еліти опускалися до слідування за волею простолюду, неминуче приходила поразка національної справи.

Є в цій схемі місце й для інтелігенції: "Часи, коли у нас Бояни (інтелігенція) Князям (людям меча і продукції, які реалізовували ідеології інтелігенції) славу рокотаху", а Князи

опікувалися Боянами; часи козаччини, коли - зорганізована й убагороджена ділом Петра Могили - інтелігенція піддержувала в народі авторитет козаків, а козаки своїми "фундаціями" на школи та монастирі піддержували інтелігенцію і ставились уважно до формулованих нею потреб народніх [??], - показують, що на Україні можлива перемога ідейности, волі, організованости та інтелігентности серед інтелігенції, тобто, що інтелігенція наша може бути вилічена [себто вилікована - О.Гр.]. ...Може вона дати й той ідейний порив, який робить державними недержавні нації - порив, що людей меча і продукції на діла піднімає і ділами їхніми ідеології реалізує та будує держави..." [Липинський, 1995, с. 467].

Отже, вибороти національну незалежність, перетворитися на справжню націю можливо, лише збудувавши міцну державу, а єдиною можливою формою міцної національної держави для Липинського є, по суті справи, ритуально-сакралізоване відтворення державности "Великого Богдана" - тобто гетьманату. Чи, кажучи словами самого Липинського, який тут забуває про академічну строгість викладу й "возглаголює" стилем біблійного пророка: "Без осілого хліборобського рицарства, як основного консервативного ядра української - складеної з представників усіх класів - провідної верстви, нема Української держави, нема Гетьманства. Про це на будучі часи всею силою попереджає оця книга" [Липинський, 1995, с. XXXIV].

Немає, отже, нічого дивного у відсутності скільки-небудь широкої суспільної підтримки гетьманату Скоропадського 1918 року, як і в малопопулярності політичних ідей Липинського в пореволюційні роки - однаково серед політичної еміграції, як і серед патріотичних кіл західно-українського суспільства "під Польщею". Надто вже анахронічно й непереконливо виглядали його монархічні та анти-капіталістичні заклики. Хоча, з іншого боку, ідеї "провідної верстви" як ключа до здобуття національної державности, а також самої державности (а не, як раніше, "визволення народу") як головного завдання національного руху - ці ідеї, хай і в інших варіантах, таки здобували український "політикум" того часу.

Суспільна та господарча ситуація в анексованій Польщею Західній Україні 20-30-х років була за своєю депресивністю схожа з Веймарською Німеччиною (де, як відомо, зріс нацизм як ідеологія і як політичний рух), коли не гіршою. Економіку зруйнували війни (Перша світова, польсько-українська та польсько-радянська), суспільство перебувало під гнітючим враженням поразки національно-визвольної боротьби та анексії краю Польщею (яку західноєвропейські держави, для пристойности покривившись, визнали). До цього додалася загальна для

повоєнної Європи глибока криза буржуазної демократії, лібералізму та раціоналістично-спієнтистського світогляду, - загалом, традицій та ідеологій, сформованих західним Просвітництвом.

Тож не дивно, що в Галичині, як і в Німеччині, Італії, в багатьох новоутворених національних державах Східної Європи, розквітли й набули небаченої популярності авторитаристські та волонтаристські ідеології, стрижнем яких здебільшого виступав войовничий етнонаціоналізм. Іще природнішим виглядає те, що ідеологи українського "інтегрального націоналізму", подібно до їхніх німецьких, італійських, румунських та інших колег, широко використовували перелицьовані старі та нашвидкуруч витворені нові національні міфи для своїх політичних цілей.

Найпомітнішим політичним публіцистом і, як бачиться, головним міфотворцем право-націоналістичного руху в Україні став Дмитро Донцов, якого Г.Грабович називає "ідеологом українського націоналізму міжвоєнного періоду і літературним критиком, у якого поодинокі прозірливі спостереження змішувалися з надзвичайною упередженістю та догматизмом" [Грабович, 1991, с. 24].

Основними елементами донцовського вчення стали культ "волі" та "прямої акції" (запозичена у Жоржа Сореля концепція *action directe*), заклик до мало не релігійного поклоніння "героям нації" (не лише й не стільки покійним, скільки живим - "вождям" і "провідникам"), а також до "духовного перевиховання" нації, аби підготувати її до майбутніх кривавих битв за незалежність. Один із лідерів націонал-консервативної політичної еміграції Мирослав Прокоп згадує, що Донцов "запалив тисячі душ молодих західних українців 20-30-х років своїми ідеями, він по суті став їхнім некоронованим королем. Все написане ним, за незначним винятком, сприймалося його послідовниками як безумовна догма" [Прокоп, с.511].

Поет та есеїст Євген Маланюк, що також замолоду був захопленим послідовником учення Донцова, у короткому нарисі-спогаді про останнього описує ту складну психологічну ситуацію, в якій опинилося після військової поразки молоді українські інтелігенти, які воювали на боці УНР: "Як сталося, що ми, хоч духовно озброєні великими ідеями, опинилися в таборах для полонених? Як сталося, що ми, хоч ідейно непереможні, виявилися переможеними й безпорадними? Як сталося, що ми втратили Батьківщину, а Батьківщина втратила нас, своїх вірних синів?"

Не було відповіді на ці запитання ні від наших командирів (які теж ставили собі такі самі запитання), ані від тих полі-

тиків, які час від часу навідувалися до наших таборів. Єдиним шляхом знайти відповіді було зробити це самим...

І ось раптом 1922 року з'явився перше число відновленого "Літературно-наукового вісника", й ім'я головного редактора було - Дмитро Донцов. І в цьому найпершому числі вже була запорука відповіді. Це було - як зламана облога, як повернення здатності рухатися після довгого паралічу" [Маланюк, 1966, с. 374].

Динамізм донцовської публіцистики, помножений на традиційний авторитет серед галицької інтелігенції очолюваного ним тепер "ЛНВ", невдовзі значною мірою витіснив із політичної авансцени "традиційні" українські політичні партії (тим більше, що в очах молоді вони були обтяжені виною за поразки 1918-1920 років), особливо ж консервативні, що їх головним ідеологом на той час був В.Липинський. Не диво, що Липинський відверто ненавидів Донцова, називаючи його в "Листах до братів-хліборобів" фразером, шарлатаном, оберсунсом, навіть вигадав йому прізвисько "Мітька Щелкопоров". Але це мало зашкодило донцовській популярності - видно, настали тоді в галицькому політичному житті часи шарлатанів. Демократичні українські партії Галичини також не спромоглися ефективно протидіяти наступу націонал-екстремізму донцовського типу, який фактично став тоді ідеологією ОУН.

"У натхненій Донцовим ОУН, - ностальгійно пригадує Мирослав Прокоп, - панував клімат великого емоційного піднесення, напруження волі, що породжувало героїчні вчинки окремих особистостей, які справді вражали українські маси своєю самопожертвою, й буцімто підготовляли ці маси до майбутньої боротьби" [Прокоп, с. 520-521].

Але водночас Донцов пропагував ідею "роздору в рідній хаті", тобто внутрішніх ідейних поражунків, яка, за словами Прокопа, "була фактично програмою громадянської війни серед українців, яка б відділила "вірних" від "невірних", "революціонерів" від "опортуністів", "патріотів" від "ренегатів", "елітну касту" від "свинопасів" [там само]. Пізніше, з кінця 1930-х, саме ця ідея стала підставою для кривавих "розбірок" між двома ворогуючими фракціями розколотої ОУН - бандерівцями та мельниківцями.

У донцовських ідеях для нас цікавий той момент, що свої заклики до героїчного чину та самопожертви, свою ідею "роздору в рідній хаті", а також широковживану ним опозицію між жменькою "святих лицарів" (об'єднаних у суворо дисциплінованому націоналістичному русі) та "мільонами свинопасів" Донцов прямо виводив із поезії Шевченка. Він став, можливо, першим політичним публіцистом, який свідомо інтерпретував і

використовував Шевченкову творчість не просто як джерело натхнення до "патріотичного чину", а як підвалини своєї політичної міфології.

На думку Грабовича, "Для Донцова ...сама суть глибинного Шевченкового значення полягала в зображенні козацтва як цілковито згуртованого, дисциплінованого й самовідданого лицарського ордену, готового перемогти як зовнішніх ворогів, так і своїх нерішучих і слабкодушких співвітчизників - селян і денаціоналізоване дворянство. У наступних варіаціях і розробках цих ідей так звана історіософія Шевченка ототожнювалася з релігійним провіденціалізмом і представлялася як синонім сучасного українського націоналізму" [Грабович, 1991, с. 24, переклад виправлено за оригіналом].

Справді, донцовська інтерпретація козащини в "історичній" поезії Шевченка як "дисциплінованого лицарського ордену" надто далека від текстуально даних фактів. Але вірно й те, що Грабович, на відміну від "надзвичайно упередженого" Донцова, пропускає повз свою увагу явлену в багатьох Шевченкових поезіях концепцію "лицарства" та "панування". Власне, самі поняття "козак" та "козацький" у Шевченка настільки тісно пов'язані з поняттями "лицарства" і "слави", а також із раніше проаналізованим амбівалентним поняттям "панування" (особливо в таких поезіях, як "Іван Підкова", "До Основ'яненка", "Гамалія", у вступному розділі "Гайдамаків"), що це дало підстави Євгенові Маланюку заявити: "Людину, що ціле життя шукала дороги до "прадідів козацьких", до побіди й потуги, поета, що в його творах образ "вміти панувати" звучить як лямбмотив від юнацьких коломиївкових поем почавши й на пізній ямбічній ліриці скінчивши, - таку людину й такого поета не треба без устанку називати "мужицьким бунтарем", чи там "співцем кріпацької неволі". Не годиться, як казали у нас в старовину. Був-бо він - паном, та ще й он яким. Був він ним і в нашій літературі, що мала титульованих і нобілітованих, і в нашій історії" [Маланюк, 1995, с. 46]. У словах Маланюка бачимо, якої трансформації зазнала стара народницька міфологема про "національне зрадництво еліт": тепер уже прославляється й сакралізується саме еліта козацька (й така, що походить від козацької, принаймні духовно), натомість плебс, "свинопаси" звинувачуються в усіх нещастях України.

Донцовський культ "прямого чину" (який фактично став ідейним підґрунтям націоналістичного тероризму в "підпольській" Західній Україні) також претендував на пряме походження від шевченківської опозиції між "справжнім життям" (яке ототожнюється у поета з одухотвореною активною дією) та простим животінням (яке він називає "сном"). Цю опозицію

бачимо в багатьох Шевченкових поемах; найпопулярнішим з подібних образів є, мабуть, такий фрагмент із "Минають дні, минають ночі":

Не дай спати ходячому,
Серцем замирати,
І гнилою колодою
По світу валяться,
А дай жити, серцем жити
І людей любити,
А коли ні... то проклинать
І світ запалити!
Страшно впасти у кайдани,
умирать в неволі,
А ще гірше - спати, спати,
і спати на волі... [Кобзар, 1961, с. 286].

Для Донцова суттю шевченківського бачення козаччини є саме ця жага дії, "прямого чину", саме в ньому - стрижень "козацького духу". Донцов вірить, що "без того духу - "Україна заснула", а народня маса, тіло нації, обернулося в "похилених рабів", в плебеїв-гречкосіїв, у мільйони потульних "свинопасів". Така була візія Шевченка приспаної України його часів" [Донцов, 1961, с. 26].

Чомусь Донцов був переконаний, що Шевченко, немов якийсь провінційний предтеча ніцшеанства, "виглядав расу сильних духом велетнів, які виведуть Україну "із тьми, із смраду, із неволі", - раси, яку він виводив у постатях своїх Гонт, Залізників, Галайдів, Гамалій, Дорошенків, Гордієнків, Полуботків, (...) - з думкою, що не знала сумнівів, з серцем, горючим ідеалом правди і волі, з волею твердою; в постатях безстрашних лицарів України, що боялися лише Бога, шляхетних і ненавидячих нікчемність, зло і зраду" [там само, с. 81].

Протиставлення "лицарів" - "свинопасам" (де-інде званим "гречкосіями", "підніжками", "лакеями", "капустами голова-тими", а то й просто - "німими подлими рабами") знаходимо в багатьох Шевченкових поезіях, але в найвідкритішій формі - у вірші "Юродивий":

Найшовсь-таки один козак
Із мільона свинопасів,
Що царство все оголосив -
Сатрапа в морду затопив.
А ви - юродиві - тим часом,
Поки нездужає капрал,
Ви огласили юродивим
Святого лицаря! [Кобзар, 1961, с.508]

Для Грабовича цей образ “єдиного козака із мільйона свинопасів” (подібно як інші численні образи героїчних бунтівників, протиставлених покірній юрбі) не утворює окремої парадигми в Шевченковій поезії, але являє собою ще один зразок улюбленої Грабовичевої парадигми “маргінальності” у Шевченка, яка є “особливим чоловічим аналогом жіночої віктимізації і, як продовження й розвиток останньої, так би мовити, маргінальності тут набирає форми мучеництва й самопожертви задля святої справи” [Grabowicz, 1982, p. 100].

Все це не викликало б жодних заперечень, коли б опозиція “козак-свинопасів” не пасувала цілковито до іншої Шевченкової міфологеми, а саме - образу козацтва як “святого лицарства”, а також до парадигми “поклоніння героям” (hero-worship, за Дж.Кемпбелом), так часто повторюваної у Шевченка. І варто зауважити, що Шевченкова героїчна “імажерія” мала значно більший вплив на свідомість чатицької аудиторії (зокрема, молодих патріотичних читачів початку ХХ століття), ніж образність “жіночої віктимізації”: як ми бачили, інспірована Донцовим ідеологія й пропаганда ОУН 30-х років базувалася на міфологічній ідеї порятунку гнобленої нації (принаймні духовного) через жертвний подвиг жменьки “святих лицарів” - молодих терористів із боївок ОУН-УПА.

За підтримкою до довільно інтерпретованих поезій Шевченка звертався Донцов також і в пропаганді своєї концепції “роздору в рідній хаті”. Особливо часто він уживав мотив “двох Іванів”, близнюків-ворогів, запозичений із “Великого Льоху”:

...Сю ніч будуть в Україні
Родиться близнята.
Один буде, як той Гонта,
Катів катувати!
Другий буде... - оцей вже наш! -
Катам помагати -
Наш вже в череві щипає...

...а я начитала,
Що, як виросте той Гонта,
Все наше пропало!
Усе добро поплюндрує
Й брата не покине! (...)
О! Сміється і ридає
Уся Україна!
То близнята народились.
А навісна мати
Регочеться, що Йванами
Обох буде звати! [Кобзар, с. 241-242]

Вочевидь, порівняння "правильного" Івана в цьому уривку саме з Гонтою - не випадкове, адже убивство Гонтою власних синів у поемі "Гайдамаки" можна трактувати як іще одну варіацію цієї ж самої міфологеми. У "Незримих скрижалях Кобзаря" Донцов стверджує, що "легенда про двох Іванів є універсальна і повна глибокого сенсу, а тому зустрічаємо її також в античній мітології" [Донцов, 1964, с.114], однак його власне витлумачення змісту міфологеми надто далеко від "універсальності" й натомість відверто похідне від донцовської політичної програми: "Ця довголітня боротьба між членами тої самої родини - братами, або більшої - отчизни, ...завше серце роздирає Шевченкові, бо бачив її неминучість. (...) Як глибоко він був свідомий неминучості того розділення по духу між близькими по крові в переломові години історії світу або нації, - видно з драматичного конфлікту Гонти з його дітьми. (...) Коли не скарати сина-зрадника, як це зробив старий Бульба, то - "віддати в різницю москалеві", щоб проливав кров "не за Україну, а за її ката" [там само, с. 111].

Донцовський розгляд "міфа про двох Іванів" містить навіть певні елементи структурного аналізу, хоча й досить незграбного. Він нагадує про численні варіації на тему цього міфа в українській літературі кінця XIX - початку XX століття: в поемі Франка "Похорон" головний герой - Мирон (свого роду alter ego самого Франка) являється у двох іпостасях - національного лідера та ренегата; у ранній поемі Сосюри "Два Володьки" один ліричний герой - "комунар", другий - "націоналіст", і обоє відображають різні сторони особистості самого автора; нарешті, в повісті Хвильового "Я (Романтика)" головний герой - революціонер, настільки фанатичний, що, після довгих і неймовірно драматичних переживань, "розколовши своє я" між любов'ю та обов'язком, убиває власну матір, яка допомагала "контрреволюціонерам". Донцов згадує й про гоголівського Тараса Бульбу, який власноручно скарав на смерть сина-зрадника, і навіть про стівенсонівського доктора Джекіля - містера Гайда, аби довести, що у всіх цих історіях ідеться про персоніфіковану боротьбу Добра та Зла в людських душах, ба навіть усередині однієї душі, і врешті зробити глибокодумний висновок: "Проблема двох Іванів має у Шевченка ще глибший, містичний зміст. Він знав, що є два Івани, один, що ставляє себе під протекцію Божої сили, і другий, про якого злі духи ("ворони") кажуть, що це - "наш", - вони існують нераз не лише у видимім світі, як брати, кривні, люди одного племені, але й вже в утробі матері. Більше! - вони співіснують нераз в душі тої самої людини" [там само, с. 114-115].

Нам, однак, образність і значення “міф про двох Іванів” у його численних проявах видаються не настільки примітивно-моралізаторськими. Уважний погляд на українську літературу 20-х років (час після кривавої громадянської війни) приводить до висновку, що тема “двох Іванів”, братів-ворогів, і просто - братовбивства, - у цій літературі стала мало не obsesією. Окрім творів, перерахованих Донцовим, можна ще нагадати численні “розстрільні” вірші Плужника, новели Косинки, “Звенигору” та “Івана” Олександра Довженка, але в першу чергу - “Вершників” Яновського, де у знаменитому вступному розділі “Подвійне коло” вбивають одного брата Половці, а останньому, що залишився жити - Мусію Половцю (ясна річ, командир Червоної Армії) комісар дає “вичерпне” пояснення, чому, власне, сталося братовбивство: бо брати були “одного роду, та не одного класу”.

Роман “Вершники” з’явився друком в Україні 1935 року, після довгої й нерівної боротьби з цензурою (варто згадати, що український оригінал дозволили публікувати лише після появи російського перекладу в Москві), але навіть у покаліченій версії згаданий міф має сенс значно глибший, аніж у тлумаченні Донцова: кожний із братів Половців має свою “правду”, свою ієрархію цінностей, і готовий за неї вмерти. Те саме можна сказати про Сосюриних “двох Володьок”, чи про обидві половини “розколотого я” Миколи Хвильового. А загалом щедрість літератури 20-х років на “братовбивчі” мотиви пояснюється, вочевидь, глибокою травмою громадянської війни, яка таки була братовбивчою (тут цілком правомірною буде аналогія із творами про громадянську війну в США - як-от “Абесалом, Абесалом” Фолкнера, де синовбивство-братовбивство так само є ключовим сюжетним мотивом).

Українську специфіку бачимо в тому, що, внаслідок довгої бездержавності, одною з антагоністичних “правд”, за які борються між собою “два Івани”, майже завжди є ідея національної незалежності. І доки питання національної незалежності стояло на провідному місці в “порядку денному” української думки, доти “міф про двох Іванів” виринав знову й знову в нашій культурі.

4. Радянська міфологія в Україні та “українська радянська нація”

Всем известно, что земля
Начинается с Кремля.

С. Михалков

4.1. Офіційна міфологія СРСР: від пролетарського месіанізму до “радянського націоналізму”

Прошла зима, настало лето -
Спасибо Партии за это!

Радянський фольклор

Надзвичайну подібність більшовицької доктрини до релігійного вчення, а більшовицької ідеологічної практики - до культу, відзначало багато дослідників і просто “очевидців” - згадаймо хоча б сатиричний опис зборів парт’ячейки в повісті Хвильового “Іван Іванович”, де навіть у вбранні героїв існує ця паралель: “У той час, коли піп натягує на себе шикарну, цілком ідеалістичну ризу,” - сам Іван Іванович одягає “солдатську блузку, що лишилася від часів воєнного комунізму”, а його дружина - “простеньку червону хустку й старенький жакет, так що нагадувала робітницю з тютюнової фабрики” (себто Кармен із цигаркової коробки! - О.Гр.). Навіть у думках герої Хвильового зразково ідеологічно витримані: “Обиватель, очевидно, думав про воскресіння Христа, але Іван Іванович про це зовсім не думав і нарочито думав про антирелігійну пропаганду” [Хвильовий, т.2, с.8].

Це зовнішній, обрядовий бік, а щодо аналізу внутрішнього змісту радянської ідеології чи не найвідомішою є праця М.Бердяєва “Истоки и смысл русского коммунизма” (1939): “Коммунизм, не как социальная система, а как религия, фанатически враждебен всякой религии и более всего христианской. Он сам хочет быть религией, идущей на смену христианству, он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни. Коммунизм целостен, он охватывает всю жизнь, он не относится к какой-либо социальной области... Никакая научная, чисто интеллектуальная теория не может быть столь нетерпима и фанатична. Как религиозное верование, коммунизм эксклюзивен” [Бердяев, 1990, с. 34].

Як швидко цей спосіб мислення оволодів радянським суспільним життям, свідчить наведений Бердяєвим приклад, що його практично кожен із нас - хто провів якусь частину свідо-

мого життя в колишньому СРСР, - міг би доповнити безліччю інших: "Один молодой советский философ написал книгу о происхождении религии с точки зрения марксистской социологии. ...На автора напали за то, что он ничего не говорит о взглядах Ленина на магию и тотемизм. Автор в отчаянии восклицает, что во всех сочинениях Ленина нет ни единого слова ни о магии, ни о тотемизме... Смысл этого нелепого диалога понятен: сочинения Ленина - священное писание, а в священном писании все вообще вопросы должны быть predetermined.

...Все теоретические, идейные, философские споры и все практические, политические, экономические споры в советской России стоят под знаком ортодоксии и ереси. Но различие между ортодоксией и ересью есть различие религиозное, а не философское, не политическое. Когда политика поставлена под знак ортодоксии, то государство рассматривается как церковь и неизбежно преследование за верования" [там само, с. 85-89].

А коли Бердяєв звертається до психологічного типу правдивого члена радянського суспільства, то вимальовується далека від раціональності й справжньої науковості, цілком міфологічна світоглядна картина: "Психологический тип коммуниста определяется прежде всего тем, что для него мир резко разделяется на два противоположных лагеря - Ормузда и Аримана, царство света и царство тьмы без всяких оттенков. Это почти манихейский дуализм... Царство пролетариата есть светлое царство Ормузда, царство же буржуазии - темное царство Аримана. Представителям светлого царства дозволено все для истребления темного царства..." [там само, с.149].

Творення радянської міфології почалося ще до "Великого Жовтня" - у формах науково-філософського та політично-програмового (сучасне втілення давнього жанру пророцтв) дискурсу. Власне, сам більшовицький переворот супроводжувався розвінчанням кількох старих марксистських міфів - про світову революцію, яка почнеться з промислово найрозвиненіших країн, та про пролетаріат як головну русійну силу революції. Довелося Ленінові терміново вигадувати нові теоретичні концепції - "найслабшу ланку", "союз із неможливим селянством" тощо. Але головна його теоретична знахідка - не ці ідеї, а цілком релігійна формула: "Учение Маркса всесильно, ибо верно". Така формула діяла значно ефективніше за політекономічні тонкощі та філософські аргументи, і потім "Ленін сьогодні" почав широко застосовувати саме такі формули й способи аргументації. Коли ж наприкінці 30-х, після багатьох книг та підручників, оголошуваних спершу видатними досягненнями більшовицької науки, а потім - еретичними й шкідливими,

з'явився "Краткий курс истории ВКП(б)" - непомильний, сакральний текст, - він став першим систематичним викладом радянської міфології.

Згодом навіть "Краткий курс" чи його пізніші аналоги вже були непотрібні (або небезпечно докладні після конфузу "програми побудови комунізму до 1980 року"?) - отже, чергова версія офіційної картини світу та "проекту спільного життя" зміщувалася в кільканадцять чітко проранжованих гасел під назвою "Заклики ЦК КПРС", які потім тиражувалися в наочній агітації, ритуальних формулах на початку й наприкінці промов, у "кричалках и вопелках" комсомольських клакерів під час з'їздів та пленумів.

У найзагальніших рисах радянська "священна історія" виглядала приблизно так: на початку були динозаври й мавпи. Динозаври вимерли, натомість від мавп пішли люди, які потім, у ході суспільного прогресу, поділилися на експлуататорів та експлуатованих. З'явився Маркс (водночас і пророк, і предтеча головного деміурга - Леніна) і науково довів, що пролетаріат влаштує світову революцію, внаслідок чого блага проллються повним потоком і всі матимуть усе, чого забажають. Поруч із Марксом невідь-звідкі з'явилися також Енгельс і Анти-Дюринг. Енгельс надрукував Марксів "Капітал" і пророчо сказав, що свобода - це усвідомлена необхідність (так потім і виявилось).

Але світові революції чомусь довго не було. Тут на Фінляндський вокзал на броньовику приїхав Ленін і сказав, що верхи не можуть, низи не хочуть; 24-го рано, але 25-го буде пізно. Так воно й сталося. Пролетаріат узяв штурмом Зимовий палац і в страшній боротьбі поконав хтонічних чудовиськ - гідру контрреволюції та ланцюгових псів Антанти, а також білогвардійців, білополяків, білочехів, білофіннів та, здається, білорусів... Керував боротьбою Ленін, йому допомагали Чапаєв, Щорс, батько Боженко, Петька і Анка. Побивши ворогів, пролетаріат ліквідував розруху, влаштовану ворогами революції, й заходився будувати комунізм, і давно побудував би, якби не підступи капіталістів та кліматичні умови.

Крім того, ще залишався "політичеськая простітутка" Троцький, що в загальній метушні прокрався на пост головнокомандувача Червоної Армії. Ясно, що це стало можливим лише завдяки безкінечній доброті Леніна, який пив холодний чай, любив пролетарів, дітей, тварин, своєчасну книжку Горького "Мать" і вірш Маяковського "Прозаседавшієся".

У дитинстві Ленін добре вчився, був дуже чесний і коли одного разу розбив карафку з водою, то одразу признався. Тому всі радянські діти повинні добре вчитися й признаватися, якщо

розіб'ють карафку, а якщо щось недобре зробить хтось інший, то треба чесно розповідати про це старшим і взагалі - кому слід, як Павлик Морозов, піонер-герой. Але коли фашисти чи буржуї допитують про військові таємниці, то треба мовчати, як Мальчиш Кибальчиш.

Усі радянські інституції створив Ленін, часом - за допомогою Свердлова, Дзержинського й Луначарського (деякі апокрифічні, згодом вилучені тексти розповідали щось також про Сталіна, Бухаріна, Хрущова, але то - справи темні): партію, Червону армію, комсомол, піонерів, жовтенят, суботники, новорічні ялинки, метод соцреалізму, істмат, діамат, сопромат, а також написав "Апасіонату".

Ленін жив у Кремлі і розмовляв по-російськи. Тому Кремль є центр прогресивного людства, куди прагнуть потрапити хоч на хвилику всі хороші люди, і навіть негри преклонних годов прагнуть вивчити руський язик - великий і могучий.

Насамкінець - есхатологія: ми будуємо розвинений соціалізм, а коли він як слід розвинеться, то збудуємо комунізм, якщо не заважатимуть імперіалісти, дисиденти та несприятливі погодні умови.

Тоді не буде ані грошей, ані хвороб, ані міста, ані села, ані елліна, ні іудея, всі розмовлятимуть по-російськи і працюватимуть дві-три години на добу, дуже творчо, а потім культурно відпочиватимуть.

Британський соціолог Крістофер Біннс спостеріг, що "кремлівські наступники Леніна" здійснили поступову "націоналізацію марксизму", причому повоєнна версія радянської офіційної міфології містить істотну відмінність від передвоєнної, а саме: "національний" її елемент став не просто важливим чи й домінуючим, але до певної міри навіть незалежився від традиційної марксистської доктрини, пустивши глибше коріння в історичний досвід багатьох поколінь, міцно прив'язавшись до особистого досвіду мільйонів людей, що пройшли кризу "Велику Вітчизняну війну радянського народу". Воєнні меморіали, масові ритуали вшанування пам'яті загиблих, численна агіографічна література про героїв та полководців, та й сама офіційна назва війни, надана їй Сталіним, аби підкреслити аналогію з "Вітчизняною війною" 1812 року, - все це стало культурним фундаментом для нового, над-етнічного радянського патріотизму (чи, як каже Біннс, націоналізму). Біннс у праці, виданій 1979 року, говорить також про "матеріальне втілення" цієї нової міфології: "В самій лише Україні побудовано понад 2000 меморіалів на честь героїв революції, громадянської, але особливо - другої світової війни, які слугують місцями, куди приходять на патріотичну прощу, де влаштовуються урочисті

церемонії, особливо на День Перемоги” [Binns, Part 1, p. 201]. Головний висновок К.Біннса - “хоча радянська система офіційних ритуалів усе ще являє обличчя Влади, али нині це вже значно більш людське обличчя, й воно ”гуманізувалося“ внаслідок тиску знизу“ [Binns, Part 2, p.180].

Можна піти ще далі й відзначити, що за післясталінські десятиліття міфологія “Великої Вітчизняної війни” відірвалася вже й від сталінської ідеології та зажила власним життям у масовій свідомості й масовій культурі радянських, а тепер і пост-радянських теренів.

Ця популярна, неофіційна версія радянської “священної історії” оповідає про те, як “Ми” самостійно, хіба що із майже символічною допомогою Заходу, розгромили “німців” і захистили “нашу Родіну”, натомість офіційна історія вчила, що “Ми” розгромили “гітлерівців” хоча й самостійно, але “завдяки керівництву Партії”, і врятували не лише “Советскую Родіну”, а й “усе прогресивне людство”, яке нам за це завжди дякуватиме.

Головним міфічним героєм офіційної історії аж до кінця 1950-х залишався “батько народів Сталін”, який, подібно до Геракла з його 12 подвигами, завдав Гітлерові “10 сталінських ударів” (див. фільми “Третій удар”, “Падіння Берліна” та ін.); натомість у “народній” версії, до якої в 1970-х роках почала адаптуватися й офіційна, головним міфічним богатирем став маршал Жуков, чий військовий геній, власне, й забезпечив перемогу в війні. Популярності постаті Жукова та головних нарацій цієї міфології - мемуарів маршала “Воспоминания и размышления” та кіносеріалу “Освобождение”, - сприяла й офіційна опала Жукова за часів Хрущова, і його “неофіційний” статус за часів Брежнева.

З погляду цієї трансформації радянської ідеології, - від більшовицької доктрини до “всесоюзного націоналізму”, - зрозумілішою виглядає дивовижна живучість “прорадянських” (не говоримо тут за прокомуністичні) настроїв серед старших поколінь українського суспільства - адже маємо тут справу з глибоко закоріненою приналежністю до “уявленої спільноти”, об’єднаної не стільки політичною ідеологією, скільки всім життєвим досвідом і світоглядом.

4.2. Радянські українці - "двоєдина нація"?

Між рівними рівна, між вільними вільна,
В Радянському Союзі ти щастя знайшла!

М.Рильський, М.Бажан. Гімн УРСР.

Семюель Гантінгтон у відомій книзі "Зіткнення цивілізацій" називає Україну "типовим зразком розколотої [між різними цивілізаціями] країни" [Huntington, p. 146], маючи на увазі те, що Західна Україна будітмо належить до "Західного християнського світу", натомість Східна Україна (під цим терміном на Заході звичайно розуміють "усю решту" України, окрім Галичини) - це частина пост-візантійської, проросійської православної цивілізації, а тому зіткнення, непорозуміння, конфлікти й розколи між цими двома Українами - неунікні. Однак численні соціо-культурні дослідження сучасного українського суспільства (як-от, напр., Домініка Ареля та Володимира Хмелька [Arel, Khmelko]) свідчать, що численних кричущих культурних відмінностей між східними, західними, південними та центральними регіонами України немає, окрім хіба що однієї - так званого language of convenience (мови, якій віддається перевага в щоденному спілкуванні) - тобто відмінності між україномовним та російськомовним населенням. У силу багатьох причин ця відмінність набуває також ідеологічного забарвлення: "Мовне питання має значно глибше коріння й віддзеркалює психологічну нездатність кожної з двох груп визнати сподівання й побоювання іншої. Російськомовні, які раніше не замислювалися над питанням мови, як основної ознаки національної ідентичності, бо жили у майже-одномовному середовищі, не можуть зрозуміти, чому україномовні українці, які фактично добре володіють обома мовами, надають такого значення правовому врегулюванню офіційного вживання мови. З іншого боку - україномовні, знаючи, наскільки домінуючою залишається російська мова у Східній Україні й тепер, за умов незалежності, не можуть зрозуміти, чому російськомовні так турбуються про її формальний статус" [Arel, Khmelko, p.90].

Зрозуміло, що за відсутності інших яскравих культурних відмінностей, цей мовно-ідеологічний "вододіл" стає свідченням існування не стільки двох різних культур чи суспільно-етнічних груп, скільки двох концепцій національності - уявлень про те, в чому ж полягає "українськість". Надто багато політиків, публіцистів, навіть учених звикли ставитися до цієї проблеми традиційно-спрощено: російськомовні українці трактувалися як такі, що "винародовилися" внаслідок офіційної

русифікаторської політики, “втратили свою національність”. Це таки слушно щодо їхнього (чи їхніх батьків, дідів) language of convenience, але питання з національною ідентичністю - значно складніше. Арель та Хмелько зауважують: “Переважна більшість ”східняків“ у побуті користується російською мовою, але несподіваним виявилось те, що більшість жителів Сходу ідентифікують себе як українців, і то не лише за документами переписів населення, а й за висновками соціологічних досліджень“ [там само, с. 86]. Іншими словами, ця відмінність між “двома видами українців”, хоча й проявляється досить чітко у мовному, регіональному, навіть політичному розрізі (маю на увазі традиційні “ліві” симпатії на Сході та “праві” - на Заході), корениться не у двох різних “цивілізаціях” (як гадає Гантінгтон, а за ним - і деякі інтелектуали у Львові та Харкові), а у співіснуванні двох різних українських “суб’єктивностей” (subjectivities). Одна - так би мовити, “міфологічна”, сформована впливом основного річища національної думки та традиційною ієрархією етно-національних цінностей; друга - сформована вже в УРСР і, так би мовити, світська, “профанна”, що в її підвалини лягли місцеві ідентичності, “локальний патріотизм”, а також офіційна радянська концепція національності, яка містила не набагато більше, ніж відому “п’яту графу”.

По суті, ця анекдотична “п’ята графа” була мало не єдиною офіційно дозволеною формою “суб’єктивності” в радянському суспільстві - інші ж відомі в культурних дослідженнях суб’єктивності (суспільно-класові, конфесійні, сільські-міські тощо) були сильно деформовані політично та девальвовані культурно: робітничий клас офіційно проголошувався правлячим, “класом-гегемоном”, хоча всі бачили, наскільки це далеко від реальності; багатомільйонна і надзвичайно важлива для всього господарства країни інтелігенція носила зневажливу наліпку “не класу, а суспільного про шарку”; селян (перехрещених на “колгоспників”) регулярно принижували, грабували, а часом і репресували; нарешті, колишні “експлуататорські класи” були, за офіційним радянським визначенням, “ліквідовані як класи”, що нерідко означало й фізичну ліквідацію сотень тисяч людей. Не лише ідеології, а й специфічні субкультури усіх цих суспільних груп, спільнот і класів також послідовно нищилися й викорінювалися протягом десятиліть - згадаймо хоча б регулярні спалахи “боротьби з проявами міщанства” та перманентні намагання “ліквідувати різницю між містом і селом”, що в задумі фактично означало повне зникнення селянства як способу життя та системи цінностей.

З "національністю" було інакше - незважаючи на неперервну боротьбу радянського режиму з "націоналізмами", ця суб'єктивність була таки добряче інституційована: через систему союзних та автономних республік, інших "національних" квазі-державних структур із своїми цілком чи частково маріонетковими парламентами та урядиками, із тисячами газет та журналів різними національними мовами (де, втім, друкувалися ті самі офіційні передовиці та "вісті з ланів"), врешті, із своїми "республіканськими творчими спілками", для яких плекання своїх "національних за формою, соціалістичних за змістом" літератур та мистецтв було головною метою існування. І всі ці структури та інституції своїм багатолітнім існуванням та діяльністю розбудовували й утверджували "уявлені спільноти" так званих соціалістичних націй, окреслених межами, з одного боку, так званих "суверенних держав - радянських союзних республік", а з іншого боку - згаданою "п'ятою графою", що існувала незалежно від місця проживання громадянина й ніби замінювала відсутнє національно-республіканське громадянство.

Іншими словами, в підрадянський період в Україні витворилася, чи не вперше в її історії, саме національна (а не етнічна, не релігійна) українська ідентичність, хоча й базувалася вона, всупереч надіям і сподіванням національної інтелігенції, не на міцній національній свідомості, не на "українській ідеї" чи українській національній міфології, навіть не на старанно виплеканій "соборній літературній мові" (якою мало не більшість "українців за паспортом" і донині не володіють як слід), а лише на досвіді існування у "радянському українському" інституційно-культурному просторі, на "п'ятій графі" та на місцевих ідентичностях, які, однак, тепер у масовій свідомості були вже не "малоруськими" чи "южноруськими", а саме українськими. Однак ця, а не якась інша ідентичність уперше стала спільною для всіх українців (не лише для "свідомих") - незалежно від місць проживання, ідейних переконань чи навіть мови щоденного спілкування.

Було б великим спрощенням вважати, що більшовики, встановивши 1920 року контроль над Україною, одразу заходилися творити цю профанну, де-міфологізовану "українську радянську націю", руйнуючи натомість витворену на той момент етнонаціональну культуру та ідеологію. Такого задуму, вочевидь, не існувало з тієї простої причини, що перші більшовицькі лідери вірили у близьку світову революцію і повну ліквідацію всіх класів та націй унаслідок цього. І лише після кількох десятиліть складного, суперечливого й часом трагічного розвитку сформувалося те, що ми називатимемо, за браком

ліпшої дефініції, Кулішевим терміном “двоєдиного народу”, - спільнота, яка об'єднує міфологічних (тобто “свідомих”) та профанних (тобто “паспортних”) українців.

Зупинімося на вузлових моментах цього процесу. На час революційних подій 1917 року концепції української нації та суб'єктивність “свідомих українців” була сформовані, як ми знаємо, головню народницьким “просвітянством” (як ідеологією і як національно-культурницьким рухом) та впливом основного “міфологічного медіума” - українського письменства. Усвідомлення домінування в тодішньому національному дискурсі просвітницьких (у європейському розумінні) та “просвітянських” (у конкретному, українському сенсі) понять та міфологем допомагає нам з'ясувати, чому так багато “свідомих українців” опинилися на боці “червоних” під час громадянської війни, а також чому так багато елементів, понять, навіть міфологічних сюжетів та канонізованих героїв народницької міфології майже безболісно пережили поразку українських “незалежників” і органічно вписалися до “місцевої” української версії загально-радянської міфології.

Однією з перших серед таких концепцій слід назвати міфологізаторську звичку ділити суспільство на “чистих” і “нечистих”, “щирих” і “сумнівних”, а то й просто - на “народ” та “ворогів народу”.

Ведучи мову про інтеграцію народницьких міфологем та ікон у радянську міфологію в українських умовах, розпочинати варто від “боротьби за Шевченка”. Основний національний пророк “дожовтневого” часу майже одразу опинився на одному з чільних місць у радянському “культурному іконостасі”, хоча й зазнав при цьому відчутних втрат.

Шевченка тлумачено в ультранародницькому стилі, як “революціонера-демократа”, принципового ворога панів та царів, атеїста й мало не стихійного комуніста. Такого Шевченка можна було додавати до радянського іконостасу, сакралізуючи його визнання в любові до України й таким чином виправдовуючи власну любов і явне небажання швиденько злитися мовно й національно в “нову історичну спільноту - радянський народ” (див. про це докладніше, напр., [Коряк], [О.Вишня], [Odarchenko]).

“Червоний Шевченко” від самого початку носив загально-радянський характер, що визначилося кількома чинниками як кон'юнктурного, так і культурного походження:

- по-перше, він віддавна сприймався не-українцями в Росії як частина “общерусской” двоу культурно-політичної традиції; він писав як по-українськи, так і по-російськи; лаяв російсь-

кого царя, панів, поїв так гостро й дошкульно, як мало хто з "великоруських" лівих літераторів;

- по-друге, він був генієм, та ще й ідеального - кріпацького - "соціального походження", тож якнайкраще надавався до ілюстрування лєнінських схем "двох культур у кожній культурі";

- по-третє, включення українця, "селянина" до всесоюзного червоного "іконостаса" зміцнювало позиції режиму як серед українських "лівих", так і серед інтелігентів селянського походження;

- нарешті, важливий тактичний фактор - оскільки реальний, не міфологізований Шевченко-поет не мав раціональної, логічно побудованої політичної програми, то його нескладно було шляхом всіляких цитатних препаратів та інтерпретацій приписати до будь-якої ідеології чи політичної течії (що на той час і продемонстрували практично всі українські суспільні течії).

Канонічним текстом для "радянського шевченкознавства" на півстоліття стала давня лекція А.Луначарського "Великий народний поет" (1912), цитата з якої була основоположною, недоторканою дефініцією Шевченка як "революціонера-демократа": "Великий Шевченко тим, що він поет української нації, але ще сильніше тим, що він поет народний, а над усе тим, що він поет глибоко революційний і по духу своєму соціалістичний" [Луначарський, с. 23].

Радянський культ Шевченка поволі поширився також і на сферу масової культури - скажімо, у багатьох предметах "ужиткового мистецтва" цього періоду, так чи інакше "присвячених" Шевченкові, примхливо переплелися: незнищенна ікона "батька Тараса" з масової української свідомості та вбитий у наші голови старанними вчительками образ "революціонера-демократа", борця за щастя простолюду. Показовим у цьому сенсі є виготовлений відомими народними майстринями І.Литовченко та М.Литовченко килим "Т.Г.Шевченко" (див. кольорову вклейку XXVII до другого тому "Шевченківського словника"): посередині - лик Тараса Григоровича у позі Нерукотворного Спаса, en face, у сорочці-вишиванці. Обабіч нього (як щитодержці на "великих" гербах) - дві українські жінки (адже Кобзар "талановито показав долю нашої жінки"). Ліворуч - українка "дожовтнева", боса, об'язана сірою хусткою, сумно похилена; праворуч - "радянська": у вінку з червоними стрічками, в червоних сап'янцях, керсетці, гордо випростана, в руці тримає квіти (для шанованого нею Кобзаря).

Віялом довкола кожної з жінок - картинки чи то сценки з українського життя відповідної епохи, експліцитно паралеле-

лізовані, так що кожній сценці дожовтневій відповідає (за тематикою та за композицією) радянська.

Дожовтневі:

- а) селянське повстання, горить панський маєток;
- б) стара, напіврозвалена хатинка під похиленою тополею;
- в) жінки “на панщині пшеницю жнуть”; на них нагаєм
замахнувся верхівець-посіпака;
- г) “реве та стогне Дніпр широкий” під кручею, на якій вітер
“верби гне високі”;
- д) сумно бреде кобзар з поводирем;
- е) селянського сина беруть у рекрути, поруч невтішно ридає
мати.

Радянські:

- а) сталевари в мужніх позах варять сталь;
- б) опатне “колгоспне село” з будиночками та корівниками;
- в) колгоспниці у позах статуй з фонтану на Московській
ВДНГ гордо підносять над головами великий сніп пшениці;
- г) ГЕС на Дніпрі;
- д) тато, мама та син-піонер, випнувши груди, простують у
світлу даль;
- е) шахтарі в позах, аналогічних до сталеварських, рубають
вугілля відбійними молотками.

Видно з цього, що “радянський Кобзар” зберіг в основному свою міфічну роль такого собі тотемічного батька українського народу, але, по-перше, з уточненням - не всього, а лише “трудового”; по-друге, головне політичне призначення цього канонізованого Шевченка було - освячувати й благословляти своєю сакральною присутністю всі ті “грандіозні суспільні перетворення”, що їх робив в Україні радянський режим.

З іншого ж боку, поруч із новою канонізацією старих народницьких ікон, у 20-і роки набув розвитку процес деміфологізації української національної культури, який передусім виявився у створенні “мирської”, несакральної української мови - сухої й утилітарної, часом аж до відразливості, мови радянського шкільництва, тупих “передовиць” радянських газет, а також життєрадісних, аж до межі чорного гумору, соцреалістичних панегіриків компартії та колективізації.

Можливо, саме ця де-сакралізація, де-поетизація “наймилозвучнішої в світі” української мови (а значить, і десакралізація твореної цією мовою літератури) стали причинами досить скептичного ставлення до “українізації” 1920-х років таких митців, як В.Підмогильний (“Місто”) чи М.Куліш (“Мина Мазайло”), - адже для них це “змасовіння” мови озна-

чало профанацію сакрального медіума, що ним вони послуговувалися в мистецькій творчості.

Ймовірно, що впертий спротив десакралізації української мови й письменства як міфологічного медіума та як найважливішої інституції національної культури, власне, й урятував її від повного розчинення в "загальнорадянському" дискурсі. Адже хоч би яким ідеологічно анти-українським був експліцитний зміст багатьох текстів "української радянської культури", та, висловлюючись виразом М.Маклюгена, "the medium was the message" - інакше кажучи, міфотворча україномовна форма парадоксально нейтралізувала значну частину прямого змісту й, у повній відповідності до головної функції міфа, стверджувала базові концепції й поняття національного мислення, а також українське самоусвідомлення як мовця, так і аудиторії.

Серед специфічно українських сюжетів та варіацій на теми радянської міфології, що сформувалися в 20-і роки, варто згадати міф про нове призначення України, що його умовно можна назвати "хвильовістським". У своїх культурологічно-політичних памфлетах "Думки проти течії" та "Україна чи Малоросія" М.Хвильовий визначає це нове призначення України в річищі марксистських уявлень про "об'єктивні закономірності суспільного розвитку": "Оскільки українська нація кількика століть шукала свого визволення, остільки ми розцінюємо це як непереможне її бажання виявити й вичерпати своє національне офарблення.

...Такою постановкою ми остаточно - по лінії мистецтва - можемо розв'язати цю "прокляту проблему", яка затримує на Україні класову диференціацію, а відціля - й похід людськості до комуністичного суспільства" [Хвильовий, т.2, с.471].

Це - щодо національної культури, а ось - щодо державності: "Ми є справді-таки незалежна держава, що входить своїм республіканським організмом в Радянський Союз. І самостійна Україна не тому, що цього хочемо ми, комуністи, а тому, що цього вимагає залізна й непереборна воля історичних законів" [там само, с.591]. Власне, тут Хвильовий перефразовує офіційні ідеологеми тодішнього керівництва КП(б)У, які слугували обґрунтуванням "українізації". Скажімо, нарком освіти УСРР М.Скрипник у промові на X з'їзді КП(б)У заявляв: "Лише пролетарськими шляхами може йти збудування української культури і одночасно можна сказати: лише в своїх українських формах може розвиватися культура на Україні, лише в своїх українських формах може існувати Радянська держава нашої країни".

Розуміючи, по-перше, хисткість своїх "об'єктивних" аргументів, що їх головним адресатом була "ідеологічна Москва", а по-друге, важливість романтично-міфологічних підстав для існування самостійної України (їх, до речі, Хвильовий також підкріплює цитатою з Маркса про те, що "громадський розвиток, який виключає міфологізування природи, ...не міг би утворити ґрунту для грецького мистецтва", тому для творення нового українського мистецтва потрібне нове міфотворення, "романтика вітаїзму"), Хвильовий намагається започаткувати новий, комуністичний месіанізм - у дусі шпенглерівської концепції циклічного розвитку цивілізацій, модернізуючи її під впливом ленінських післяжовтневих ідей про "обуржуазнення" західного пролетаріату й колоніальну Азію як головний резервуар революційної енергії, а також - не в останню чергу - під впливом кризи європейського лібералізму й раціоналізму та появи нових тоталітарних ідеологій: "...азіатський ренесанс тісно зв'язаний ...із смертельною боротьбою двох сил - з одного боку - капіталізму, з іншого - східних конкістадорів. ...Цей ренесанс відзначається не тільки відродженням класичної освіти, але й відродженням сильної й цільної людини, нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує європейське суспільство.

...Але при чому ж тут Україна? А при тому, що азіатське відродження тісно пов'язане з більшовизмом, і при тому, що духовна культура більшовизму може яскраво виявитися тільки в молодих радянських республіках, і в першу чергу - під блакитним небом південно-східної республіки комун, яка... виховала в своїх буйних степах тип революційного конкістадора" [там само, с. 614-615].

Бачимо неозброєним оком, наскільки тут мало лишилося від "законів суспільного розвитку", натомість видно разючу подібність пророкувань комуніста Хвильового до "Книг битія" та тісну спорідненість його "конкістадора" з міфологічним лицарем-запоріжцем.

Хоча ідеологія Хвильового маскувалася під складову частину загально-більшовицької, швидко стало очевидно, що це маскування нікого не обдурило. Жвава дискусія про шляхи національної культури в нових умовах, що розгорнулася в українському культурно-мистецькому середовищі наприкінці 20-х рр., невдовзі обернулася керованим із Кремля погромом Хвильового та "хвильовістів". Але помітну роль у здійсненні молодою українською культурною елітою "непереможного бажання виявити своє національне офарблення", безперечно, відіграли як ідеї й міфи Хвильового, так і його власна, невдовзі міфологізована постать.

Отже, як бачимо, нездатні цілком зігнорувати чи вирішальним чином здевальвувати вже сформовану (хоча й далеко не домінуючу серед етнічного українства) міфологічну "українськість", радянські ідеологічні структури вдавалися паралельно до двох тактик - по-перше, культивували де-сакралізовану "українськість" - самосвідомість, що зводилася до "п'ятої графі", етнічного походження та територіально-адміністративної приналежності; по-друге, намагалися абсорбувати й адаптувати ключові елементи національної ідеології/міфології (і не лише української, варто тут відзначити), "советизувати" їх і пристосувати до власного вжитку.

Поza "червоним Шевченком", за типові приклади "українізації" радянської міфології можуть слугувати Довженків "Щорс" (1939), "Вершники" Ю.Яновського, "97" та "Патетична соната" М.Куліша, "Вуркаганів" І.Микитенка, а з неукраїномовних, але "про те ж саме", творів - "Дума про Опанаса" одесита Е.Багрицького, яка є відвертою спробою продовження-переосмислення Шевченкової епічної традиції.

Особливу позицію в "українській думці" післясталінської доби посідає ідеологія культурного руху "шістдесятників". Один із визнаних лідерів цього руху, літературознавець Іван Дзюба починає свій трактат "Інтернаціоналізм чи русифікація?" з передмови у формі листа-звернення до тодішніх керівників УРСР - П.Шелеста та В.Щербицького, в якому, зокрема, заявляє: "Я особисто переконаний, що сьогодні українець, відданий справі комуністичного будівництва, має всі підстави бути неспокійним за долю своєї національності, а раз так - ніхто в світі не в силі заборонити йому про це говорити" [Дзюба, 1968, с. 28].

Аби подати головні ідейні концепції "раннього", до-дисидентського шістдесятництва, відображені у книзі І.Дзюби, наведемо ще одну чималу цитату: "Не секрет, що протягом останніх років на Україні щораз більше людей - особливо в середовищі молоді, - ...приходить до висновку, що з національною політикою на Україні не все гаразд, що фактично національно-політичне становище України не відповідає її формально-конституційному державному становищу як Української РСР в Союзі інших соціалістичних республік, що стан української культури й мови викликає глибоку тривогу і т.д. - все це внаслідок тивалих і кричущих порушень марксизму-ленінізму в національній справі...

Це постійно зростаюче коло людей висловлювало свої тривоги відкрито, публічно й принципово, стоячи цілком на радянських і соціалістичних позиціях, уболіваючи тільки за повноту й здоров'я духовного і культурного життя нашого

соціалістичного й майбутнього комуністичного суспільства. (...) Це чесні люди з добрими намірами. Їх тисячі. Це радянські люди. Хто і кому дає право "відсікати" їх від живого тіла народу, придушувати їхню громадську активність, ставити під підозру?" [там само, с. 24-27].

Бачимо тут основні проблеми й завдання, які ставив перед собою - принаймні, в особі своїх "найартикульованіших" представників, - "шістдесятницький" культурний рух:

- по-перше, захист zagrożеної національної культури, особливо її головного "міфологічного медіума" - мови; намагання зберегти чи відродити в ній елементи "онтологічної орієнтації" (вочевидь, свідомо чи підсвідомо відчуваючи, що офіційна радянська ідеологія такої буттєвої орієнтації для "простого народу" вже не забезпечує);
- по-друге, у цих своїх спробах вони все ж намагалися залишатися в рамках офіційного радянського дискурсу, навіть використовуючи його ідеологеми для обґрунтування власних позицій, водночас усвідомлюючи (чи принаймні визначаючи на словах) себе як частину "українського радянського народу";
- нарешті, зазнавши помітного впливу сцієнтистської ідеології, притаманної в середині ХХ століття не лише радянським інтелігентам, а й переважній частині інтелектуалів по всьому світі, "шістдесятники" вдавалися, як правило, до "наукового обґрунтування" своїх позицій і вимог, - наприклад, у трактуванні радянської політики русифікації як ігнорування чи порушення "марксистсько-ленінських наукових принципів національної політики", котре, як і будь-яка спроба ігнорувати "об'єктивні суспільні закони", неминуче призведе до втрат і поразок.

Однак поза цими "позитивістськими" елементами, які до того ж носили, принаймні частково, вимушений характер, ідеологія, а особливо літературно-мистецька практика "шістдесятників" містила виразні міфологічні тенденції, головним чином успадковані від традиційної народницької ідеології. Уламки хвильовістських міфів, а ще більше - міф про Хвильового, Скрипника, українізацію та "розстріляне Відродження", також лягли в підвалини "шістдесятницького" світогляду.

Окрім найпомітнішого міфа - про сакралізовану непомильну "ленінську національну політику", від занехаяння якої пішли всі біди в сучасній Україні, - можна прослідкувати також (у статтях І.Дзюби, В.Стуса, І.Світличного, віршах В.Симоненка, І.Драча, В.Коротича, М.Вінграновського) кілька головних ідеологем та структурних елементів цього міфологізованого світогляду. Серед них, зокрема, давній наш знайомий - Народ,

із своєю чистою духовністю, незрівнянно багатим фольклором та "наймелодійнішою в світі" мовою, який достойний того, щоб його трактували нарівні з іншими "нормальними" націями, але який натомість принижується й русифікується шовіністами; а ще - нехороші Бюрократи та великодержавні Шовіністи, які підступно ігнорують ленінські заповіді, єдино вірну "ленінську національну політику" і є причиною всіх негараздів; далі - справжні Патріоти, чесні люди з добрими намірами, які ви-йшли в інтелігенти з простого Народу, зберігши з ним тісний духовний зв'язок і які, бажаючи добра і Народові, й радянській владі, борються з Бюрократами та Шовіністами, намагаючись направити помилки в національній політиці; нарешті, масо-подібні Міщани (один із найулюбленіших негативних образів у творах більшості "шістдесятників", від статей І.Дзюби до поезій М.Вінграновського, ба навіть В.Коротича) - боягузливі, бездуховні, меркантильні конформісти, які забули рідну мову й не жалкують за цим, а тому сприяють русифікації та засиллю Бюрократів своїм конформізмом. Міщани були, мабуть, найчисельнішою групою в цій міфологічній суспільній структурі, - по суті, більшістю населення, тож недаремно перша збірка статей Івана Дзюби (1958 року) так і називалася: "Звичайна людина чи міщанин?"

Виглядає, що кожен із цих "колективних героїв" шістдесятницької міфічної картини світу має власне поняття про національність (точніше, про "українськість"): у Патріотів вона зберігає більшість народницьких рис, із сакралізованими рідною мовою, письменством та фольклором; для Бюрократів національність узагалі й українська зокрема - важливий, але небезпечний феномен, який вічно породжує проблеми (тому його треба тримати під постійним і суворим контролем), але часом дуже стає в пригоді, як-от під час Вітчизняної війни; нарешті, Міщанин не піддає сумніву існування національності (зокрема, власної - адже її записано в паспорті, а паспорт - важливий державний документ), але для простої, маленької людини ця річ у щоденному житті непотрібна і навіть небезпечна, тому - що менше ми згадуємо про свою національність, то краще.

А як же Народ? Ну, Народ завжди правий і, можливо, саме тому ніхто не цікавиться, що ж він насправді думає. Зрештою, хто зможе точно визначити, чи належить конкретна особа саме до Народу, а чи до Міщан?

5. Сучасні пострадянські міфології: державництво, популізм, лівий консерватизм, окциденталізм

“На жаль, - думав Бурдик, - Заремба не бреше. Усе так і є. Всі ми - я, він, батьки, Люба Савченко - як не крути, є приматами. Кожен із нас - двопрхідний ссавець. Всі ми ходимо до туалету. І Люба теж. І Ленін Володимир Ілліч. О, бодай не знати! Навіщо він так?! Немов капіталіст...”

В.Діброва. Бурдик.

Міфи стають особливо помітними у двох випадках: по-перше, коли пов'язані з ними сакральні поняття та цінності втрачають своє давнє значення для суспільства, десакралізуються; по-друге, коли виникає або загострюється конфлікт інтерпретацій, пропорованих для того самого явища (події, історичної особи тощо) різними дискурсами - міфологічним та раціонально-“профанним”. Наприклад - коли культ Шевченка видає себе за галузь літературознавства, або коли культ “най-милословнішої у світі” мови видає себе за філологію.

Коли ж обидва ці фактори починають діяти інтенсивно й синхронно, як це сталося в Україні кінця 1980-х - початку 1990-х років, улюбленими темами дискусій інтелектуалів-гуманітаріїв стають водночас “засилля міфів” та “несформованість національної міфології”. Саме такий висновок можна зробити, ознайомившись із численними публікаціями на цю тему в сучасній українській суспільно-науковій періодиці (хорошим підсумковим матеріалом можуть слугувати випуск 3-4 часописа “Дух і літера” за 1998 рік, більш як наполовину присвячений “міфам сучасної України”, а також збірник “Історична міфологія в сучасній українській культурі” (К.: Стилос, 1998). Втім, у переважній більшості ці дослідження групуються за двома напрямками: або це “деміфологізація” окремих міфологічних сюжетів (а часто - й просто стереотипів), поширених у сучасній масовій свідомості, або ж - філософські розмірковування про “природу міфу” та “міфологічну свідомість узагалі”, відірвані від конкретного аналізу дискурсивних практик сучасного українського суспільства.

Пам'ятаючи, що окремі міфи та міфологічні концепції набувають повного значення лише у певних культурно-ідеологічних системах, спробуймо хоча б у найзагальніших рихах проаналізувати міфи сучасного українського суспільства саме в такому плані, - як елементи кількох співіснуючих, часом - тісно пов'язаних, часом - ворогуючих культурно-ідеологічних систем.

Не претендуючи на остаточність і непомильність класифікації, просто як необхідний для аналізу "робочий варіант", використаємо такий умовний поділ сучасних українських суспільних міфологій: державництво, популізм, лівий консерватизм, окциденталізм (і одразу ж укажемо на помітну "розмитість" межі між державництвом та популізмом "націонал-демократичного" забарвлення, а також на значний домішок популізму в ліво-консервативній ідеології).

а) Державництво

Коли наприкінці 80-х питання національної незалежності стало на порядку денному, практично жодна з політичних сил в Україні не була послідовно, концептуально про-ринковою, ще менше це можна сказати про громадську думку. Ставилися послідовно лише лозунги демократизації, національної емансипації та туманно окреслюваних господарчих реформ. Тим простіше для опозиції було вдатися до міфології, замість побудови сучасних повноцінних політичних доктрин.

Отже, табір демократів-незалежників успадкував основні елементи свого "sacrum" від шістдесятників, дисидентів націонал-патріотичного напрямку та української політичної еміграції - ідейних спадкоємців УНР та ОУН-УПА, - й цими святинами були Суверенна Соборна Українська Держава та українська мова (з новим доповненням - як державна).

Власна національна державність як сакральне поняття була практично відсутня в так званій "українській думці", по суті, аж до початку ХХ століття - головно через те, що в цій думці домінували ідеологеми, навряд чи сумісні з сакралізацією етнонаціональної державності - зокрема, панславізм кирило-мефодіївців, проімперське "культурництво" Куліша, мілленарні концепції Шевченка, "громадівство" Драгоманова тощо.

Навіть українські політики-практики, від Хмельницького до Грушевського, не виборювали державної незалежності як самоцілі: для них будь-яка форма політичного устрою України (Гетьманщина, Руське князівство, УНР - чи то самі по собі, чи в складі котроїсь із сусідніх монархій) оцінювалася за конкретними соціально-політичними наслідками (колись - для козацького стану, потім - для сакралізованого Народу), а не за міфологічною, екзистенційною цінністю національної незалежності.

Однак по болісних поразках 1917-1920 років на місце культу Народу поволі приходить культ Української Самостійної Соборної Держави, супроводжуваний поклонінням новому типові героя-державника (див. розділ 3). Наприкінці 1930-х і пізніше, коли цей напрямок національної думки як слід офор-

мився й навіть став домінувати (в ідеології ОУН - на Заході, в "національно офарбленому" сталінізмі - на Сході), більшість ключових моментів української історії, від Хмельниччини до визвольних змагань, навіть "українізація" 1920-х стали інтерпретуватися в термінах "боротьби за державну незалежність", а не так, як раніше - за визволення Народу з-під панського гноблення чи з темряви неосвіченості. Поволі сакралізована концепція незалежної української державності посіла своє місце й у масовій свідомості суспільства України, включаючи навіть його етнічно неукраїнську частину, про що свідчили й наслідки референдуму грудня 1991 р.

Причин цьому бачиться кілька: по-перше, на основі сімдесятилітнього існування "недо-державності" УРСР (яка формально, "міфічно" була саме суверенною державністю) сформувалася "уявлена спільнота", - в термінах Б.Андерсона, такого собі "народу України", який одначе, на відміну від "міфічного" українства ХІХ ст., був зовсім не "уявною спільнотою", а на відміну від "етнографічного матеріалу" попередніх віків, був невіддільний саме від політичної структури УРСР, тобто від державності, хай і ущербної. Коли хтось із так званих "українських буржуазних націоналістів" підносив вимогу української державної незалежності, спритні радянські ідеологи нахабно відказували: "Та ж вона вже й так суверенна держава, між вільними вільна в Союзі РСР!" Правда, згодом саме ця "вдала вигадка" той Союз і погубила. По-друге, в масовій свідомості радянських українців поволі посіла певне місце й міфологія боротьби за українську державність (зокрема, епопеї "петлюрівщини" та "бандерівщини"), хай навіть і з діаметрально протилежними політичними оцінками. Це сталося передусім завдяки сучасним електронним медіа, як-от передачі "Радіо Свобода" та "Голос Америки". Нав'язувані радянською пропагандою негативні коннотації у свідомості багатьох "східняків" змінювалися на позитивні, а для більшості галичан навіть у цьому не було потреби.

Тож не дивно, що вже в ідеології ранніх "шістдесятників", зокрема, у Дзюбиному "Інтернаціоналізмі чи русифікації" одне з провідних місць посідає державницька вимога "наповнити конституційний статус УРСР реальним змістом". У роки "перебудови" ця вимога знову голосно прозвучала в програмових документах перших опозиційних структур (Руху, ТУМу), серед лідерів яких було немало "шістдесятників".

Однак чому ж ми називаємо ці державницькі ідеї міфологічними, адже вони були елементами програм реальних суспільно-політичних сил, які, до того ж, успішно досягли 1991 року головної мети - державної незалежності?

По-перше, тому, що від 1920-х (див. розділи про ідеологію В.Липинського та Д.Донцова) аж до кінця 1980-х рр. сам дискурс українського "ірредентизму", значною мірою запозичений від політичної еміграції (неточно званої діаспорою), носив відверто міфологічний характер, базувався не на Realpolitik, а на системі сакральних понять та на агіографіях героїв-мучеників національно-визвольної боротьби.

По-друге й головне, саме тому, що для "національно-демократичних" сил державна незалежність стала священною метою, самоціллю, як колись для Донцова, Маланюка, Огієнка, в більшості випадків не підкріпленою реальними планами політичної, економічної, ідеологічної трансформації українського радянського суспільства. Лише "міщанам" пояснювали, що в незалежній Україні одразу стане більше ковбаси, вугілля й сталі.

Третім критерієм можна вважати ставлення "націонал-демократів" до реальної, не міфічної держави Україна, утвореної наприкінці 1991 року. Це ставлення сахається від безкритичного прийняття усього, на чому стоїть державна печатка (згадаймо заяву екс-дисидента Юрія Бадзя 1993 року, що критикувати всенародно обраного Президента Кравчука - це все одно, що виступати проти української державності) до принципового неприйняття цієї державності як "неукраїнської", мало не зрадницької (як приклад, пошлюсь на статтю того самого Ю.Бадзя "Поразка української революції" в "Літературній Україні", серпень 1997 р.) чи - в кращому випадку - лише перехідної до справжньої, істинно-української (іншими словами, ідеально-міфічної) держави, яка неодмінно утвориться в майбутньому, коли перевиховані, вже цілком "україномислячі" (вираз літературознавця С.Квіта) виборці виберуть на всі вищі посади "справжніх патріотів".

Цікаво також спостерігати, які зміни відбуваються в "інституційованих дискурсах" суспільних наук - тобто у сфері, яка і в до-радянську, і в радянську епоху перебувала в Україні під сильним впливом міфологічних концепцій.

Одразу ж можна сказати, що очікуваного "звільнення від міфів" у суспільних науках не відбулося - натомість бачимо заміну одних концептуально-міфологічних "вузлів" іншими, "актуальнішими". Яскравим прикладом може слугувати монографія В.Смолія та В.Степанкова "Українська державна ідея XVII-XVIII століть: Проблеми формування, еволюції, реалізації" (1997).

У "Передньому слові" автори заявляють, що книжку присвячено "проблемі зародження й еволюції державної ідеї. При чому, розглядається не філософський, а історичний її аспект...

Еволюція державної ідеї розглядається в нерозривному зв'язку з боротьбою за її реалізацію як широкого загалу народних мас, так і еліти суспільства" [Смолій, Степанков, с.6]. Навіть із цієї короткої цитати видно, наскільки тяжіють над авторами старі радянські уявлення про історичний процес як про "боротьбу" за участю передусім "народних мас", хіба що колишня "класова боротьба" поступилася місцем "боротьбі за реалізацію державної ідеї". Остання трактується, принаймні імпліцитно, як головний зміст усього історичного процесу. І хоча часом ідеться також про "боротьбу за розвиток української культури" [там само, с.13], або про те, як "точилася боротьба за збереження історичних традицій нації, ...за державні права української мови і впровадження народної мови до літератури" [там само, с. 15], але все це, ясна річ, лише варіації тієї самої "боротьби за державність".

Одначе автори (обидва - відомі й титуловані історики), свідомо чи ні, уникають докладного аналізу понять, якими найчастіше оперують, пишучи про XVII-XVIII ст., а саме - "нація", "національна ідея", "державна ідея", "національна держава", що особливо дивно, коли взяти до уваги той загально-відомий факт, що в ті часи всі ці поняття коли й уживалися, то мали цілком інший зміст, аніж тепер, і прикладати теперішні "національно-державницькі" критерії до тодішніх процесів навряд чи коректно.

Але такі міркування авторів не стримують - головний зміст тодішніх історичних процесів, як уже зазначалося, вони вбачають у "боротьбі за реалізацію державної ідеї", через що практично будь-яку подію часів Хмельниччини вони схильні оцінювати за нескладною шкалою: "корисно/шкідливо для державної ідеї" (напр., зближення Москви з Польщею 1655 року отримує характеристику "згубного для реалізації державної ідеї чинника" [там само, с.89]), а будь-яку постать чи суспільну групу - за показником "високого/низького рівня національної (державницької) свідомості". Не поставивши перед собою питання, - а чи існувала взагалі де-небудь у Східній Європі XVII ст. національна свідомість, як ми її тепер розуміємо, - автори неминуче заганяють себе у глухий кут констатацій, що: "В цілому рівень національної свідомості напередодні 1648 р. залишався низьким" [там само, с.21] або ж про "відставання розвитку національно-політичної свідомості від процесів державотворення" [там само, с.22], - пояснюючи це знайомими державницькими міфологемами про "типові риси ментальності народу, найхарактернішою з-поміж яких виступало абсолютне переважання в її структурі соціальних, групових і приватних інтересів над національними" [там само]. І справді, нескладно

було "абсолютно переважати" над тим, чого тоді просто не існувало, бо не існувало нації в нашому розумінні.

В рамках оновленого національно-державницького дискурсу відбулася також переінтерпретація деяких недавніх міфологічних сюжетів та постатей. Яскравим зразком цього може слугувати трансформація "шістдесятницького" міфа. Скажімо, Євген Сверстюк у статті "Шістдесятники і захід" створює зразок дисидентської авто-міфологізації, характеризуючи групу літераторів-"шістдесятників" як "велике явище другої половини ХХ ст., дивне своєю появою в непевну пору відлиги і стоїчним протистоянням неосталінізму та живучою енергією в пору лібералізації. Може, найвидатніше явище в Одисей нашого відродження" [Сверстюк, с. 24].

Міфологізація тут починається вже із самої підміни широкого й неоднорідного культурного явища невеликою групою друзів самого автора, більшість із яких стала невдовзі дисидентами (тоді як більшість "шістдесятників" ними не стала), та й ті, як відомо, не завжди були ідейними однодумцями, - наприклад, навряд чи Дзюба, Стус або Чорновіл вважали, услід за Сверстюком, своїм завданням відродження релігійного "Абсолюту" як базової цінності. Однак саме це робить Сверстюк головною, сакральною метою міфологізованого ним руху.

Причини виникнення "шістдесятництва" Сверстюк шукає цілком у річизні міфологізованої "долі народу", в термінах якогось майже фатального призначення майбутніх героїв: знедолена Україна їх покликала - і вони з'явилися: "Можливо, поява шістдесятників детермінована потоком утрат: на очах покоління все втрачало значення й сенс, людина втрачала лице і будь-яку вагу; слово вивітрювалось, мова засмічувалась і зневажалась, ріки висихали, культура й література профанувались. Все живе мусіло вставати в оборону фундаментальних вартостей..." [Сверстюк, с.28].

Але встало не "все живе", а лише "малесенька щіпта" (цей мотив знаходимо в творах багатьох членів тієї групи - Стуса, Л.Костенко, І.Світличного), уподібнившись Шевченковому самотньому "козакові із мільона свинопасів".

Твердячи, що саме "шістдесятники" були "затаєним голосом громадської думки" (але водночас, наче всупереч собі, хоча й у повній відповідності з героїчною парадигмою "самотнього піонера з сокирою важкою", цитуючи когось неназваного - "такий був час: кругом шакали, у колі - жменька нас жива..."), Сверстюк знаходить навіть "дві містичні обставини" зародження шістдесятництва: те, що в цій групі "зібралися люди українського пограниччя" (отже, такі "непограничні" постаті, як Драч, Костенко, Вінграновський, навіть Чорновіл,

виявляються не-шістдесятниками), та те, що вони “зібралися в благословенному Києві” (увесь львівський диссент, таким чином, не удостоюється Сверстюкової уваги).

Загалом для “державницької” течії в національній міфології нині характерною стала тенденція до “зниження температури”, зблякання, уповільнення з одночасним механічним розширенням на всі публічні сфери суспільно-державного життя, що й не дивно: адже те, що донедавна було “a minority faith”, за висловом Ендрю Вілсона, тепер перетворюється на мало не обов'язкову для всіх жителів України “громадянську релігію”.

б) Популізм та лівий консерватизм

Процеси переосмислення, трансформації та нової міфотворчості охопили й нову, пострадянську ліву ідеологію. Оскільки ці процеси досить суперечливі й неоднорідні, обмежимося тут лише оглядом основних рис цієї “оновленої” ідеології, яку можна схарактеризувати як культурний (а не ортодоксальний, не “науковий”) комунізм, переплетений із так само неканонічним, культурним (чи, як казав Микола Бердяєв, “побутовим”) православ'ям.

Головними ознаками цієї еkleктичної, хоч глибоко закоріненої в українській інтелектуальній традиції суміші є культ Народу (який усвідомлюється здебільшого в народницько-більшовицькому сенсі “народних мас”, “трудового народу”, чи ще коротше - “трудящих”), плекання власного “коріння” та сакралізованої історії, зміцненої й “оживленої” індивідуальним життєвим досвідом - у Бориса Олійника, скажімо, ця історія-біографія цілком природно об'єднує історію національну, радянську та родинну, що:

її лінія світла тече з Берестечка у Брест,

Бо всі, хто на Волзі й під Жовтими Водами впали,

Хоч скільки б віків поміж ними кордон мурували,

Єдині в часах, бо єдиний несли вони хрест...

[Б.Олійник, 1995, с.423].

Інша характерна риса цієї ідеології - відверта нелюбов до “крамарського духу”, до “гамана” й “гендлю”, а також міфологічна переконаність, що цей дух нам, українцям, чужий, а тому й заіснувати в Україні він може лише за допомогою якихось зловмисних чужинців.

Ця нелюбов зовсім не в радянські часи з'явилася - як небезпідставно заявляв Іван Дзюба, “українська національна ідея - ...це ж ідея не просто незалежної України, а України “без холопа і без пана”. Саме така ідея надихала кілька поколінь

борців за Україну - від кирило-мефодіївців, Шевченка до народників, до українських соціалістів та укапістів, націонал-комуністів, до ОУН-УПА" [Дзюба, 1997, с.3].

Б.Олійник ще в давній своїй поемі "Заклинання вогню" кілька разів згадує про "закон всевладен - єдиний для великої Громади - Закон нерозмежованих степів! Закон Громади, що ввійшов у кров" [Олійник, 1995, с. 377]. Часом може видатися, що цей "закон всевладен" справді "ввійшов у кров" надто багатьом українцям, незалежно від партійних уподобань, відклався десь мало не в підсвідомості, на рівні засвоєних змалечку міфологем, які рідко стають об'єктом інтелектуальної рефлексії.

Візьмімо приклад ніби із цілком іншого політичного середовища - вже згаданого І.Дзюбу, який у написаній до шостих роковин незалежності російськомовній статті "Околоюбилейное" (Зеркало недели, 23 серпня 1997) зізнається: "...А "приватизация"? Я не принадлежу к тем, кто считает частную собственность панацеей от всех зол и ключом ко всем добродетелям. Скорее наоборот. Ну, может быть, "меньшее из зол"... Я никак не могу освободиться от одного воспоминания: война, на оккупированной немцами территории люди начали осваивать пустующие земли, и при разделе добрые старые соседи пошли друг на друга с вилами и косами. С тех пор я зримо вижу эту картину и в нынешние годы без особенного восторга слушаю импортные и туземные гимны частной собственности. Но готов согласиться, что это именно туманные детские воспоминания и что нет альтернативы "мировому опыту". Согласен то согласен, да ведь нашенская приватизация - опять же ограбление, в данном случае государства (а таким образом и народа) его слугами, жульничество определенной части компартийной и административно-хозяйственной номенклатуры. Народ к ней никакого отношения (кроме неизбежного страдательного) не имеет" [И.Дзюба, 1997].

Вже з першого погляду видно, що Дзюбин "приклад із життя" не є випадково-спонтанним - його автоматично підказує пам'ять, до якої змалечку вживлювали міфологему про "закон нерозмежованих степів". Для неупередженої людини наведений Дзюбою випадок був би тим, чим він, власне, є - прикладом мародерства, типового для воєнного безвладдя, коли на якийсь час зникає і легітимна влада, і легітимна власність - байдуже, приватна чи "всенародна", сиріч державна. Однак для Дзюби та Олійника такий конфлікт через безвладдя-безвласність стає, в цілковитій відповідності до радянської міфології, повчальним прикладом - ось, мовляв, що станеться, коли ми порушимо "закон всевладен" і "розмежуємо степи".

Інші міфологеми, помітні у Дзюбиній інвективі про приватизацію - це популістська віра, що головним критерієм корисності будь-якої акції є те, "дає" вона чи "не дає" щось міфічному "народові", а також ототожнення цього "народу" з державою.

Вже за цими кількома прикладами можна зробити висновок, що пострадянська система понять, яка стоїть за ними і яка в Івана Дзюби лише часом проривається окремими ідеологемами, а в Бориса Олійника та сотень тисяч його колег по партії складає стабільну, навіть органічну цілісність - є за суттю своєю ідеологією консервативною, попри її "бунтівливу" риторичу.

Британський філософ Тед Гондерік, підсумовуючи чималу кількість текстів, де говориться про суть і природу консерватизму як суспільно-політичного руху і як напрямку думки, зводить їх до такої короткої і вимушено розпливчастої дефініції: "Консерватизм, як нам пояснюють, відрізняється передусім тим, що його зміст складають політичні, суспільні та економічні переконання, які пройшли перевірку часом, які мають переважно емпіричний характер і, отже, не є надто теоретичними, ідеологічними, абстрактними, надто узагальнюючими чи надто систематизованими. По-друге, консерватори - це ті, хто віддає перевагу саме такого роду політичним, суспільним чи економічним переконанням перед будь-якими іншими" [Honderich, p. 26].

А хіба ж не є в наших культурно-історичних умовах саме радянська ідеологія, а коли взяти ширше - ідеологія соціального та культурного егалітаризму аж по відвертий популізм - саме тією, яка "пройшла перевірку часом" і має "переважно емпіричний характер", та не є сьогодні ані "надто теоретичною", ані "надто систематизованою" (справді, яка систематизована політична теорія стерпить поєднання марксизму з православ'ям, яка серйозна сучасна економічна теорія чіплятиметься за Марксові анафеми приватній власності?).

Крамарювання-гендлювання для Бориса Олійника несумісне не лише з мораллю та духовністю, а й з українським патріотизмом. Ось, наприклад, мова несимпатичного героя з поеми "Трубить Трубіж" - слизького типа, що гендлює на Андріївському узвозі всіляким тубільно-фольклорним товаром "для туристів":

Ох, знаю сам, до чого докотивсь!
І сором, і душа болить та плаче.
Я ж патріот. А от... торгую бачте.
Та що подієш - ринок. Тут крутись.

[Олійник, 1997, с. 16]

А ось характеристика, що її дає І.Дзюба новим багатіям України: "...Чого варті самі лише "новые украинцы", що на ходу перескочили з комсомольської тачанки в мирні буржуазні тойоти чи щось благородніше. Не знати, чи бачила колись наша земля плем'я таке... негарне. Обмину десятою дорогою такі до смішного марні питання, як культура особистості, горезвісна духовність та інші химери. Але куди дітись від того, що когорті наших нуворішів незнайоме не тільки почуття соціальної відповідальності та соціального сорому, а й елементарне почуття власної безпеки - адже своєю глухотою до народу й нахабством вони провокують той соціальний вибух, який..." - і так далі [І.Дзюба, 1997].

Одне слово, де ступає "новий українець" - там не росте трава... "Нові українці", що їздять у тойотах, так само плоть від плоті нашого народу, як і "старі українці", що їздять у тролейбусах, штовхаючись, не платячи за проїзд і поливаючи лайкою Богу духу винних кондукторок, - тож чому перші мають бути "культурнішими" й відповідальнішими за других?

А просто тому, що для пострадянської суспільної міфології другі - це той "народ", який завжди правий і якого боронь Боже образити, а перші - це "нетрудящі", що грабують "трудящих", а коли зовсім відверто, це - ті "бандити", яким обіцяють "тюрми" всі пострадянські народолюбці, від Лукашенка до Чорновола.

Однак іронія того становища, в яке ставлять себе наші "консервативні революціонери", борці за моральну чистоту нації, проти навали "данаїської орди", - іронія ця в тому, що їхня позиція, риторика, а часом навіть термінологія є мало не дзеркальним відображенням ідеології й риторики саме за-океанської "консервативної революції".

Порівняймо апокаліптичну картину сучасної України, намальовану Борисом Олійником, хоча б з іронічним переказом основних мотивів ідеології (точніше, міфології) американських "консервативних революціонерів" 90-х років, що його пропонує редактор журналу "Гарперс Мегезін" Льюїс Лепгем: "Колись давно, ще до жажливих нещастя шістдесятих років, Америка була таким собі заповідником, створеним працею чесних, поза-профспілкових трудівників за зразком Райського саду. Але потім сталося щось непоправне, й на щасливу землю налетіла сарана патлатих гітаристів. Шкідливе сім'я марксистських ідей, посіяне безбожними й сексуально стурбованими мас-медіа, розвіялося повсюди, розплодило державну бюрократію й рознесло заразу по філологічних факультетах елітних університетів, які невдовзі породили монстра руйніцтва, який пожер усю систему вищої освіти..."

Перш ніж хтось устиг отямитися, шкільництво було зіпсовано, жінкам та неграм надано безліч пільг, федеральні бюрократи заходилися душити підприємців подушками обмежень і податків, комерційне телебачення розпочало регулярні прямі репортажі з Содому й Гоморри, і врешті вся прекрасна будівля Західної Цивілізації стала розсипатися, перетворюючись на сміття феміністської прози...“ [Larham, p. 37].

Як бачимо, аби перетворити цей епічний уривок на нову поему Бориса Олійника, потрібно не дуже багато: замінити зловісні шістдесяті роки на часи ініційованої самим дияволом горбачовської “перестройки”, “сім'я марксистських ідей” - замінити на прогнилу ідею приватної власності, замість знахабнених негрів згадати здавна нелюбих товаришеві Олійнику “голубих” (див. про них не лише в поемі про Трубіж, а й у книзі “Два роки в Кремлі”), знедолених підприємців замінити на знедолених голів колгоспів, священну Західну Цивілізацію - на тисячолітнє коріння культури нашого народу, натомість феміністок та патлатих гітаристів можна залишити, як є.

До цього треба додати привид Шевченка, чи Хмельницького, чи навіть і Щербицького, який будитиме народну совість і кликатиме рештки чесних співвітчизників до сокири, - й можна публікувати.

в) Окциденталізм “assembled in Ukraine”

Наостанку варто сказати про поки що неоформлену в чіткий master narrative, але досить помітну ідеологічну течію, що її умовно можна назвати **ОКЦИДЕНТАЛІЗМОМ**, за аналогією з “орієнталізмом” - культурно-політичним явищем, описаним Едвардом Саїдом у книжках “Орієнталізм” та “Культура й імперіалізм”.

Східноєвропейський, зокрема й український постсоціалістичний окциденталізм - це некритичне, сліпе прийняття запропонованої західними ідеологами міфологізованої картини західного суспільства як ідеального суспільства свободи та рівних можливостей, царства демократії та суперексцесивної вільноринкової економіки і, що важливіше й небезпечніше, - як єдино правильного шляху для всіх країн і суспільств на земній кулі. Можна було б пошукати коріння нашого окциденталізму в текстах Хвильового чи Зерова, якби не те, що сучасні окциденталісти живляться майже виключно англомовними або перекладеними з англійської текстами.

Ось, наприклад, економіст Анна Кліміна у статті із запозиченою у Чеслава Мілоша назвою “Поневолений розум” не залишає каменя на камені від вітчизняної науки економіки. Головний гріх “місцевих крипто-комуністів”, якими, на думку

Климіної, є практично всі наші економісти, полягає в тому, що вони... не читають гарвардських підручників з Economics, а натомість "нав'язують ідеали "соціально орієнтованої економіки", хоча з будь-якої ґрунтовної західної розвідки про специфіку трансформаційних процесів у посттоталітарних країнах (а подібних монографій щорічно випускається у світі не менше 10-15) ...хрестоматійно відомо, що трансформаційний перехід - це завжди синтез градуалізму і шокової терапії, ...що базується, як правило, на визнаній у світі Гарвардській економічній ідеології" [Климіна, с.17].

Цікаво, в якій із цих численних монографій описано не гіпотетичну, а успішно завершену (хоч за гарвардською, хоч за будь-якою "ідеологією") трансформацію стовідсотково-державної і планової економіки у вільноринкову? Такої монографії, ясна річ, немає, бо ще немає реальності, яку б вона змогла описати. А описувати чудеса, творені, скажімо, в Чехії Вацлавом Клаусом (або якимось іншим чубайсом, гайдаром чи бальцеровичем) можна було, не позичаючи в Сірка очей, лише до того, як ці "чудотворці" пішли від керма влади із меншими чи більшими скандалами (таке сталося вже практично з усіма згаданими міфічними героями).

Але це мало хвилює Климіну - із савонаролівською пристрасстю вона твердить: "Досвід багатьох постсоціалістичних країн однозначно свідчить: прогрес у реформах можливий лише тоді, коли вплив західних ідей та рецептів переходу від тоталітаризму до ринку є значним" [там само]. У цій прикметній фразі звертають на себе увагу кілька моментів. По-перше, цілком міфологічне ставлення до часового виміру - так, ніби у тих благословенних країнах, де покірно слухають Джефрі Сакса, уже давно завершився успішний "перехід від тоталітаризму до ринку". По-друге, "чорно-біла" логіка: якщо вплив західних рецептів є "незначним" (цікаво, хто і як його вимірює?) - тоді, за Климіною, перехід до ринку просто неможливий, - так, ніби західні економічні гуру контролюють джерело якоїсь чудодійної сили, що уможливило згаданий перехід. По-третє, деяка ірраціональність у самій термінології - антиподом тоталітаризму для Климіної є не демократія (що було б логічно), а - ринок. Чому? А тому, що для окциденталіста-гарвардопоклонника "вільний ринок" є поняттям сакральним, втіленням усіх можливих благ і цінностей - демократії, свободи, добробуту і так далі.

Ось як, наприклад, А.Климіна доводить "абсурдність" самого поняття "соціально орієнтований ринок" (до речі, не в Україні, а таки на Заході винайденого): "Якщо виходити з тези про задоволення потреб людини, а не функціонування вироб-

ництва заради виробництва, то будь-яка ринкова економіка "соціалістична" за адміністративну, і тому означення "соціалістичний" при слові "ринок" є просто зайвим - як свого роду тавтологія" [Климіна, с. 18].

Отже, для "окциденталістів" єдино вірним шляхом розвитку України є повне слідування політичним та економічним рецептам, що їх прописали західні "гуру": приватизація, багатопартійна парламентська демократія, повна відкритість нашої економіки, особливо на Захід, демонтаж успадкованих від СРСР інституцій, в тому числі системи соціального захисту тощо.

Фактично свого роду окциденталізмом, в якому лише "плюс" змінено на "мінус", є притаманне більшості "нових лівих" уперте, на межі ірраціональності, відкидання усього "західного" - від американських фільмів до кредитів МВФ, як небезпечної зарази, що неминуче зруйнує наше суспільство, його економіку й культуру.

6. Замість висновків

Ця праця писалася зовсім не заради якихось підсумовуючих висновків, - та й як можна підсумувати міф?

Автора зовсім не цікавила роль такого собі андерсонівського хлопчика, що кричав: "А король голий!" Ну голий, і що з того? Значно цікавіше з'ясувати, як до того дійшло, і чому лише один малий наївний хлопчик крикнув таку фразу (на погляд більшості, вочевидь - дурну й недоречно). Отже, своє завдання автор бачив радше подібним до завдання Луї Маріна, який у книжці "Тіло короля" докладно проаналізував ідеологічну значущість парадних монарших портретів, придворних церемоній (серед них - одягання, гоління, роздягання, споживання їжі тощо) численних Людовиків, а також міфологічний та політичний сенс такого широковідомого звичаю, як королівські лови (тут одразу згадується наш рідний запеклий мисливець - Леонід Ілліч).

Ця книжка мала б стати свого роду путівником крізь "топологічний простір" українських міфологій і, ширше - простір української культури. Такий путівник видавався потрібним - адже протягом більш як століття українська "національна думка", здомінована міфологічними концепціями, намагалася формувати самосвідомість українців переважно міфічними, а не "мирськими" засобами, й навіть робила спроби міфологізувати існуючі цілком мирські "суб'єктивності" (наприклад, суспільно-класові різниці й конфлікти між селянством та шляхтою проектувалися на міфічну опозицію між "циро-українським"

простим народом та імманентно зрадливим “панством”; мовно-культурні різниці між україномовним, переважно сільським населенням та російськомовними городянами інтерпретувалися як така собі міфічна межа між істинним українським *sacrum* та бездуховним, “малоросійським” *profanum*).

Що ж було досягнуто шляхом сакралізації “Народу” й таврування “зрадливих” еліт, чи, всупереч першому, але з меншою вірою у власну правоту, шляхом прославлення “провідної верстви” та паплюження “мільона свинопасів”? Які культурні наслідки мали панегірики “наймилозвучнішої у світі мові”, що звучали переважно вкупі з прокляттями нездарному “етнографічному матеріалові”, котрий чомусь так ніколи й не зміг дорівнятися своїм незрівнянним пісням, дивовижній мові та своїм героїчним подвижникам-письменникам?

Наслідки, як ми нині бачимо, неоднозначні. З одного боку, безперечно існує “уявлена спільнота” української нації, створена не в останню чергу зусиллями кількох поколінь культурників-міфотворців, усупереч надзвичайним труднощам, довголітнім репресіям, численним поразкам, невдачам, а часом - і просто нещасливим збігам обставин. З іншого ж боку, ця “уявлена спільнота” (люди, які “заслужують” на право називатися “справжніми українцями”) чомусь завжди виявлялася значно меншою (а часом, можна навіть сказати, фатально меншою) за все суспільство України, ба навіть за спільноту етнічних українців.

Цьому ніколи не бракувало міфічних витлумачень - практично кожен міг вибрати собі найвідповідніше до його культурно-політичних симпатій. Можна вибирати між месіаністичним анти-елітизмом “Книг Биття...” та месіаністичним елітизмом прихильників Д.Донцова; між Шевченковою опозицією міфічних України й Імперії та Кулішевою ідеєю “двоединої нації”, складеної з високодуховних малоросів та прагматичних, але бездуховних великоросів; між просвітянським культом науки й прогресу для простого народу та Кулі-шевими-таки консервативним культурництвом із його ненавистю до “чужонок” та інших “городських див”.

Хоч би якими непеєднуваними й логічно суперечливими видавалися нам усі ці міфологічні системи уявлень про українську націю, культуру й історію, в основі практично кожна має ту саму концепцію, а саме - поділ суспільства на “кращих” і “гірших”, достойних і недостойних зватися українцями (тобто - на народ і панів, або на козаків і свинопасів, або на щирих українців і продажних малоросів, на духовно чисте село й прогнилий город, врешті, на свідомий Захід і несвідомий Схід

чи на проєвропейських українофонів та євразійських русофонів).

Звичайно, в Україні, як і практично в будь-якій іншій країні, об'єктивно існують соціально-культурні відмінності між різними суспільними верствами, регіонами, мовно-етнічними групами, - гетерогенність сучасного українського суспільства ні для кого не є секретом.

Проблема (чи, радше, біда) "української думки" - в ідеологічно-оціночній інтерпретації, навіть міфологізації цих відмінностей. Саме тут лежить одна з найбільш чітких проблем сучасної України: розкол між міфологічною концепцією "українськості", сформованою дотеперішньою національною міфологією у її численних варіаціях, та, з іншого боку, мирською "українськістю" чисельного "малосвідомого населення", яка складається головним чином із визнання власної "п'ятої графи", володіння суржилом та любові до борцю й вареників. Але це - теж українська ідентичність, і проблема полягає, мабуть, у синтезі такої національної ідеології, яка б не залишала цю досить значну частину нашого суспільства за бортом української нації.

Міф українськості / російськості
Проблема для Тришуків полягає в
встановленні міфологічності
"малосвідомого населення". Вони не
ця міфологічність буде повною, іноді
місцями ставитиме цю міфологію
міфотворення, провідником та
"малосвідомості"; і не більше і міф
розуміти, якщо він і буде, зрештою
не міг сакралізувати мігранта та
упередити реальність, а лише рівня
мишлем мігранта.

Реальність не може бути омислена
176. Від мігранта, вона з самого початку
мислять мігранта

Бібліографія

- Антонович Д. Передхристиянська релігія українського народу. //Українська культура. Лекції за ред. Д.Антоновича. / К., Либідь, 1993.
- Аничков Е. Язычество в Древней Руси / Петроград, 1914.
- Бадзьо Ю. Поразка української революції. Успішно утверджується Малоросія, як перехідний етап до нового "воз'єднання"// Літ. Україна, 1997, 21 та 28 серпня.
- Баладні пісні / К., Музична Україна, 1969.
- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / М., Наука, 1990.
- Бердяев Н. Существует ли в православии свобода мысли и совести? / Путь, Париж, 1939, No 59, с. 49.
- Бодянский О. О народной поэзии славянских племен./ Москва, 1837.
- Брайчевський М.Ю. Утверждение христианства на Руси / К., Наукова думка, 1989.
- Булашев Г.О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып.1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. / К., 1909.
- Вишня О. Чий Шевченко? // Твори в 5-ти тт., Дніпро, 1974; т. 1.
- Бовк Ф. Студії з української етнографії й антропології./ Прага, 1927.
- Гнатюк В.М. Знадоби до галицько-руської демонології // Етногр. збірник, Львів, 1903, т. XV; 1912, т. XXXIII-XXXIV.
- Гнатюк В.М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. / К., Либідь, 1991.
- Гоголь Н. Сочинения в 2-х т.т. / Москва, ИХЛ, 1975.
- Грабович Г. Шевченко як міфотворець. / К., Рад. письменник, 1991.
- Грабович Г. До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка. / К., Основи, 1997 (а) - 604 с.
- Грабович Г. Проникливість і сліпота у рецепції Шевченка: випадок Костомарова // Сучасність, 1997(6), No 3.

- Б.Грінченко - М.Драгоманов. Діалоги про українську національну справу / К., Ін-т археографії НАНУ, 1994.
- Грушевський М. Ілюстрована історія України. / К.: 1992(а).
- Грушевський М. На порозі нової України. / УТТ., Нью-Йорк, 1992(б).
- Дзюба І. Інтернаціоналізм чи русифікація? / Сучасність, 1968.
- Дзюба І. Використати історичний шанс. // Культура й життя, 10.09.97.
- Дзюба І. Околоюбилейное. // Зеркало недели, 1997, 23 августа.
- Донцов Д. Дух нашої давнини. / Дрогобич, Відродження, 1991. - 340 с.
- Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря / Торонто, 1961.
- Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа // Вибране. К., Либідь, 1991. - 688 с.
- Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы. / К., 1876.
- Думи та пісні про Б.Хмельницького. / Київ, Музична Україна, 1970.
- Ефремов С. Коротка історія українського письменства. / Стейт-Каледж, 1972.
- Зеров М. Твори у 2-х тт. / К., Дніпро, 1989.
- Загребельний П. Я, Богдан (Сповідь у славі) / Рад. письменник, 1983.
- Іван Сірко. Збірник / Серія "Кошові Запорозької Січі". Веселка, 1992.
- Історія Русів. / К., Радянський письменник, 1991.
- Історична міфологія в сучасній українській культурі / К.: СтилоС, 1998.
- Климіна А. Поневолений розум // Критика, ч.2. Жовтень-грудень 1997.
- Коряк В. Боротьба за Шевченка. / Х., 1925.
- Косач Ю. Рубікон Хмельницького. / Львів, Червона калина, 1992.
- Костомаров М.І. Слов'янська міфологія - К.: Либідь, 1994.
- Костомаров М. Книги битія українського народу. / У кн.: Вивід прав України / Мюнхен, Сучасність, 1964.

- Куліш П. Чого стоїть Шевченко як поет народний // Твори, 1989, т.2, с.258-259.
- Кулик В. Націоналізми в сучасній Україні // Дух і літера, 1997, № 1-2, с. 61-87.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. / М., 1985.
- Липа Ю. Призначення України. / Львів, Просвіта, 1992.
- Липинський В. Україна на переломі. / Філадельфія, 1991.
- Липинський В. Листи до братів-хліборобів. / Київ-Філадельфія, 1995.
- Лисяк-Рудницький І. "Переяслав: історія і міф" // Історичні есе, том 1 - Основи, 1994, с. 71-82.
- Лотоцький О. Державницький світогляд Шевченка. / У кн.: Т.Шевченко. Повне зібрання творів. - т.3, Чикаго. 1962.
- Луначарський А. Великий народний поет (Серія "Видатні діячі культури про Т.Г.Шевченка). / Вид-во АН УРСР, К., 1961.
- Маланюк Є. Книга спостережень, том 2. / Торонто, 1966.
- Маланюк Є. Книга спостережень. Фрагменти / К., Наук. т-во ім.П.Могили, 1995.
- Мордовцев Д. Гайдамаччина. / СПб, 1870. Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова / Київ, 1928.
- Нечуй-Левицький І. Хмари / Твори в 2-х тт., Київ, 1985, т.1.
- Огієнко І. Українська культура. / Київ, 1918.
- Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки. Рідномовний Катехизис для вчителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства / Жовква, 1936. - 72 с.
- Олійник Б. Шлях. / Київ: Наукова думка, 1995.
- Олійник Б. Трубить Трубіж. / Запоріжжя, ДЕКА, 1997.
- Орлик П. Вивід прав України. / У кн.: Вивід прав України. Документи і матеріали. - Пролог, 1964.
- Павлишин М. Канон та іконостас. / Київ, Час, 1997.
- Петров В. Пантелеймон Куліш у 50-і роки. Життя. Ідеологія. Творчість. / Київ, 1929.
- Пономарьов А. Українська етнографія. Курс лекцій. / К., 1994.
- Прокоп М. Дмитро Донцов. // Напередодні незалежної України - Нью-Йорк, НТШ, 1993.

- Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / М., Наука, 1987.
- Сверстюк Є. Блудні сини України // Бібл. журналу "Пам'ятки України", книга 13. Київ, 1993.
- Смолій В.А., Степанков В.С. Українська державна ідея XVII-XVIII століть: Проблеми формування, еволюції, реалізації / К., "Альтернативи", 1997. - 368 с.
- Сорокин П. Голод и идеология общества. // Квинтэссенция. Философский альманах. Москва: ИПЛ, 1990, с. 376.
- Срезневский И.И. Славянская мифология, или О богослужении в русском язычестве. // Укр. вестник, X., 1817, ч. 6.
- Твори П.Куліша у 6 томах. / Львів, 1909.
- Толочко О. Образ держави й культ володаря в давній Русі // Mediaevalia Ucrainica, vol. 3, 1994.
- Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. / Москва, Гносис, 1995.
- Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. / К., Либідь, 1991. - 640 с. (У книзі подано бібліографію з укр. народної міфології на більш як 200 позицій.)
- Федотов Г. Святые Древней Руси. / Московский рабочий, 1990.
- Франко І. Твори, т. 17. / К., 1955.
- Хвильовий М. Твори в 2-х тт./ К., Дніпро, 1991.
- Цертелев Н. Опыт собрания малороссийских песен. / СПб, 1819.
- Шаповал М. Поет і юрба. // Слово і час, 1994, No 3 (передрук статті з "Укр. хати" 1910 р.)
- Шевченко Т. Кобзар. / К., Радянська школа, 1983.
- Шевченко в народній творчості. / К., Держвидав, 1940.
- Шухевич В. Гуцульщина. / Львів, 1899-1908, ч. 1-5.
- Эварницкий (Яворницкий) Д. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. В 2-х тт. / СПб, 1888.
- Яворницкий Д. Історія запорізьких козаків. (У 3 тт.) / Львів: Світ, 1990-92.
- Яковенко Н. Символ "Богохранимого града" у київській пропаганді 1620-1640-х років. // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. Том IV. / К., 1995, с. 52-75.

- Яковенко Н. Нарис історії України. З найдавніших часів до кінця XVIII ст. / К., Генеза, 1997.
- Anderson B. Wspolnoty wyobrazone. / Kraków: Znak, 1996.
- Arel D., Khmelko V. The Russian factor and territorial polarization in Ukraine. // The Harriman Review, Spring 1996.
- Barthes R. "Myth Today", in: A Barthes Reader, New York, 1982.
- Basarab J. Pereiaslav 1654. A Historiographical Study. - CIUS, Edmonton, 1982.
- Bellah R. The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. New York, The Seabury Press, 1975.
- Bibo Istvan. Nędza małych państw wschodnioeuropejskich - Krasnogruda, nr.2-3, 1994.
- Binns, Christopher A.P. "The changing face of power: evolution and accomodation in the development of the Soviet ceremonial system"// Man (N.S.), 1979, vol. 14 (Part 1), vol. 15 (Part 2).
- Boorstin D. The Image. A Guide to Pseudo-Events in America. N.Y., Atheneum, 1973.
- Carlyle T. Sartor Resartus: On Heroes, Hero-Worshipping and the Heroic in History, London, 1840/1940.
- Campbell J. The Hero With a Thousand Faces, Princeton Univ. Press, 1972.
- Cassirer E. The Myth of The State, Yale Univ. Press, 1946.
- Cassirer E. Mythical Thought. Yale Univ. Press, 1940.
- Culture, Ideology And Social Process, London, 1981.
- Drucker S., Cathart R. The hero as a communication phenomenon. //American Heroes in a Media Age. Hampton Press, 1994.
- Durkheim On Religion, London, Routledge, 1975.
- Eliade M. The Sacred And The Profane, Harper & Row, 1961.
- Eliade M. Proba labiruntu. - Warszawa, Sen, 1992. Eliade M. Birth & Rebirth - Chicago, 1958.
- Eliade M. A History of Religious Ideas. Univ. of Chicago Press, 1985, vol. 3.
- Eliade M. The Forbidden Forest. New York, Notre Dame Univ. Press, 1978.
- Eliade M. No Souvenirs, New York, Harper & Row, 1977.

- Eliade M. *Images And Symbols*, London, Harvill, 1964.
- Fiske J., Hartley J. *Reading Television*. - London, Methuen, 1978).
- Frazer J.G., *The Golden Bough. A Study of Magic & Religion* - 12 vols, 3rd edition, N.Y., 1935.
- Frye N. *Anatomy of Criticism*, Princeton Univ. Press, 1957.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures*, 1973, N.Y., Basic Books.
- Grabowicz G. *The Poet as Mythmaker. A Study of Symbolic Meanings in Taras Sevcenko*. - Cambridge, Mass., 1982.
- Grabowicz G. *Insight and Blindness in the Reception of Shevchenko: The case of Kostomarov* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XVII, No. 3/4, 1993, p. 287.
- Hayes C. *Nationalism: A Religion*. Macmillan, New York, 1960.
- Honderich T. *Conservatism*, - Hamish Hamilton, London, 1990.
- Hrushevsky M. *History of Ukraine*, New York, 1941.
- Huntington S.P. *The Clash of Civilizations*, N.Y., 1996.
- Kapferer B. *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988.
- Kecmanovic D. *The Mass Psychology of Ethnonationalism*. Plenum Press, NY, 1996.
- Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. (T.O'Sullivan, J.Hartley and others, editors) / London, Routledge, 1994.
- Kolakowski L. *The Presence of Myth*.- The Univ. of Chicago Press, 1989, p.4-5.
- Kroutvor J. *Kłopoty z egzystencją: mit i literatura czeska* // *Krasnogruda*, nr. 1, 1993.
- Lapham L. *Reactionary Chic* // *Harper's Magazine*, March 1995.
- Levi-Strauss C. "A confrontation over myths" // *New Left Review*, 1970, # 62, p. 68.
- Levi-Strauss C. *The Naked Man* / New York, Harper & Row, 1981.
- Lotman, Yuri. *Universe of The Mind* / London, Tauris, 1990.
- Luckyj, G.S.N. *Between Gogol and Shevchenko* / Munich, 1982.
- Meštrovic S. *The Road From Paradise. Prospects for democracy in Eastern Europe*. /The Univ. Press of Kentucky, 1993.

- Malinowsky B. *Magic, Science And Religion*/ N. Y., Doubleday, 1954.
- Malinowski B. *Myth In Primitive Psychology.*/ London, 1926.
- Nachbar J. and Lause K. (Editors). *Popular Culture: An Introductory Text.* Bowling Green State University Press, 1992.
- Mirsky D.S. *Russia: A Social History.* London, 1931, p. 184.
- McGuigan J. *Cultural Populism,* London, Routledge, 1992.
- Nisbet R. *Conservatism: Dream and Reality.* - Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- Odarchenko P. *Shevchenko In Soviet Literary Criticism.* //Taras Shevchenko: 1814-1861, Ed. by V.Mijakovskij & G.Shevelov, "Slavic Printings & reprintings" (Mouton, 1962).
- Plochy S. *Kyiv vs Moscow: the Autocephalous Movement in Independent Ukraine / The Harriman Review,* Spring 1996.
- Plochy S. *The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon & Early Modern Ukr. Ideology* //Journal of Ukr. Studies, v.17, No 1-2, 1992.
- Pritsak O. *The Origins of Rus / Cambridge, Mass.,* 1981.
- Pritsak O. *Vjačeslav Lypynskij's Place in Ukrainian Intellectual History* //Ukrainian Harvard Studies, 1985, vol. 3-4.
- Saper, C.J. *Artificial Mythologies.* - Univ. of Minnesota Press, 1997.
- Ševčenko, I. *Ukraina między Wschodem i Zachodem.*- Warszawa, 1996.
- Shevchenko and the Critics. 1861-1980. G.Luckyj(Ed.), Toronto, 1981.
- Strate L. *Heroes: A Communication Perspective.* //American Heroes in a Media Age. Hampton Press, 1994.
- Strenski I. *Four Theories of Myth in the 20th Century: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski.* - Univ. of Iowa Press, 1987.
- Stryjek T. *Dylematy konserwatysty. Wjaceslaw Lypyn'skij o pan'stwie, narodzie i niepodleglosci Ukrainy* // Kultura i Spoleczen'stwo, Warszawa 1996, t.XL, Nr.2.

