

**Геннадій КРАСНОКУТСЬКИЙ**

кандидат історичних наук,

доцент Одеського національного політехнічного університету

## ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ АРХЕТИПУ МАЙДАНУ І ЕТНОСОЦІОКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Феномен «Майдану—2004» став досліджуватися фактично по слідах гарячих подій і таким чином отримав (з огляду на масштабність суспільного резонансу) величезну кількість коментарів, описів та характеристик<sup>1</sup>, але здебільшого присвячені Майдану тексти грузнуть в актуальному журналізмі, і не можуть вибратися з рамок тимчасових політологічних аналізів, прогнозів та оцінок. Соціологічні зрізи думок і настроїв [16; 20] також, зрештою, виявляють свою телеологію в проекції предмета дослідження на державно-політичні процеси та оціночну констатацію й прогностику і вироблення соціополітологічних рекомендацій. В окремих працях ідеться про «психодуховні механізми розвитку суспільства», «маніфестації глибинних зрушень» [17], але власне механізми цих маніфестацій належним чином, на жаль, не розкриваються.

Ґрунтовністю аналізу й у доброму сенсі соціологічним емпіризмом відзначається стаття Л. Д. Бевзенка про соціальну самоорганізацію Майдану [2], але той самий емпіризм заважає авторові розкрити екстрасоціумні механізми самоорганізації на рівні взаємодії культур із субкультурами, поставити питання про органічність феномену Майдану як передумову такої самоорганізації.

У працях, дотичних до спроб культурологічного підходу, із текстів виринають словосполучення на кшталт «нової психосоціальної культури», «національного характеру», що трактується в дусі попередників від В. Вундта і Е. Тайлора до Е. Дюркгейма та К. Г. Юнга як аналогії психіки (соціального) суб'єкта та ще й такого, що налаштовує народ на збереження «енергетичного зв'язку зі своїм Творцем» (!). Врешті-решт цей зв'язок має бути розв'язанням (очевидно, як і у випадку з апостолом Петром, «на землі» й «на небі»<sup>2</sup>) вузлової проблеми забезпечення незворотності «подальших реформ» [1]. В інших психоаналітикополітичних (чи політикопсихоаналітичних?) пробах пера розкривається «вразливість української душі» [5], «революція Українського Духу», «питання екзистенційного характеру», навіть «унікальний архетип шляхетності» українців [9], але ця філософсько-психологічно-псевдокультурологічна риторика є лише берегами (в сенсі книжно-журнальних), повз які ллється потік ідей державотворення й демократичної модернізації.

Більш безпосередньо пов'язаними з культурологічним підходом і з огляду на це цікавішими для нас є статті О. О. Ткаченка [18; 19]; наприклад, в ідеї «духовно-природної терапії» закладено імператив «повернення до реального світу» в контексті пригадування національно-

<sup>1</sup> Для загального ознайомлення можна навести лише кілька монографічних досліджень [4; 8], хронікально-документальних фоторепортажів [15; 23], інтроєктивно-провокативний колаж есеїстично-суб'єктивістських вражень одного з найбільш знакових українських літераторів про найбільш «знакову подію початку III тисячоліття» в Україні [6]. Про знаковість я тут говорю без будь-якої іронії, навіть якщо існує спокуса розглядати «Майдан—2004» як «тотальний симулякр» або відкараскуватися від споминів про нього через обмануті або нездійсненні (бо ж нездійсненні) сподівання чи деградацію наслідків майданних подій.

<sup>2</sup> Див.: Мв 16:19. Релігійні конотації (а нерідко й просто нотації) самі по собі є цікавим об'єктом дослідження (див.: *Краснокутський Г. Є.* «Герої Майдану» як архетипові міфопоетичні маніфестації, у друці).

<sup>3</sup> Іншими словами, ідеї автора імпліцитно просякнуті засновками щодо багаточисельності колективної (у тому числі етнонаціональної) психології й необхідності здійснити «структурну резекцію» гетерохронних і гетерогенних нашарувань топосів культури перед складанням «групового психологічного портрета».

культурних витоків, на відміну від «набутої духовності»<sup>3</sup>, але певна ангажованість психотерапевтичним підходом не лише нагадує не найкращі сторони теорії психоаналізу Юнга, а й відволікає від власне культурологічного погляду на об'єкт дослідження.

На нашу думку, вибуховий соціально-психологічний ефект Майдану, раптово (а також часткову й тимчасову) кристалізацію української (як етно-, так і національно-державної) ідентичності, романтичне піднесення соціальних настроїв, так само як пізніші розчарування й розрив між очікуваним і набутиим, можливо проявити через застосування категорії культурного архетипу. Згусток подій під назвою «Помаранчева революція», що втягнув у свій вир величезні маси людей і до певної міри розчинив людську індивідуальність у масовій «компасіонарності», емпатії, «кордоцентризмі»<sup>4</sup>, у гранично спрощеному контексті світосприйняття, збудив у масовій свідомості найпростіші емотивні реакції, на рівні яких (майже біологічному чи принаймні «підшкірному») набагато легше виявити себе елементарним (архетиповим) структурам мислення.

Якщо розглядати архетипи з точки зору суто соціокультурного аналізу, доведеться відмовитись від багато в чому сумнівної гіпотези щодо існування «праформ» мислення, що з невідомо яких часів навечно засіли в «колективному несвідомому» людства. Практика повсякденності, заглиблюючись в історичну перспективу тієї чи іншої людської спільноти через кристалізацію традиції, породжує різноманітні структури колективного буття, у тому числі й такі, що виявляють тяглість існування й вічну актуальність, перетворюються на невід'ємний елемент культурно-просторового ландшафту і стають настільки звичними для сприйняття, що всотуються у свідомість носіїв етнокультурної традиції непомітно для них самих і так само непомітно ретранслюються, «дрейфують» у майбутнє через традиційні форми соціалізації нащадків. У сучасних, переважно кофігуративних [див.: 31, 39; 10], суспільствах через руйнування усталених механізмів ретрансляції традиції така соціалізація може сприйматися як раптовий прорив не(с) відомого й спричинювати ефект інноваційного інсайту або стрибка крізь історичні епохи, що є зразком класичного юнгівського прориву архетипів в індивідуальну свідомість. Але навряд чи варто шукати ці структури в містичного характеру трансперсональній несвідомості. Якщо погодитись із Юнгом у тому, що кількість архетипів загалом відповідає кількості типових життєвих ситуацій [29]<sup>5</sup>, то аналіз архетипів та їхньої психологічно-поведінкової маніфестації стає можливим лише через аналіз ситуацій-відповідників. Але людська психіка схильна не помічати саме того, що є для неї найбільш типовим, органічним, само собою зрозумілим на кшталт повітря, що ми про нього згадуємо, лише коли нам немає чим дихати. Тож архетипи (як і універсально-типові ситуації) можуть ледве усвідомлюватися або не усвідомлюватися взагалі, повсякденно затьмарювані більш ситуаційно-життєво-конкретними думками та образами; але вони завжди перебувають в умоглядному й чуттєвому полі людини, визначають її ціннісно-орієнтаційну імпульсивність на рівні індивідуального буття (так само, як і індивідуалізованої картини світу), залишаючись культурними «об'єктами загального користування» й виконуючи, таким чином, функцію емоційно-інформаційного зв'язку між індивідом і соціумом, культурної адаптації першого до останнього й асиміляції останнім першого.

Майдан (не конкретний Майдан Незалежності в контексті подій 2004 р., а іманентна частина культурної топографії) здавна являє собою одну з таких універсальних архетипових структур громадського буття як один із найважливіших осередків життя, найсуттєвіша озна-

<sup>4</sup> Щодо кордоцентризму як основної мотиваційної складової масового стояння на Майдані див.: 14. Тут про кордоцентризм йдеться не лише як про запоруку альтруїстичності поведінки майданників, а насамперед як про емоційне підґрунтя імпульсів, що змусили киян відповісти на заклик «помаранчевих» щодо акції громадянської непокори.

<sup>5</sup> Це цілком слушна й реалістична теза, хоча в ній не розкрито питання про «рівень типовості» або масштабність ситуацій, які можна було б проголосити не просто типовими, а «архе-». Зауважимо принагідно, що типовість ситуацій, мотивів, предикатів і т. ін. варіюється історично й не підлягає остаточному зведенню до певного набору своїх прототипів, що суперечить основній думці К. Г. Юнга про якщо не «вічність», то «увічненість» архетипів із первісних часів формування основних структур людської психіки.

ка соціальності поводження в етнокультурних спільнотах і надзвичайно ефективний механізм активної й інтенсивної соціалізації через глибинно-емоційне сприйняття будь-яких подій, що відбуваються в «майданному контексті».

Феномен майдану взагалі можна розглядати в декількох вимірах: *топографічному* — як частину заселеного простору, «внутрішньо відкритого» (тобто своєрідне розширення-продовження простору, доместикованого на рівні родинного осідку), на відміну й на противагу «зовнішньо відкритому» простору «дикого поля» (степу), тобто «виходу в невідомість» (або ще «неусвідомлену відомість»); *міфологічно-космографічному* — як один зі структуроутворюючих елементів метафізичного всесвіту культури; *соціодемографічному* — як тим чи іншим чином — культурно або ж стихійно — структуроване згуртування людей з певного приводу або заради якоїсь спільної мети; *екзистенціально-соціальному* — як сферу взаємодії індивіда з певною (етно)культурною спільнотою і визначення характеру взаємин між ними, а також як контекст консолідації громади й концентрованого виявлення громадських цінностей; *символічному* — як складний образ людства/спільноти/громади, породжений актуальною соціальною міфологією з опорою на міфологію етноісторичну й характерологічні національні особливості.

Принагідно зауважимо, що майдан у своєму універсальному, гранично абстрагованому значенні цілком відповідає одній із кардинальних вимог, висунутих К. Г. Юнгом стосовно архетипів як пустих форм (і таким чином відкритих можливостей), що наповнюються змістом (здебільшого символізованим) відповідно до особливостей індивідуального або національно-психологічного сприйняття. Але, на відміну від більшості Юнгових архетипів, він є феноменом цілковито конкретним і до того ж історичної природи, оскільки визначити стадіальний рівень розвитку культури, на якому він постає, досить легко, так само як і побутово-соціоекономічний та культурно-історичний контексти, що уможливають його існування й надають йому функціональної повноти.

Первісні мисливці-збирачі не знали майдану як образно або ж тим більше поняттєво виділеного локусу, бо він не відповідав логіці формування їхнього горизонтально-криволінійного розімкненого ексцентричного маршрутного простору бродяжництва (за видатним палеолітознавцем А. Леруа-Гураном, *динамічного простору* [30, с. 155]). Позбавлений єдиного організуючого центру, перспективи споглядання, палеолітичний простір втрачав і суб'єкта споглядання. Розчинена в динаміці ланцюгових нанизуваних повсякденних переміщень, людина неспроможна була ідентифікувати себе в просторі. Звідси майже повна відсутність зображень людини як такої, тим більше групових, і відсутність просторово-сюжетної композиції в палеолітичному «візуальному мистецтві». Повне злиття людини з природою, недиференційованість світу не залишали місця для розчленування простору на «свій» і «чужий» і виокремлення в першому специфічної зони громадського призначення. До певної міри архетип майдану заміщався архетипом «дому», проте ефемерність поселенських і житлових структур у більшості мисливців-збирачів і легкість, з якою вони покидали свої тимчасові сезонні або функціонально-ситуативні домівки [див.: 24; 25; 26], не дають підстав говорити про сформованість образу дому; скоріше осередком родового життя було вогнище [див.: 33; 34]. В соціодемографічному плані в майдані також не існувало потреби, оскільки функції соціалізації та акультурації виконувалися «колективним предком», тобто всіма представниками «покоління батьків». Скотарські спільноти з номадичною парадигмою життя багато в чому виявляють аналогії до бродячих мисливських груп [див.: 28, 133–161, 225–229], хоча етимологія самого слова «майдан» нерідко приписується саме їм (конкретніше — тюркам).

На цивілізаційній фазі майдан досить швидко втрачає низку своїх сутнісних ознак. Можливо, хоча й сумнівно з огляду на планування стародавніх Афін, де агора відділена від Акрополя, стародавнього локусу палацових забудов, і розташовується в низині, біля його підніжжя, як пропонував вважати Х. Ортега-і-Гассет [11, с. 91], античний поліс дійсно починався з порожнини — агори чи форуму, — навколо якої вибудовувалися ойкоси чи домуси та міські мури. Тобто античний майдан був структуроутворюючим елементом полісу як соціокосму; безпере-

чно, поліс у цілому був простором, призначеним для виконання громадських функцій, а міський майдан — концентрованим вираженням цього призначення (рудиментарним свідченням чого було те, що в античному Римі, попри наявність декількох форумів, завжди залишався єдиним і неповторним перший із них — *Forum Romanum*, а також підпорядкування, з порушенням традиційних канонів, орієнтації храмових споруд принципу виходу будівель фасадами на площу). Але при цьому слід враховувати, по-перше, синоїкізм (синкретизм) при утворенні полісів; по-друге, їх принципово-демонстративну відірваність від хори та пов'язаного з нею землеробського *modus vivendi*; по-третє, функціональну диференціацію міського простору, в якому майдан відіграє лише одну з декількох провідних ролей (відокремленість власне агори від Акрополя в Афінах або розташування Марсового поля як місця проведення коміцій за межами римського померіуму тощо). Крім того, полісно-суспільні структури античності сформували настільки зрілі форми громадянського (надгромадського) життя, що вони скоріше поглинали індивіда й розчиняли його етноплемінну ідентичність у концептуальному статусі *zoon politikon*, ніж сприяли пробудженню його самоідентифікації.

Таким чином, у першому випадку передумови для постання феномену майдану ще не ви-зріли, а в другому він уже встиг до певної міри перетворитися на ретроспективний анахронізм. Західноєвропейська культурна традиція з її демонстративним огляданням на «античну спадщину» у власній урбаністичній майданній культурі успадкувала ці втрати органічності, підкреслені «культурною схизмою» між варварсько-язичницькою й християнською складовими середньовічної культури, внаслідок чого в ранньому європейському місті формується триєдність локусів (храму, площі, університету), сполучність яких виявлялася у зв'язку між храмом та університетом на ідеологічно-просвітницькому рівні, між університетом і площею — в аспекті вольниці, вільнодумства, профанації або інтелектуального-філософського (через «рецепції» античних раціоналістичних систем мислення), або видовищно-ігрового штибу. Через театралізовані форми, зокрема літургійну драму, здійснювався й зв'язок між храмом і міською площею: храм був місцем, де ініціювалася, освячувалася карнавальна-майданна культура (свято дурнів), чийм узаконеним мовчазною традицією пристановищем була міська площа. Але разом з тим Середні віки з їхнім станово-корпоративним устроєм міського побуту диференціюють поняття сакрального, інтелектуального й суспільного, не розділяючи їх абсолютно, а співвідносячи з різними типами життєвих цінностей і моделями індивідуальностей. Наприкінці Середньовіччя європейські міські площі перетворюються на один із важливих елементів іконографії й набувають емблематичної значущості [27, с. 6], але залишаються емблемами міської культури, а не універсальним культурним символом. Розшарування цілісності феномена площі поглиблюється дуоцентричною дихотомією «горизонтального простору» міського мешканця Європи, який чітко усвідомлював наявність, з одного боку, «світового центру» на кшталт Рима (від «першого» до «третього»), Єрусалима, Мекки та інших «пупів землі», що в ролі загальнокультурних символів репрезентували суспільний ідеал, мету/прагнення чи навіть «втрачений рай», а з іншого — «дому» як тілесно-близького й знайомого конкретно-екзистенціального втілення такого ідеалу; до того ж між цими полюсами лежав континуум або ієрархія інших центрів (осередків), що часто взаємно перетиналися й організовували-об'єднували різні громади або групи людей [32, с. 89].

Таким чином, культурно-природна дихотомія європейської античності й корпоративно-станова дискретність середньовічної Європи не дозволяли повною мірою зберігати відчуття органічності цілісності соціуму, втіленого в функціонально-символічному образі майдану як центральному осередку світу-поселення. Очевидно, як найбільш інтегральна й символічно насичена форма організації життєвого простору з виявом своїх соціокультурних функцій у топографічному, міфологічно-космографічному, соціодемографічному, екзистенціально-соціальному, символічному вимірах, майдан є найбільш органічним явищем для архаїчних традиційних землеробських культур часів неоліту-енеоліту або їх стадіальних відповідників — синполітейних селянських етнічних спільнот історичної доби, у тому числі й слов'янських.

У топографічному плані майдан починається як осередок усіх інтегрованих форм громадсько-го життя поселення, що можна простежити вже на ранніх трипільських поселеннях кільцевого планування, в яких житла утворювали круговий периметр, що замикав пустище, призначене для випасу худоби й орних ділянок<sup>6</sup>. У міфологічно-космографічному плані це був основний концентр центричного (статичного, за А. Леруа-Гураном [30, с. 155]) землеробського хро-нотопу, локус космічності, культурної впорядкованості в її найбільш інтенсивному виявленні, універсальне обцинне обійстя, онтологічне ствердження права громади на існування, освоєна, підкорена й перетворена природа як фізична основа її існування. В соціодемографічному плані це була зона повсякденних сусідських контактів і через них зміцнення громади, що безупинно й сугестивно формували відчуття «нас», «свого», громади, посполитості, соціальної норми — на протигагу хаотичним безструктурним «тьмам» чужинців, що перебували за межами культурного всесвіту. В екзистенціально-соціальному плані майданні (суспільні) форми праці й дозвілля забезпечували збереження цілісності сусідської парцельованої (тобто до певної міри індивідуалізованої) землеробської громади; майдан функціонував і сприймався як місце зустрічі індивідуально-родинного з колективно-громадським, де вустами старійшин і «законоговорителів» — знавців сивої давнини — найгучніше лунав голос патріархальної традиції, місце, яке стягувало до себе відцентрові тенденції в житті громади й гармонізувало взаємодію виявів особистої ідентичності з імперативами ідентичності колективно-громадської; де «ярмарок суєти» індивідуально-родинних інтересів змішувався з «ярмарком цінностей» усієї спільноти й породжував відчуття єдності без необхідності доконечно розчинятися в ній, що на рівні символізації знаходило вираження в образах неподільного соціального тіла, метафізичної, надісторичної соборності громадського буття. Амальгама ритуально-поведінкових, соціонормативних, звичаєво-юридичних, сакрально-символічних функцій майданної соборності закріплювала уявлення про концентрацію справедливості, правди в усьому, що відбувається в контексті майдану, віри в силу всього, що робиться гуртом, тож усі майданні події осмислювалися як найбільш реальні, «законні» й такі, що відбуваються в ім'я закону, тобто наділяють плоттю онтології метафізику традиції. Характерно, що, коли соборність майдану була витіснена соборністю церкви, саме на «майдані коло церкви» в більшості випадків реалізовувалася «зворотна сторона феномену двовір'я», тобто відновлення віковичної справедливості язичницьких засад селянсько-громадської культури.

Для українців як етносу з традиційними селянськими культурними підвалинами майдан є одним із найдавніших і найконсервативніших архетипів буденного життя (до того ж підживлений козацькою традицією симбіозу індивідуальної волі з майданним гуртуванням козацької ради), пробудження якого осмислюється й переживається як повернення до коренів, до ідеалізовано-міфологізованих українських ідеалів інтроверсованих волелюбства й самодостатності, зрештою, до «правди» й «справедливості». Тому не дивно, що вкинуті восени 2004 р. в телеекрани гасла відновлення, чи то нарешті здобуття, національної гідності й боротьби зі «лжею фальсифікацією» викликали нечуваний і непередбачуваний навіть самими ініціаторами громадських акцій ефект співпричетності (за Л. Леві-Брюлем) фактично сільському майдану (мирно-протестному стоянню за «справжність» і свободу самовиявлення) на тлі урбаністично-столичного життя.

<sup>6</sup> Звичайно, у будь-якій археологічній чи етнографічній реальності картографія поселень буде набагато складнішою і вбиратиме в себе різноманітні моделі — від хаотичних і кущових до квартално-концентрово-колових із ритуальними спорудами в центрі, як у великих протомістах пізніх етапів існування культури Трипілья-Кукутені [див., наприклад: 21; 3]. Тому можна говорити про «майданну логіку» центрування простору лише як про одну з провідних тенденцій організації картини світу відповідно до соціодемографічної структури мінімальних соціумних одиниць. Таким самим чином структура трипільських поселень не обов'язково є «генетичним архетипом» організації простору для слов'ян як нащадків трипільців; ідеться лише про універсальну тенденцію формування землеробських поселень, найяскравіше виявлену в трипільській культурі.

Можна, певна річ, шукати не лише «унікальну шляхетність», але й не менш унікальну «європейськість» («елегантність») українців, посилаючись на традиції міської культури ще з доби Гардаріку або ж на унікальну «християнську духовність» українців, але при цьому слід пам'ятати, по-перше, що являли собою українські «міста» XVI—XVII ст., тобто часів, більш дотичних до процесів становлення української етнонаціональної ідентичності, а також і те, що українські гетьмани влаштували свої столиці-резиденції на хуторах, а не в «матері міст руських», а, по-друге, що вторгнення вертикалі (нехай і децю приземкуватої візантійської) церкви в площину сільського майдану попервах розщепило його функціонально-смыслову органічність, але як це, так і пізніше синкретичне об'єднання церкви й майдану в єдиний локус втратило значення за декілька десятиліть радянської влади.

Донедавна в соціодемографічному плані, а наразі в плані ментальному пересічний українець — це мешканець сіл і містечок, «тихий провінціал», і образ пасивно-страдницької «рослинної» (Х. Ортега-і-Гассет) селянської маси — найпопулярніший у виставковій портретній галереї українства, причому незалежно від того, хто є упорядником експозиції — самі українці чи сторонні спостерігачі. Урбанізація, що проходила за радянських часів водночас за умови активної русифікації та асиміляції, змінила етнодемографічну структуру України, але не знищила «селянського міфу» остаточно. Тому після здобуття Україною незалежності, яке випередило формування ідентичності українців та української ідеї, офіційна влада не знайшла нічого кращого, ніж експлуатувати й репродукувати цей міф у вигляді пропагандистсько-представницьких заходів, що отримали узагальнюючу назву «шароварної культури», тим паче, що вона дісталася нам у спадок від радянської системи, яка поблажливо дозволяла існувати цим рудиментарним острівцям «народної самобутності» населення «всесоюзної житниці».

Нинішня українська етніка, що була одним із потужних енергетичних живильників Майдану—2004, досить вдало вписується як в один із провідних трендів у сучасній західній масовій культурі, так і в сучасний цивілізаційний принцип *celebrating diversity* (ушавлення розмаїтості — звісно, етнокультурної), але, так чи інакше, вона не може — і не бажає — існувати без свого фольклорного підґрунтя, тому у фразі «українцем бути модно», що стала сакраментальною після набуття подій Майдану міжнародного резонансу, неможливо не побачити екзотично-рустичного як для нинішньої Європи підтексту. «Середній клас», який разом із молоддю вважається доміантним соціальним рушієм «Помаранчевої революції», за своїми екзистенціальними пріоритетами є набагато ближчим саме до метикуватого, егоцентричного, аполітичного або недовірливого до влади й анархо-індивідуалістично налаштованого, твердого, самостійного сільського господаря, ніж до соціально пригніченого й морально понівеченого пролетаря — символу й головного героя аксіологічно чужої цій соціальній групі радянської доби. «Середній клас», представлений середнім же поколінням, — це власники майна і статків, а тому, як звично вважати, і власної долі. В останньому (принаймні) середнє покоління сходиться з інтелектуально емансипованою молоддю: згадаймо слова з пісні Росави «На Майдані»: «Голова — на плечах, цілі — прогресивні, // Треба взяти в руки справи в Україні! ... // Починай життя з нової сторінки, // Твори цей світ, він — це твої вчинки! ... // Молодь ця нікчемна, вона зіпсута, // Та це не про нас, ми — вільні, розкуті! ... // Ми є майбутнє!» (Все в наших руках, ми — деміурги, що визначають прогресивний поступ світу, світла і часу).

Світ як еманация не якогось трансцендентного божественного начала, а буденної міщансько-обивательської індивідуально-життєвої мрії — це фактично сакраментальна українська хата скраю, поставлена в центр суспільного буття, неначе помаранчевий (біло-синій, рожевий, білий, зелений та ін.) намет на Майдані Незалежності. Крім того, слід враховувати, що «громадський дух», «соборність Майдану» і т. ін. у свідомості самих учасників майданних подій навряд чи могли асоціюватися чи то з тред-юніоністською традицією в цивілізованих країнах, чи то з тезами про найвищу спроможність пролетаріату (особливо «металістів-машиністів», як відомо зі слів класика лєнінізму) до самоорганізації: люмпенізована радянською владою інтелігенція в особі тих, хто виявився здатним до повернення собі відчуття гідності, усіляко нама-

галася позбавитися свого пролетарського комплексу, цієї своєрідної «пологової травми» *homo sovieticus*, тому в пошуках внутрішніх стрижнів ідентичності (поряд із зовнішніми орієнтирами на європейськість) набагато привабливішим був ідеалізований і опоетизований образ волелюбного селянського гурту-ватаги, здатного влаштувати собі свято навіть посеред мерзенної буденності через сміхове подолання цієї буденності в контексті будь-яких народних святкувань чи громадських форм дозвілля. І хоча опитувань на цю тему не проводилося, не доводиться сумніватися, що на питання «Хто перший вийде до Захмарної Брами, // Славетний чиновник, чесний сім'янин // Або щирий господар?» («Воплі Відоплясова», «Розмова з Махатмою») більшість на Майдані обрала б для відповіді саме «щирого господаря».

Отже, майданна українськість спиралася на два глибинні архетипи — інтровертної (причому інтровертність у даному випадку слід трактувати як «спрямування на себе», а не самозамкненість [12, с. 280]) селянської екзистенціальної автономності на тлі селянського ж традиційного «громадоцентризму» [13, с. 86] та козацько-героїчних ескапізму й волелюбності<sup>7</sup>. Як бачимо, в обох випадках стикаються начебто протилежні характеристики, але в першому випадку маргінальний індивідуалізм українця єдиною можливістю для вияву отримує якраз у контексті громадської акції — мирного стояння фізичного, що мало характер протистояння онтологічного, яке зрештою вийшло на рівень метафізичного: майдан як топографічний контекст колективної форми індивідуальної маніфестації уявлень частини суспільства про свободу й гідність перетворився на «майдан внутрішньої свободи і майдан Незалежності в наших серцях» [7, с. 7], тобто на сучасний соціальний міф. У другому випадку ескапізм таки мав місце, але це була не традиційна втеча «в козаки» від жорстокого пана в дикий степ, а втеча від раба, «бидла» в собі<sup>8</sup> у внутрішній простір повноти громадського волевиявлення, колективної свободи або, в гіршому випадку, санкціонованості, з якою традиційно асоціювалися майданні форми поведіння. Це було приховування власної індивідуальної слабкості маленької або середньостатистичної людини за спиною величезної юрби «свідомих громадян» і заміна стану збурення-розгубленості «вразливої української душі» чіткою ідентифікацією з місцем і роллю в масовому творенні новітньої історії — своєї особистої, своєї країни і свого народу.

Події останніх трьох років переконали довели, що слова на кшталт «народилася нація, громадянське суспільство» [22, с. 34] є щонайменше перебільшенням або надто поспішною констатацією чи самозаспокійливим заклинанням на тлі інволюції української «психокультурної ситуації». Численні й штучно розтиражовані «майдани постреволюційної доби» виявилися недолугою карликовою пародією на величній романтичний вибух національно-громадянської самосвідомості під час подій Майдану—2004, а відверте й непрофесійне маніпулювання майданною символікою звелось до чистої технології на тлі загальної «депасіонаризації» й розчарування, що супроводжувало блискавичну за історичними мірками деградацію майданного ідеалу.

Відтак проблема пошуку ідентичності залишається й досі нерозв'язаною (а на тлі депасіонаризації ввижається ще й нерозв'язною взагалі), так само як залишається відкритим питання про спроможність майданного архетипу (*in casus Ucrainae*) відігравати роль першочинника етно- і культурно-ідентифікаційних процесів. Підвішений стан цього питання, як видається, обумовлюється іманентним для всієї сучасної культури конфліктом між глибинними архетипами як механізмами збудження елементарних психологічних реакцій (що вочевидь не відповідають соціальній дійсності сьогодення й досить щільно перекриваються шаром вторинної міфології) і симулякрами (в тумаченні Ж. Бодрійара) віртуальної реальності<sup>9</sup>, які набагато більше відповідають соціальному буттю хоча б через те, що переважним чином формують його.

<sup>7</sup> «Майдан, по суті, сформував новий тип сучасної героїки» [4, с. 48].

<sup>8</sup> «Піти з Майдану означало піти за ту межу, де ти — бидло» [22, с. 36].

<sup>9</sup> Докладний аналіз віртуалізації архетипів сучасною культурою та їх вихолощення до стану «первинної пустоти» див.: Краснокутський Г. Є. Віртуалізація архетипу майдану в сучасній українській соціокультурній ситуації: *vitro*-інкультурація, або ж культура *in vitro* (у друзі).

Як архетипи, так і «симулякри» мають гіперреальну природу (в першому випадку міфічно-онтологічну, в другому — міфічно-віртуальну), вони також є трансперсональними (діють у масштабі або соціуму, або «маси») і внаслідок цього являють собою потужні механізми перетворення дійсності. Але якщо архетипи наповнюють свідомість вагомим та ефективним позитивно знайдомим (через нескінченну повторюваність символів, структур, дій тощо) змістом і допомагають їй орієнтуватися в уже наявному культурному просторі або формують нову, звично ієрархічно-впорядковану, систему координат, то «симулякри», навпаки, — спустошують зміст реальності, утворюючи «чорні інформаційні діри» й позбавляючи сенсу будь-яку форму соціального буття.

Враховуючи темпи вивітрювання архаїчної традиційності в сучасних культурах і шалену швидкість розгортання масиву віртуальної реальності, її непомітного й неусвідомлюваного більшістю всепроникнення в повсякдення, можна досить упевнено констатувати, що в цій боротьбі між процесами наповнення і випорожнення перемога залишається на боці останніх. Архетипові ж вияви в сучасній етнічно забарвленій культурі поступово перетворюються на «натуру, що відходить», що викликає потребу принаймні в їх фіксації як «вторинного поля» існування етнокультурних традицій українства.

1. Афонін Е., Донченко О., Антоненко В. Психокультура України: «Помаранчевий перехід» // Соціальна психологія. — 2006 — № 4.
2. Бевзенко Л. Д. Социальная самоорганизация в теории и практике Майдана // Totalogy—XXI (Вип. 12). Постнекласичні дослідження. — К., 2005. — С. 41–78.
3. Відейко М. Ю. Трипільська цивілізація. — К., 2003.
4. Гальчинський А. С. Помаранчева революція і нова влада. — К., 2005.
5. Гордієнко М. Феномен новітньої української революції: Криза ідентичності чи шлях до оптимального розвитку національної державності? // Персонал. — 2006. — № 1.
6. Забужко О. Let my people go: 15 текстів про українську революцію. — К., 2005.
7. Коцюбинська М. Ми — на Майдані, і Майдан у наших душах! // Сучасність. — 2005. — № 2. — С. 5–8.
8. Кульчицький С. Помаранчева революція. — К., 2005.
9. Медвідь Ф., Гордієнко М. Феномен «помаранчевої революції» в контексті розбудови громадянського суспільства // Політичний менеджмент. — 2006. — № 1 (16). — С. 44–55.
10. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. — М., 1988. — С. 322–361.
11. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. — К., 1994. — С. 15–139.
12. Остапчук Л. Національна свідомість і техногенне суспільство // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. — 2002. — Вип. 4. — С. 277–281.
13. Поліщук І. О. Ментальність українців: політичний аспект // Людина і політика. — 2002. — № 1. — С. 86–92.
14. Попович М. Перед вічним Майданом // Критика. — 2005. — № 3. — С. 2–4.
15. Слабошпицький М. Пейзаж для помаранчевої революції: Хроніка-колаж. — К., 2005.
16. Сподівання на іншу Україну. Президентські вибори — 2004 та навколо них: Думки, настрої, оцінки людей. — К., 2005.
17. Степаненко В. Оранжевая революция — aftermath: Природа событий и особенности национальной гражданской активности [WWW документ. Доступ: <http://www.polit.ru/research/2006/02/27/aftermath.html>].
18. Ткаченко О. Психологічне дослідження феномена Майдану // Психологія і суспільство. — 2006. — № 2. — С. 19–29.
19. Ткаченко О. Тенденції змін життєвих орієнтацій українського суспільства, обумовлені феноменом «майдану» // Соціальна психологія. — 2006. — № 3. — С. 25–33.
20. Українське суспільство 1994–2005. Динаміка соціальних змін / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. — К., 2005.



21. Шмаглій М. М. Великі трипільські поселення і проблема ранніх форм урбанізації. — К., 2001.
22. Щербенко Е. Легітимація майдану: Від України до українців // Віче: Теоретичний і громадсько-політичний журнал. — 2005. — № 4. — С. 34–37.
23. Яневський Д. Хроніка «помаранчевої» революції. — Харків, 2005.
24. Binford L. R. Interassemblages variability — the Mousterian and the «functional» argument, in Explanation of culture change. — London, 1973. — Pp. 227–254.
25. Binford L. R. The archaeology of place, Journal of Anthropological Science. — 1982. — V. 1, No. 1. — Pp. 5–31.
26. Binford L. R. Willow smoke and dog's tail: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation, American Anthropology. — 1980. — V. 45, No. 1. — Pp. 4–20.
27. Calabi D. The Market and the City. Square, Street and Architecture in Early Modern Europe. Ashgate Publishing Ltd. — 2004.
28. Cribb R. Nomads in Archaeology. — London, Cambridge University Press, 2004.
29. Jung C. G. The Concept of the Collective Unconscious. In: Jung, C., Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9, Part 1. 2nd ed. — Princeton University Press, 1968.
30. Leroi-Gourhan A. Prehistoire de l'art occidental. — Paris, 1965.
31. Mead M. Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap. — New York, Natural History Press, 1970.
32. Moughtin C. Urban Design: Street and Square. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford, Elsevier—Architectural Press, 2003.
33. Sklenar. Paleolithic and mesolithic dwellings: problems of interpretation, in Památky Archaeologicke. — 1975. — Recnik LXVI. — S. 206–304.
34. Todd L. C. Seasonality studies and Palaeoindian strategies, in Human Predators and Prey Mortality. — Colorado, 1991. — Pp. 217–238.