

УДК 947.7:008

Демчук Р. В.

ФОРМУВАННЯ РЕПРЕЗЕНТАТИВНИХ МІФОЛОГЕМ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

У статті автор досліджує структуру українського міфу – основи національного менталітету і одночасно форми його вираження як специфічної комбінації і варіації архетипів. У визначеному ракурсі розглядаються репрезентативні етнонаціональні міфологеми, реалізовані в культовій архітектурі, зафіксовані в літописних текстах, філософсько-богословських трактатах, літературних творах, науково-популярних публікаціях. Міфологеми структурувалися як спосіб національної самоідентифікації та артикуляції національної позиції.

Міф є феноменом людської свідомості й універсальною (на межі реального та ірреального) формою опанування дійсності, яка реалізується через систему символів, образів, обрядів. На цьому визначенні зміст концепту «міф» далеко не вичерпується, породжуючи «конфлікт інтерпретацій» [1]. У контексті сучасності особливої уваги заслуговують політичні міфи, а також етноцентричні міфологеми, що нерідко виступають їхніми різновидами. Саме поняття «політичного» реалізується через опозицію «ворог – друг» з модифікацією «своя культура – чужа культура» [2]. Політичні міфи (псевдоміфи), хоча й ґрунтуються на міфологічних структурах, але не виникають спонтанно і не формуються історично, а штучно створюються авторами з певною метою. Владна парадигма селекціонує історичні події, тим самим, структуруючи міфологеми. Етнонаціональні формоутворення тривалої тяглості виступають як історичні міфи. Хоча не все так однозначно, адже міфологічні уявлення існували і раніше, просто настав час пред'явити їх у новому контексті із пропагандистськими цілями. Таким чином, кордони між політичним псевдоміфом та міфом національним непевні й легко долаються. Дослідження в царині національного міфу дозволяють вийти на більш глибокий рівень національної ментальності, де реалізований людський досвід зафіксовано в архетипах. Найбільш репрезентативним проявом національного менталітету виступає культура. Загальнолюдська культура (що функціонує у формах особистісного розкриття як окремих людей, так і народів) існує як визначний аспект етнонаціональних культур; вони ж конститууються, як ціннісно-

нормативний прояв долі народу, його траєкторії в історичному космосі. Культура діє як могутня етнокреативна сила, тому що актуалізує не тільки втілені в життя, але й потенційно можливі варіанти історичного процесу, акумулюючи досвід поколінь. Ось чому, в остаточному підсумку, культура завжди проявляється як національна з нестандартною інтерпретацією явища національного відродження [3].

Національний менталітет проявляється в культурі через специфічні варіації архетипів. Концепт «архетип» має різноманітні визначення, починаючи з античності. К. Юнг розумів під архетипами несвідомо відтворювані схеми, що проявляються у образній формі в міфах та галюцинаціях, казках та творах мистецтва [4]. С. Кримський розглядає архетипи як «не якісь «духовні гени», а певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи, чи можуть бути реконструйовані як прототипи» [5]. Асоціюючись із методологічно специфічним способом бачення, такі реконструкції не завжди заглиблені в минуле, тому що шляхом трансформації минулого в символи, здатні проектувати майбутнє. Отже, реконструкція архетипів завжди актуальна й допомагає тлумачити певні процеси як національні феномени. Носії національної ідентичності та етнічні культури повинні «упізнати себе» в минулому, сприйняти його в знайомих образах. Звідси походить архетиповість сприйняття, усвідомлюється патерн – «внутрішня» структурна схема явища, що лежить в основі його відтворюваності і забезпе-

чує стійкість та впізнаванність. Аналіз архетипів є адекватним і раціональним науковим методом дослідження національної культури та національного менталітету. Він вимагає емпіричного доведення наскрізності та стійкості певних структур, які можуть бути використані для характеристики етнічної індивідуальності людей і народів.

Архетипи не тільки актуалізують національну унікальність (інакше культура опинилася б у пастці власних стереотипів), але й адаптують світовий досвід. Таким чином, світоглядним базисом виступають універсальні архетипи. Одним з подібних архетипів є уявлення про світову вертикаль «axis mundi», реалізоване у всіх міфологічних системах у вигляді «світового дерева» або «гори», на вершині якої перебуває Деміург, а в підґрунті, як правило, принесена жертва. Подібна «світова вісь» була не тільки просторовою, але й часовою лінією комунікації, що з'єднувала минуле із сьогоденням та майбутнім. Наприклад, у скандинавській (єдичній) міфології – це ясен Ігдрасиль із офірованим оком Одина під його кореневищем.

Для релігійної християнської свідомості центром землі є Єрусалим із Голгофою як аломорфою «світової гори», під якою поховано Адама, а на вершині встановлено хрест (християнський еквівалент «світового дерева»), на якому – розп'ятий Бог, а над ним – розкриті небеса з Горнім Єрусалимом. Саме навколо цієї вертикалі розгортається світовий простір і здійснюється кульмінація перетікання Старого Завіту в Новий відповідно до пророцтва Іезекиїля: «Так говорить Господь Бог: це Єрусалим! Я поставив його серед народів, і довкола нього – землі» (Іез.5:5). Згодом в іудео-християнській традиції образ жертвовної гори усе частіше заміщується храмом, починаючи з Єрусалимського храму, відомого як «храм на Горі», до монастирів Афона – «Святої Гори», локусу святості східнохристиянського світу. Таким чином, храм є нескінченним, невичерпним символом, співпричетним горньому світу.

Якщо звернутися до легендарної дійсності християнізації Європи, то східнохристиянська традиція значно більше за західнохристиянську співвідноситься із Храмом. Народи Заходу були навернені до християнства стараннями місіонерів, у результаті довгих наставлянь та проповідей. Для русичей одкровенням і переконанням стало відвідування храму. Саме послі князя Володимира своїм захоплено-наївним переказом вражень від перебування в Софії Константинопольської визначили національну специфіку сприйняття християнства: «не свѣмы на чи небі були есмы: нѣсть бо на землі такого виду чи краси такоа; недоумѣмъ бо сказати, токо вѣмы, яко онѣдѣ Бог із челоуѣки пребываесть, і є служба ихъ

паче всѣхъ странъ» [6]. Подібне відчуття співпричетності до горнього світу у результаті його демонстрації, а не просвіти та агітації, дає змогу стверджувати пріоритет образного сприйняття над логосним в давньоруському осмисленні онтології буття. Таким чином, сенс інобуття відкрився русичам у храмі Софії, що так вдало зумів передати давньоруський літописець. Недарма київський митрополит Іларіон розглядає акт хрещення в «Слові про Закон і Благодать» як прихід Софії Премудрості Божої на Русь [7]. Тут же можна говорити про формування архетипу «храму», власного носія православної традиції.

Будівництво храмів, присвячених Софії, було першим «пластичним» етапом розробки етнокреативної ідеї на давньоруському ґрунті, де Київська Русь позиціонувалася як певний сакральний топос, царство не етнічне, не державне, а піднесено-премудре. Саме Софії Київській судилося стати втіленням християнської самосвідомості і національного самоствердження ново-наверненого народу, що знайшло втілення в специфіці архітектури храму (наприклад, унікальна тринадцятикупольність, котру можна тлумачити, починаючи від старозавітних реалій – Ягве та дванадцять колін Ізраїлевих до місцевих – князь Володимир та дванадцять його синів, що символізувало ідею поширення віровчення серед нових народів, рівно як у «Слові про Закон та Благодать» митрополита Іларіона). Як відзначив у своїх дослідженнях академік Г. Логвин: «Всі пошуки прототипу або взірця для Софійського собору виявилися марними, тому що немає для нього прямих аналогій на всьому просторі домінування візантійського стилю» [8]. У древній Софії Київській ще не було окремого персоналізованого зображення Премудрості, тому що «ликом» Софії був сам храм Софії. У цьому випадку Софія-Храм збігалася із Софією-Премудрістю, що «побудувала собі дім» (Притч.9:1). Іманентність Премудрості домобудівництву зафіксував Г. Сковорода, описуючи її сутність архітектурними термінами: «Вона (Премудрість – Р.Д.) походить на искуснѣйшую архитектурную симетрию или модель, которая по всему материалу надчувствительно простирается, дѣлает весь состав крепким и спокойным, всѣ прочія приборы содержащим» [9]. Недарма, як вважають дослідники, архітектурний образ Софійського собору «з'являвся перед глядачем як матеріалізована вища духовна реальність Софії Премудрості Божої» [10].

Ключем для розуміння ідейно-художньої програми Софії є присвятний напис давньогрецькою мовою (над зображенням Оранти) – шостий вірш сорок п'ятого псалма Давида: «Бог серед нього; нехай не хитається: Бог допоможе йому, коли ранок настане». Тут йдеться про Гор-

ній Єрусалим, Град-Храм, посеред якого перебуває Бог. У такий спосіб у соборі декларується вертикаль – «лествиця», що з'єднує Єрусалим (сакральне минуле), Київ (профане сьогодення) і Небесний Єрусалим (есхатологічне майбутнє). Якщо згідно з Апокаліпсисом Небесний град ототожнювався із храмом (Об.21:22), то його земний образ також повинен бути співвіднесений із храмом. Н. Никитенко продемонструвала буквально відображення числової символіки й параметрів Горнього Єрусалима, відомих з «Одкровення» Іоанна Богослова (Одкр.21: 12–17), в інтер'єрі Софійського собору [11].

Дійсно образ Священного граду – Нового Єрусалима, здійснюваний на землі, був предметом особливо глибокої рефлексії на Русі. Хоча в «Слові про Закон і Благодать» Іларіона «новим Єрусалимом» названо Константинополь як власника перенесеного хреста Розп'яття, проте, саме Іларіон формулює концепцію богообраності Руської землі «юже вѣдома и слышима естъ всѣмъ четырьми концы земли» і виняткової місії новонаверненого руського народу, використовуючи при цьому знамениту метафору з новими міхами для молодого вина. Адже людська історія, у розумінні митрополита, розглядається як процес поширення християнства (Благодаті) серед нових народів [12]. Це переконання відповідає євангельській традиції, а саме – притчі про «працівників одинадцятої години»: «Отак будуть останні першими, а перші останніми; тому що багато званих, а мало обраних» (Мтв. 20: 6–8,16). Зумовленість Києва як «священного граду» обґрунтована в Андрєєвій легенді спеціальним пророцтвом апостола, що супроводжувалося символічним установленням хреста, «яко на сихъ горахъ возсіятъ благодать Божя, иматъ град великъ быти, і церкви многи Бог въздвигнути иматъ. Вышед на гори сія, благослови я, постави хрестъ» [13]. «Слово про Закон і Благодать» саме й свідчить про виконання цього пророцтва: «Вижь же градъ величествомъ сіяющъ, вижь цркви цветущи, вижь христіанство растуще» [14]. В обох випадках стосовно Києва задіяний образ Граду-Храму. Літописець Нестор, всупереч візантійській версії, формулює ідею патронування руського народу («языка») безпосередньо святими апостолами, формуючи інваріант міфу про «вибраний народ», виводячи його родовід від «колѣна Афетова»: «Тѣмже и словенску языку учитель естъ Павелъ, от него ж языка и мы есмо русь; тѣм же и нам руси учитель естъ Павелъ...». Розвиваючи діючі міфологеми, Іаков Мніх в «Пам'яті й похвалі князеві Володимирові» заявляє: «Оле чудо! Яко 2-й Иерусалимъ на земли явился Киевъ и 2-й Моисѣи Володимиръ явился!» [15]. Недвозначна нумерація «другий» прямо уподібнює Київ «священному

граду», відкидаючи всяке посередництво, тепер уже він «новий» («Оле чудо!»).

Очевидно, саме із цим співвіднесенням пов'язане зафіксоване в літописах і приписане князеві Олегу визначення Києва як «матері міст», адже саме так у біблійній традиції йменується Єрусалим, «град Бога живого». «Матір'ю міст» називає Єрусалим у своїй «Хроніці» популярний на Русі автор Георгій Амартол [16]. Навряд чи Русь благоговіла перед Константинополем, адже вона постійно воювала з Візантією, яку він уособлював. У військових експедиціях брали участь князі Олег, Ігор, Святослав («славетні предки» в інтерпретації Іларіона), Володимир і сам співучасник оприлюднення «Слова» (як можливої промови Іларіона під час освячення Софійського собору) Ярослав, представлений у поході 1043 р. своїм сином Володимиром. Причому Візантія («Греци лстивии») караючою Божою десницею іноді сприймала саме Русь: «Нѣсть се Олег, но святыи Дмитрій посланъ на ны отъ Бога» [17]. Акція причетності Русі до «святості» Константинополя через хрещення Ольги, передана Нестором Печерським у жанрі вдалої операції, коли мудра княгиня, «переклюкала» (відповідно до термінології літописця у сенсі «обдурила») візантійського імператора [18]. Таким чином, давньорусько-візантійські міжнародні відносини демонструють радше профанний контекст сприйняття Візантії Руссю в X–XII ст.

Медіатором перенесення християнської субстанції – Благодаті, сконцентрованої як у самому акті хрещення очільника Давньоруської держави, так і в християнських артефактах, супровідних цьому процесові (мошах св. Климента й Фіва, іконі Миколая Чудотворця), проголошується, за «Корсунським сказанням», Херсонес-Корсунь, сакральний простір якого зав'язаний, скоріше, на Єрусалимі. Так «Страсті святих священномучеников і єпископів херсонеских» – маніфест християнізації Криму, свідчить про прибуття місіонерів саме звідти [19].

Таким чином, у Київській Русі моделювався особливий образ світу, спрямований до духовного центру, сакральним втіленням якого на землі був – Єрусалим. Винайдення Єрусалима стало метою паломництв, враження від яких зумів передати ігумен Даниїл через пережитий ним стан релігійного афекту від прилучення до святині: «И бывает тогда радость велика всякому христианину, видевше святыи град Иерусалим и ту слезам пролитъе буває от верных человек. Никто же бо может не прослезитися, узрев желанную ту землю и места святаа вида...» [20]. Автор «Ходіння», описуючи околиці міста, змальовує образ «райського місця» посеред кам'янистої гірської пустелі. Це дає йому підставу виголосити: «...то несть ли то благословение божие на земли той

святой?» [21], що відображує характерний для міфологічної свідомості образ центра землі, але в цьому випадку, з урахуванням християнської картини світу – образ християнського максимуму. Даниїл, як видно з його «Житія та ходіння до Святої Землі» розглядав паломництво не стільки як проходження просторово-географічних координат (хоча в історичних реаліях Середньовіччя така подорож сама по собі була випробуванням), скільки доланням духовного шляху до Бога. У києворуській літературі образ світу моделюється від периферії до центра, до «святої землі» і вирізняється розімкненістю [22]. Чернігівський ігумен Даниїл іменує себе «ігуменом землі Руської». У храмі Гробу Господня він запалює лампадку («кандило») від «всієї землі Руської», тим самим позиціонує себе представником усього формально об'єднаного народу (реально русичи того періоду відчували себе регіоналами: киянами, новгородцями, черніговцями тощо). Завдяки такому духовному об'єднанню двох координат між собою формується паралель «Свята земля Палестина – Свята земля Русь».

Канвою моделювання особливого статусу Києва служили тексти Борисо-Глібського циклу та Києво-Печерського патерика, де стверджувався специфічний жертвний ідеал святості, актуалізувалися цінності, що перебувають поза цим світом. Простір Київської Русі, позначений Софійським собором, асоціювався з «країною Софії» як проекцією Божої Премудрості.

Комунікація Єрусалим – Київ затверджується не тільки в богословській літературі та паломницькій прозі, але й у міфологічній свідомості народу. В апокрифічній «Іерусалимській бесіді», сформованій пізніше (XV–XVI ст.), але на ґрунті давньоруського фольклору, стверджується, що град Єрусалим – мати усім містам, а мати всім церквам – Софія Премудрість Божия. Цар Давид енігматично (через розгадування загадок) проголошує, що буде на Русі град Єрусалим «начальний», а в цьому граді – «соборная и апостольская церковь Премудрости Божия ... сиречь Святая Святых» [23]. Відомо, що з Єрусалимським храмом контактується Софія Київська, як це прямо впливає зі «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, а також літописної статті 1037 р. («В лѣто 6545»), де панегірик мудрості у викладі царя Соломона об'єднаний зі звісткою про спорудження Ярославом «великого» християнського граду із Софійським собором і Золотими Воротами. На думку дослідників, архітектурний силует Золотих воріт, що по'єднував у собі вежу із проїздом та надвратний храм, вирішений у контексті єрусалимської топографії, за аналогією з головним святилищем світу – комплексом Гроба Господня в Єрусалимі [24]. Тим самим містобудівна програма Києва планувалася як ізоморфне відображення (ікона) Єрусалима.

Наступний етап розвитку міфологеми «Київ – другий Єрусалим» здійснювався в період «українського бароко» (кінець XVI–XVIII ст.). Поштовхом для її пролонгації стало відновлення православної київської ієрархії ієрусалимським патріархом Феофаном в 1620 р. із благословення константинопольського патріарха Тимофія й за формального прохання українського гетьмана Петра Сагайдачного. Пріоритет Єрусалима та його церкви міцно затверджується у свідомості нововисвячених київських ієрархів: І. Борецького, М. Смотрицького, І. Копинського, ректора Київської братської школи К. Саковича та їхніх однодумців. Ідея від початку була спрямована на відмежування православного Києва від католицького Рима, маючи, таким чином, антиуніатську налаштованість. Приїзд ієрусалимського патріарха до Києва був сприйнятий як перст Божий, що знайшло своє відображення, наприклад в «Палинодії», визначного інтелектуала «барочної доби» Захарія Копистенського: «(Господь – Р. Д.) неведомыми своими судьбами прислати до земли Русской рачил патриарху (Феофану – Р. Д.), который святыню поднесл и промыслом нашего всеилного Бога церковь нашу Руску ... оновил...» [25]. У 1624 р. друкарня Києво-Печерської Лаври випустила книгу «Бесіди святого Іоана Златоустського на Діяння святих Апостолів» з передмовою «Похвала Єрусалиму» вищезгаданого Захарія, згодом архімандрита Києво-Печерської лаври. Саме там декларується теза про те, що Київ є другим Єрусалимом християнського Сходу, тому що сюди прийшов з Єрусалима із благословенням і пророцтвом апостол Андрій. Сам Єрусалим виступає в «Похвалі» Копистенського фактично синонімом православної церкви та матір'ю всіх церков: «Хто убо Иерусалимом и намесником его гордит, правдиво иж самим Иисусом Христом гордит. Для чогож маємо гордити церковию Божою, маткою нашою и маткою всех церквей» [26].

Ідеологема «Київ – другий Єрусалим» стала визначальною концепцією української церкви, що засвідчує грамотою Київський митрополит Іов Борецький у звертанні до православного загалу від 15 грудня 1621 р.: «Знаючи каждый о своем власном святители до богоспасаемого мѣста Киева, второго, руского Иерусалима... аби ся не лѣнил приходити і присылати» [27]. У панегірику «Евфония весело брямчаа» (1633р.), присвяченому вступу на митрополічу кафедру Петра Могили, Київ іменується «руським Сіоном» [28], що підтверджує прихильність до цієї теорії могилянської еліти й освічених верств населення Києва. В 1621 р. спеціальним правилом Київського церковного собору «Совітування про благочестя» було відновлене свято Андрія Первозваного. У культурно-просвітницьких гуртках

Києва (Є. Плетенецького та інших) розпочалося дослідження стародавніх текстів, пов'язаних із хрещенням Київської Русі, культом Печерських подвижників; державні й церковні діячі відбудували давньоруські храми, декларуючи тим самим ідею історичної наступності.

Співвіднесення Києва з Єрусалимом як його правонаступника, прослідковується і в українській поезії («Вірши на жалостный погреб Петра Сагайдачного» Касіяна Саковича), і діловому листуванні (між кошовим отаманом Війська Запорізького В. Кузьменком і гетьманом І. Мазепою). У період гетьманата Івана Мазепи, зазначене порівняння отримує не тільки подальший розвиток, насамперед, у творах Феофана Прокоповича (зокрема, п'єси «Володимир», де Київ «божий град», «ізбран богом» [29]), але й нової ідейної спрямованості, виступаючи альтернативою концепції старця Філофея «Москва – третій Рим» [30], що на той час набула статусу державної ідеології Росії. Однак поразка Мазепи й подальша інкорпорація українських земель до складу Російської імперії зумовили нівеляцію теорії «Київ – другий Єрусалим» як явища суспільної думки України.

Проте вже в XIX ст. в рескрипті київському митрополитові (від 26 серпня 1836 г) царя Олександра II уперше звучить метафора «російський Єрусалим» [31], що стала згодом епіграфом широковідомого в той час путівника М. Сементовського «Киев, его святыни, древности, достопримечательности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников» [32]. Починається період так званого «секулярного» відкриття Києва, матеріальним втіленням якого стало вивчення київських старожитностей, проведенням аматорських розкопок та перших наукових реставрацій храмових розписів.

Таким чином, середньовічна концепція «Київ – другий Єрусалим» трансформувалася в «модернову» формулу «Київ – Єрусалим землі руської», що набула нової ідеологічної артикуляції. Із цього часу почалося «пригадування» ролі Києва «по теплому сліду релігійно-антикварних паломництв XIX ст.» [33] і нове осмислення «міфу Києва» в історії Росії. Актуалізація Києва відбувалася в контексті оновленої державної парадигми як переконання у внутрішньодержавній «міграції» столиці з Києва через Москву до Санкт-Петербурга, що було стійкою рефлексією російської історіософії XIX ст. й трансформувалося у радянську історіографію.

У культурно-політичному контексті Русі-України Київ шляхом співвіднесення з «Божим градом» Єрусалимом не тільки моделював свій особливий духовний статус, а й дистанціювався від Константинополя, Рима та Москви. На жаль, боротьба за «київську спадщину» перетворилася

на боротьбу російської та української історіографій, що зайвий раз підкреслює унікальність Києва як сакрального центра.

Таким чином, архетипи «храму», «святої землі», «обраного народу», реалізовані в міфологемі «Київ – другий Єрусалим», стали визначальними векторами старокиївської культури, екстраполюючись і коригуючи подальшу історичну долю народу.

За часів Київської Русі утверджується ідея вагомості Старого Завіту (на відміну від католицизму, де Євангеліє вважається вищим компендіумом Біблії) і його актуалізація простежується в топографії місцевості, де було закладене місто. Історичне ядро Києва сформовано трьома горами, назву яких Нестор Печерський в «Повісті минулих літ» співвідносить з трьома братами-князями Києм, Щеком та Хоривом, нібито засновниками міста. Проте, якщо Кий контамінується з історичним (хоча й напівлегендарним персонажем), то Щек і Хорив не мають історичних референтів. Але, як відомо з Біблії, зустріч Мойсея з Ягве відбулася на горі Хорив (Синайського гірського хребта – 5М1:19; 9:8), де Бог задля демонстрації своєї надприродної сутності перетворив його посох (кий) на змія (щека) [34]. Не слід також недооцінювати вплив хозарсько-іудейського чинника при формуванні культурно-політичного простору Київської Русі. Давньоруська титулатура: «каган», «бояри» являє собою хазарські запозичення, як і хазарська форма правління «диархія», що простежується в співправительстві київських князів. Дослідники допускають наявність у Київській Русі XIII ст. якогось єврейського руху, що спровокувало виникнення екзегетико-полемічного антиіудейського трактата, а також Толкової Палей (більшість списків якої так і називаються «Толкова Палей на іудея») [35]. Іудаїзм вже стійко асоціювався з талмудизмом, а не зі Старим Заветом. У Палей в основному переоповідається Старий Завет у ракурсі символічної предтечі подій Нового Завіту. Як вважають дослідники, за обсягом наведених даних з різних галузей знання Палей не має аналогів у східнослов'янській літературі, будучи специфічним середньовічним «компендіумом», основою не тільки богословських, а й природничих знань, історичних відомостей, джерелом подальшої філософської рефлексії [36].

Очевидно, подібний світоглядний контекст, сприяв надалі (у XV ст.) формуванню тут ересі «ожидовілих». Ересь із Києва до Новгороду [37] приніс іудей Схарія, очевидно, придворний астролог у почті запрошеного князя Михайла Олельковича. «Бысть убо в те времена жидовин именем Схария, и сей бяше диаволов сосуд, и изучен всякому злодѣйства изобретеѣнию, чародѣйству же и чернокнижию, звездозаконию

же і астрологи, живий у градѣ Києве» [38]. Якщо в Росії «старозавітний» архетип нівелювався внаслідок непримиренної боротьби з єресю «ожидовілих», то в Україні (де в Острозькій Біблії 1581 р. уперше в слов'янському світі в повному обсязі були опубліковані старозавітні тексти) він повсякчас проявлявся в поезіях Г. Сковороди, П. Куліша, Т. Шевченка та особливо яскраво у І. Франка. Поема І. Франка «Мойсей» (1905 р.) вибудована на старозавітному сюжеті блукань обраного народу пустелею негод, випробувань та маловір'я до Землі Обітованої. З тексту стає ясно, що тут в епічній формі як загальнонаціональна трагедія, що може та повинна бути переборена національною історією, описується доля українського народу як народу бездомного («номада»), але в той же час «обраного».

Народе мій, замучений, розбитий,

.....

Невже тобі на таблицях залізних

Записано в сусідів бути гноєм,

Тяглом у поїздах їх бистроб'їзних?

Невже повік уділом буде твоїм

Укрита злість, облудлива покірність

Усякому, хто зрадою й розбоєм

Тебе скував і записав на вірність?

.....

Та прийде час, і ти огнистим видом

Засяєш у народів вольних колі,

Покотиш Чорним морем гомін волі

І глянеш, як хазяїн домовитий,

По своїй хаті й по своїм полі.

У часи історичних криз особливо гостро постає потреба в національній ідеї. В цьому випадку для її артикуляції використовувалася старозавітна міфологема «здобуття Землі Обітованої».

Ще момент – і прокинуться всі

З остовпіння тупого,

І не знатиме жаден що вмиє

Приступило до нього.

Ще момент – і Єгошуї крик

Гірл сто тисяч повторить;

Із номадів лівих ся мить

Люд героїв сотворить.

Архетип «софійності», що підсилює антропоцентризм світорозуміння, реконструюється в богословських текстах першого вітчизняного «софіолога» Климента Смолятича. Митрополит, інтерпретуючи притчу царя Соломона «Премудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала» (Пр.9:1), вважає Премудрість «божеством», а створений нею храм – «людством» [39], тим самим, декларуючи взаємозалежність Творця й творіння, поєднуючи теодицею та антропоодицею. У софійному контексті можна розглядати також доробок Даниїла Заточеника й Кирила Туровського. Надалі вітчизняну софіологію розробляє Григорій Сковорода вже в ранньому своєму творі «Разговор о Премудрости» [40], а продов-

жує розгорнутою концепцією іманентності Софії «трьома світам» сущого. Органом прилучення до софійної мудрості Сковорода декларує серце як символ внутрішнього світу людини («внутрішньої людини»), основу її «людяності». Християнське розуміння «серця» ґрунтується на його сприйнятті як органа комунікації з Богом від початку ісихастських практик. Формування людської моральності на «палаючому серці» протистоїть античному (сократівському) розумінню моралі як функції розуму та освіченості [41]. У такому розумінні універсальний архетип «серця» був адаптований світоглядом Київської Русі. У давньоруському трактаті «О человеческом естестве, видимом и невидимом», котрий дослідники вважають автентичним твором, зазначено: «От сердца же видимого невидимая мудрость» [42]. Символ «палаючого серця» став одним із популярних за доби «українського бароко», прикрашаючи як фамільні герби української еліти (наприклад, Варлаама Ясинського на гравюрі О. Тарасевича), так і архітектурні споруди. Тектоніка архітектурного бароко визначається напругою та вибухом, що передається через деформацію ліній, закручуваність контурів та динаміку внутрішньої сили. Архітектура «українського бароко» з яскравими національними мотивами постає специфічною формою, що транслює змісти [43]. Національне завершення «філософія серця» знайшла в ідеології діячів «Кирило-Мефодіївського братства»: М. Костомарова, Т. Шевченка, П. Куліша, М. Гулака, В. Белозерського, репресованих 1847 р., які особібно виокремлювали українську історію та культуру в програмному документі «Закон Божий. Книга буття українського народу». У їхньому статуті національна ідея формується «на серці», і «внутрішня людина» виступає суб'єктом зв'язку з рідною землею [44]. Культурний інваріант «серця» типовий для української філософської традиції, тому що саме він визначає специфіку національного типу пізнання. Поняття серця як чисто філософського концепту, розглядається у творчості українського мислителя XVII ст. Кирила Транквіліона-Ставровецького. Однак у вигляді оригінальної кордоцентричної теорії на софійному ґрунті «філософія серця» була розроблена професором Київської Духовної Академії Памфілом Юркевичем. З 1869 по 1873 р. Юркевич очолював історико-філологічний факультет Московського університету, де його учнем і наступником на кафедрі став Володимир Соловйов, який не тільки на все життя зберіг теплі спогади про свого вчителя, а й розгорнув його ідеї в грандіозну систему «філософії всеєдності» [45]. На жаль, цей аспект реалізації духовної спадщини київської філософської школи так і залишився не до кінця розкритим, чому насамперед сприяла компанія цькування професора на

сторінках «прогресивної» преси. Приводом для неї послужила серйозна, але досить коректна критика елементарно-матеріалістичних поглядів М. Чернишевського, стаття якого «Антропологічний принцип у філософії» була анонімно опублікована у двох номерах «Современника». Публікація П. Юркевича «З науки про людський дух» з'явилася в «Трудах Київської Духовної академії» в 1860 р., що спровокувало неадекватну реакцію філософськи малоосвічених «революційних демократів» (котрі порівнювали професора з «екскрементами Діогена») і пов'язало ім'я Юркевича із синонімом «реакційної поповщини» [46]. Цілком зрозуміло, що філософ незабаром взагалі перестав писати й в останні роки життя опублікував усього дві праці [47].

Наступний аспект, на якому варто зупинитися – це національна інтерпретація універсального «архетипу свободи». Світогляд «бароко» є одним з яскравих проявів національних архетипів. Доба бароко майже повністю збігається з часом існування української Гетьманської держави, коли Україна знову (після Київської Русі) заявила про себе як суб'єкт світової історії. В такому контексті провідною стає патріотична тема із сюжетами воїнської слави, подвигу, лицарських чеснот, святої жертви, духовних звершень, перемоги життя над смертю. Українське козацтво як носій події «історичної пригоди» стало героїко-стоїстичним інваріантом розвитку барокової свідомості. Запорізька Січ, а разом з нею й козацтво, сприймалися як напівмістичне військове братство (з його демократичною організацією, виборністю посад та культурною виразністю), що протистояло соціальним структурам не як окрема подібна одиниця, а як антиструктура, альтернативна всім існуючим і водночас доступна кожному при виконанні низки умов. У першу чергу треба було бути вільним (навіть від власності), неодруженим (або залишити дружину), православним (прийняти православ'я), пройти ритуальні випробування (аж до переміни імені на влучне прізвисько [48]), присягнути на вірність королю (царю), спілкуватися виключно українською (причому простонародною) мовою. Січ була реальним викликом офіційній державності й формою солідаризації з населенням (переважно «соціально низьким»). Норми й цінності козацького війська як виміри внутрішньої свободи охоплювали широкі верстви населення, які тим самим відчували свою причетність до козацького союзу. По всій території України створюються неформальні, національно-релігійні організації – «братства» (архаїчний прообраз «громадянського суспільства»), підтримувані військом [49]. Тому, коли Запорізьке козацтво стає політичним лідером України, низка письменників заявляє про «козацьку націю» [50],

а пізніше (і в інших історичних реаліях) Н. Костомаров напише в програмі Кирило-Мефодіївського братства: «...справжній українець не любить ні царя, ні пана, а знає одного Бога» [51]. У такий спосіб формувався «чоловічий», етнокреативний міф України як республіки «лицарського братства». Така стихія вільної, діяльної особистості (без якої не могла б вижити прикордонна цивілізація, що протистояла хаосу Великого Степу) живила як Козацьку республіку, так і вольницю бурсаків, авантюризм мандрівних дяків, ініціативу городян там, де існувало «магдебурзьке право». Пролонгація позначеного архетипу «свободи» нині простежується (як це справедливо зазначив С. Кримський) в рядках (і навіть у манері виконання – з рукою на серці) державного гімну України:

*Душу, тіло ми положим за нашу свободу
І покажем, що ми, браття, козацького роду.*

Саме тоді, коли в Російській імперії дискутувалася тема про легітимне існування української мови як самостійної слов'янської (явно виходячи за межі предмета філології), з'явився літературний твір цією мовою – «Енеїда» І. Котляревського [52]. Ця травестія класичного міфу, якою розпочалася нова українська література, тривалий час розглядалася лише як цінна енциклопедія етнографічних відомостей, пізніше як витвір «сміхової», української культури в річищі розробок М. Бахтіна. Дійсно, «Енеїда» (за жанром – бурлеск, гумористичне, «низьке» виконання «високої» теми) – є глибоко символічним твором, який має низку рівнів інтерпретації, що залежить від обрання одного з рівнів як пріоритетного. Безумовно, «Енеїда» – трагічна історія українського народу, прописана за канвою римського міфу, де Троя – Запорізька Січ (символічний репрезентант України), знищена й розграбована регулярною армією за наказом Г. Потьомкіна (у тексті – Нечеси-Князя) в 1775 р.

*Еней був парубок моторний
І хлопець хоч куди козак,
Удавсь на все зле проворний,
Завзятіший од всіх бурлак.
Но греки, як спаливши Трою,
Зробили з неї скирту гною,
Він, взявши торбу, тягу дав;
Забравши деяких троянців,
Осмалених, як гиря, ланців,
П'ятами з Трої наживав.*

Зрозуміло, що знищити «побратимів» генерал-губернатора Новоросії вирішила цариця Катерина II (в тексті – Юнона), дотримуючись своєї імперської політики уніфікації та русифікації.

*Еней був тяжко не по серцю
Юноні – все її гнівив;
.....
Но гіри за те їй не любився,
Що, бачиши, в Трої народився...*

Оскільки національна культура в ті часи перебирала на себе ідеологічні функції, мобілізацію національного духу, що жила загальною історичною пам'яттю, було спрямовано на відродження «втраченої батьківщини» України як Нової Трої. Попри явну сюжетну незавершеність, ідеологічно твір є цілком завершеним. «Гетьман» (як названий у поемі Еней) побудував Нову Трою десь недалеко від колишньої столиці (не зважаючи на наявну в тексті класичну тему мандрів головного героя), бо в поемі її було оточено реальними полтавськими селами.

*Шатнувся то в сей, то в той куток:
В Івашки, Мильці, Пушкарівку,
І в Будища, і в Горбанівку...*

Нову Трою Еней готовий до кінця захищати, волаючи до бойового духу соратників: «Козацтво! лицарі! трояне!» (клич Турна: «Ребята!»)

*Но дасть отпор були готові
І до остатньої каплі крові
Свою свободу боронить
І нову Трою захищати...*

Сакралізація національного духу зумовлює пошук форми національної єдності. Тим самим «Енеїда» І. Котляревського була обережною, але свідомо цілеспрямованою, «загорнутою в античний сюжет» спробою вилучити українську культуру з ідеологічно жорстко регламентованого (темою «загальноросійської єдності») ладу імперської культурної моделі й семантично «прищепити» її до європейського міфологічного ряду [53].

Усі архетипи українського менталітету були властиві творчості Миколи Гоголя, у якого особливо акцентований мотив гри козака з нечистою силою як «гри з долею» – інваріант «архетипу свободи». Подібний сюжет є характерним для всієї попередньої фольклорної традиції України з її культурою висміювання образу чорта, включно до народного театру-вертепу. Україну з її поетичною «українською ніччю» і «сакральною рікою» Дніпром (до середини Дніпра долетить «не всякий птах») у Гоголя онтологізовано й міфологізовано і цим її протиставлено казенно-бюрократичній Російській імперії як країні «мертвих душ». Вічна тема любові до рідної землі набуває у Гоголя неочікуваного трагічного вирішення через мотив жертвопринесення сина в повісті «Тарас Бульба», де проявляються стійкі «старозавітні» аналогії. Також ним підтримано ідею вірності та служіння «лицарсько-му братству» [54].

У важкий для народів Російської імперії «миколаївський» період на зміну «мужньо-чоловічому міфу», приходять міф про «жіночість України», де простежується мотив жертви («чайки-небоги» [55]), який Т. Шевченко (що відчув найтяжче рабство – солдатчину в кріпосницькій

державі) підсилив образом «України – Катери-ни» [56] і подією «mental rape» на всіх рівнях.

*Кохайтесь ж, чорнобриві,
Та не з москалями,
Бо москалі – чужі люде,
Згущаються вами.*

На відміну від вище розглянутих текстів з оптимістичними прогнозами, тут постає повна безвихідь і капітуляція перед долею. Така кардинально несприятлива установка на самоідентифікацію провокує розвиток «комплексу жертви». Цим припускається принижена смиренність, яку в умовах бездержавності демонструвала українська еліта (котра віддано служила по черзі польським, російським, радянським господарям), або протест, здавна властивий українському народові. Наприклад, у період соціальних потрясінь від «класової боротьби» за радянську владу народ, спираючись на козацькі традиції, заснував вільну «республіку Махновію» на історично-козацькій території Південно-Східної та Центральної України й запекло, з укоріненою «хуторянською» психологією, опирався сталінській колективізації, за що й був засуджений до національної нівеляції [57] і голодного вимирання. У Радянському Союзі, де довго заперечувалася національна ідентифікація, підтримувався стереотип відмирання національного, внаслідок чого національні культури втрачали наступність (послідовність проходження етапів розвитку), що обумовило дискретну лінію культурної еволюції.

Подальші, вже «радянські міфи» настільки виразні (коли застосовувалися викривлені релігійні концепції та комуністична есхатологія), що є темою окремих досліджень. Незаперечна радянська міфологія після трансформації у ідеологію (як спосіб раціоналізації міфу) стає політичною догмою. Ідеологія, таким чином, є санкціонованим політичним міфом (або групою міфів), що нав'язується суспільству через державну «ідеосферу» (систему, де поєднано оплачуваних ідеологічних працівників у всіх державних структурах і засоби масової інформації). Тоталітарні режими завжди й скрізь функціонували завдяки вдалим міфам про самих себе. Трансляція відібраних історичних фактів відбувалася за торованою схемою: міфологія – ідеологія – пропаганда. Якщо, за Р. Бартом, «міф – це слово», то припустимі будь-які маніпуляції масовою свідомістю, адже «наш світ є нескінченно сугестивним» [58].

Сучасна міфологічна свідомість тільки формально відрізняється від традиційної. Реміфологізація є характерною рисою сучасної культури (особливо масової), тим більше в переломні історичні моменти («критичні періоди» [59]). Інтерес до міфу, його спонтанне відтворення або

усвідомлене конструювання визначають сучасну культурну динаміку. Міфологічні компоненти присутні в будь-якій економічній та гуманітарній сфері, включаючи політику та науку (у вигляді квазінаукових форм). Підсвідоме бажання залишатися в річищі міфології (гомогенний міф об'єднує на відміну від гетерогенного, роз'єднуючого логосу) провокує нації, що переживають «етноренесанс», створювати квазітрадиції, заглиблюючись в «міфологічні шари» людського існування. Україна, у благому намірі консолідації навколо етнічної константи, може вибрати помилковий орієнтир, як-то нав'язувана суспільству горезвісна «трипільська теорія». Міф про колиску європейської цивілізації «Арату – Україну» [60] – етноцентрична версія України

(«міф про культтрегерство») свідчить не стільки про «архенаціоналізм», скільки про кризу національної ідеї. Протягом тривалого відрізка нової й новітньої історії етнокреативною ідеєю було здобуття державності («самостійної України», за яку боролися та віддавали життя). Цей «міф про Землю Обітовану» реалізувався в дійсності, тому що був «розвернений» і спрямований у майбутнє. Міф, обернений у минуле, легітимізує непрезентабельне сьогодення. Хворобливий період державного становлення можна перебороти шляхом збалансованого співвідношення «універсального» (перевіраних демократичних цінностей) і «національного» через відтворення унікального абриса нації як колективного прояву сучасного цивілізованого людства.

1. Типи інтерпретацій міфу у послідовності їх виникнення наведені в фундаментальній праці Хюбнера К. Истина мифа / Хюбнера К. – М.: Республика, 1996. – 40–83 с.
2. Шмитт К. Понятие политического / К. Шмитт // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 35–67.
3. Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: КМ Академія, 2008. – С. 300–301.
4. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного / К. Юнг // Архетип и символ. – М.: Reneisse, 1991. – С. 97–128.
5. Кримський С. Там само / С. Кримський. – С. 305–306.
6. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – СПб., 1846. – Т. 1. – С. 46.
7. Історія української філософії: [Хрестоматія]. – К.: Либідь, 1993. – С. 21.
8. Логвін Г. Київська мистецька школа Х – поч. XII ст. / Г. Логвін // Теорія та історія архітектури. – К.: НДІТІАМ, 1995. – С. 27.
9. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравью / Г. Сковорода // ПЗТ. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. 1. – С. 147.
10. Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика / Н. Никитенко. – К.: ИУАИ НАНУ, 1999. – С. 188.
11. Никитенко Н. Там само / Н. Никитенко. – С. 185–198.
12. Молдован А. М. «Слово о Законе и Благодати» Илариона / А. Молдован. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 78–100.
13. Радзивилловская летопись // ПСРЛ. – Л.: Наука. – Т. 38. – С. 98.
14. Молдован А. М. Там само / А. Молдован. – С. 98.
15. Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку / А. Зимин // Краткие сообщения института славяноведения АН СССР. – М., 1963. – Вып. 37. – С. 74.
16. Горський В. Давньоруські любовиди / В. Горський та ін. – К.: КМ Академія, 2004. – С. 66.
17. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – СПб., 1846. – С. 12.
18. Там само. – С. 26.
19. Історія релігії в Україні. – К.: Прес Україна. 1996 р. – Т. 1. – С. 219.
20. Життя і хожене Данила, Руськыя земли Игумена // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XVII вв. – М.: Сов. Россия, 1984. – С. 32.
21. «Хождение» игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 48.
22. Александров А. А. Образный мир агиографической словесности / А. Александров. – Одесса: Astroprint, 1997. – С. 135.
23. Повесть града Иерусалима (Иерусалимская беседа) // Памятники старинной русской литературы. – СПб., 1860. – Вып. 2. – С. 307–308.
24. Никитенко Н. М. Меморіально-сакральна функція київських першохрамів / Н. Никитенко та ін. // Культурологічні студії. – К.: КМ Academia, 1999. – Вип. 2. – С. 26.
25. Копистенський Захарія. Паліодія или Книга Оборони католической апостольской Восточной Церкви / З. Копистенський // Русская историческая библиотека. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Кн. 1. – С. 1069.
26. Цит. за Пелешенко Ю. В. Похвала Єрусалиму Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-тих – 30-тих роках XVII ст. / Ю. Пелешенко // Могилянські читання. Збірник наук. праць – К.: ВІПОЛ, 2002. – С. 158.
27. Грамота Киевского митрополита Йова Борещкого 1621 г. Декабря 15 // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Приложение. Материалы для истории западно-русской церкви. – К., 1883 – Т. 1. – С. 263–264.
28. Пелешенко Ю. В. Там само / Ю. Пелешенко. – С. 158.
29. Феофан Прокопович. Владимир // Українська література XVIII ст. / Ф. Прокопович – К.: Наук. думка, 1983. – С. 303–304.
30. Кралюк П. Становлення та розвиток теорії «Київ – другий Єрусалим» / П. Кралюк // Християнство і духовність.: [Зб. мат. міжн. конф. «Християнство: історія і сучасність»]. – К.: Знання, 1998. – С. 209.
31. Рычка В. Київ – другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. Рычка. – К.: ІА НАНУ, 2005. – С. 240.
32. Сементовский Н. Киев, его святыни, древности, достопримечательности, необходимые для его почитателей и путешественников / Н. Сементовский. – К., 1881. – С. 2.
33. Рычка В. Там само / В. Рычка. – С. 240.
34. Н. Марр та Б. Рибаків етимологічно співвідносять термін «щек» з хтонічною істотою – змієм. Звідси походить друга назва Щекавиці – Зміїна гора.
35. Адрианова В. П. К литературной истории Толковой Палей. III. Противоиудейские толкования пророчеств по списку 1483 г. Злотоверхо-Михайловского монастыря № 493/1655 / В. Адрианова // Труды киевской Духовной Академии. – 1910. № 2. – С. 257–267.
36. Пістрій І. В. До питання про християнсько-іудейську полеміку (на матеріалах Крехівської Палей) / І. Пістрій // Культурологічні студії.: [Збірник наук. Праць]. – К.: КМ Academia, 1999. – Вип. 2. – С. 216.
37. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Минск: Харвест, 2006. – С. 17.
38. [Йосиф Волоцкий. Просвѣтитель]. Сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков Алексея протопопы и Дениса попа и Феодора Курицына, иже тако

- мудрствующих // Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. – М., Л.: Наука, 1955. – С. 468.
39. Никольский Н.К. Послание, написано Климентом, митрополитом Русским Фоме, пресвитеру / Н.Никольский // О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. – СПб., 1892. – С. 105.
 40. Сковорода Г. С. ПЗТ / Г. Сковорода. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. 1. – С. 94–95.
 41. Кримський С. Під сигнатурою Софії / С.Кримський. – К.: КМ Академія, 2008. – С. 307–308.
 42. Гаврюшин Н. К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» / Н. Гаврюшин // Естественно-научные представления Древней Руси. – М.: Наука. 1998 – С. 224.
 43. Дзвіницю Софійського собора XVIII ст. оздоблюють рельєфні зображення святих у народному вбранні, центральним образом брами Заборовського тієї ж доби є образ палаючого серця під митрополичою митрою.
 44. Кримський С. Там само / С.Кримський. – С. 308.
 45. Тихолаз А. Платон і платонізм в російській релігійній філософії XIX – початку XX століть / А. Тихолаз. – К.: ПАРА-ПАН, 2002. – С. 106–107.
 46. Тихолаз А. Там само / А.Тихолаз. – С. 108.
 47. Зеньковский В. История русской философии: В 2-х т. – 2 –е изд. / В.Зеньковский – Париж, 1989. – Т. 1. – С. 321.
 48. Князь Г. Потьомкин, прийнятий на Січ 1772 г., іменувався Грицько Нечеса за довге, чорне волосся.
 49. Гетьман П.Сагайдачний разом зі всім Військом Запорізьким вступив до Київського православного братства 1616 р. та взяв його під свій протекторат.
 50. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: АртЕк, 2001. – С. 170
 51. Кирило-Мефодієвське товариство. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1. – С. 258.
 52. «Энеида на малороссийский язык перелицованная И. Котляревским» вперше вийшла в Петербурзі 1798 р. «Словарь малороссийских слов, содержащихся в “Энеиде”, с русским переводом» упорядкований пізніше І. Котляревським, містить 1542 слова.
 53. Жулинський М. Міфологема «Нового Риму»: Петрарка і Котляревський / М. Жулинський // Духовна справа по втраченій Батьківщині. – К.: КМ Academia, 2000. – С. 59–60.
 54. Йдеться про першу редакцію твору 1835 р. Мотив був посилений в однойменній п'єсі М. Старицького.
 55. Грабовська І. Чи довго ще квилити «чайці-небозі», або Знов про жіночність України / І.Грабовська // Сучасність. 2000. – № 5. – С. 99 – 115.
 56. Поема «Катерина» 1838 р. з присвятою В. Жуковському.
 57. Радянською державою за доби «богоборницького атеїзму» завдано непоправної шкоди всім релігійним конфесіям, проте повністю було ліквідовано лише Українську автокефальну православну церкву 1936 р. та Українську греко-католицьку Церкву 1946 р.
 58. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – С. 265.
 59. Демчук Р. В. Міфологічний контекст «помаранчевої революції» / Р.Демчук // Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури. – 2005. – Т. 40. – С. 69.
 60. Автори та розробники концепції – А.Кифішин, Ю.Шилов, С. Плачинда, В.Мицик та інші.

R. Demchuk

FORMING OF REPRESENTATIVE MYTHOLOGEMS IN UKRAINE

The author investigates structure of the Ukrainian myth – bases of national mentality and simultaneously forms of its expression as specific combination and variation of archetypes. In the designated fore-shortening representative ethnic and national mythological installations are considered. They are realized in cult architecture, fixed in annalistic texts, philosophical theological treatises, literary works and popular scientific publications. Mythological installations were structured as a way of national self-identification and an articulation of a national position.