

## КОНЦЕПЦІЯ АРХЕТИПУ В СХІДНОХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

КОЛЕСНИК Олена Сергіївна

Чернігівський державний педагогічний університет ім. Тараса Шевченка

Колесник О.С. Концепція архетипу в східнохристиянській традиції / О. С. Колесник // Християнство: контекст світової історії і культури / Ред. кол. А.М.Колодний, П.Л.Яроцький. – К.: Гнозис, 2000. – С. 176–182.

Термін «архетип» використовується для означення найзагальніших загальнолюдських мотивів, схем уявлень, що лежать в основі будь-яких художніх структур. Так, Юнг, популяризатор терміну, вважав, що синонімом Самості – головного архетипа цілісності, на Заході буде «Христос», на Ближньому Сході – «Хадір», на Далекому Сході – «Атман», «Дао» чи «Будда», на Далекому Заході – «Мондамін», а в світі Кабали – «Тиферет». Архетипом, що досягнув усвідомленого формулювання, є ідея – релігійна, наукова, філософська тощо. Зараз висловлюється думка, що майже всі сучасні наукові відкриття мають свої відповідності у міфології, наче людина шляхом вивчення власної психіки натрапила на фундаментальні закони буття.

Поняття архетипу у європейській культурі має давню історію. Обозначимо основні моменти його розвитку у західній традиції.

Платон надзвичайно високо цінує архетипи як метафізичні зразкові ідеї, парадигми чи моделі, принципи породження, конструювання речей. Бачити ці ідеальні, безособові та безіменні принципи буття, що максимально здійснилися у найдосконалішому – Космосі – це дар Богів людям. Теорію Платона своєрідно розвиває Плотін, за концепцією якого ейдоси, які він розуміє як внутрішні форми предметів, передають красу від Ума до нижчих рівнів. Тому, на відміну від Платона, він стверджує, що мистецтво не лише наслідує зовнішній вигляд предметів, а проникає у їхню внутрішню сутність. З розуміння ейдосу як ідеального візуального прообразу речі впливають естетичні принципи пізніше втілені у каноні візантійських та слов'янських православних ікон.

Платонівське розуміння в основному зберігається і у середньовічній філософії. У Блаженного Августина архетип – це споконвічний образ, що лежить в основі людського пізнання, та дає людині змогу наблизитися до осягнення триєдності абсолютної істини, добра і краси. З часом, від Декарта та Мальбранша метафізична цінність ідеї чи архетипа невинно знижується. «Ідея» стає лише «думкою», внутрішньою умовою пізнання. Кант зводить архетипи до набору розумових категорій. Гегель гіпостазує ідею та надає їй атрибут єдино реального буття, вона є «поняття, реальність поняття, та єдність їх обох». У Лассвіца ідея це закон, що вказує напрямок, в якому має розвиватися досвід, у Когена – «самоусвідомлення поняття».

Шопенгауер розуміє під ідеєю кожен визначений ступінь об'єктивації волі, які відносяться до конкретних речей як їх вічні зразки. Юнг наводить цитату, яку вважає зразковим визначенням архетипу, якщо замінити слово «ідея» на «архетип»: «Поняття подібне до позбавленого життя сховища... з якого не можна і виїняти більше, ніж в нього було вкладено; ідея ж навпаки, розвиває в тому, хто її сприйняв, такі уявлення, які у порівнянні з однойменним поняттям є новими...»

В міфологічних дослідженнях архетипи називають «мотивами», в психології первісних народів їм відповідає запроваджене Леві-Брюлем поняття

«колективні уявлення», а в області порівняльного релігіознавства вони були визначені Юбером та Моссом як «категорії уяви». А. Бастіан назвав їх «елементарними» чи «споконвічними думками». Так само незалежно підходили до поняття архетипа П. Флоренський, у якого є вираз «схеми людського духу», і О.М. Фрейденберг.

Сучасна традиція вживання терміну походить від К.Г. Юнга, предметом вивчення якого були як власне психічні феномени, так і езотеричні культури, християнські ересі, середньовічна алхімія, давні та сучасні міфи. Величезне значення, що надається Самості, як заporуці духовного вдосконалення людини, а в сучасних умовах – і засобу виживання людства, викликають асоціації з творами релігійних мислителів та філософів екзистенціального напрямку, зокрема, української кордоцентричної школи.

Дещо інакше розуміється архетип в східнохристиянській теології та культурології.

В ранньохристиянській філософії усе буття розглядається як система образів та символів, вихідним пунктом якої є Бог – першообраз (архетип) для наступних віддзеркалень. За Климентом Олександрійським, першим образом Бога є Логос, його образом – розум чи душа людини, сама людина стає третім образом Бога. Образи «художнього мистецтва» таким чином знаходяться на четвертому ступені. Афанасій Олександрійський стверджує, що іпостасі Трійці знаходяться у стані образного уподоблення: Син є образом Батька, а Дух – образом Сина. При цьому образ розуміється як ідентичний, тотожний архетипу за своєю сутністю.

З символічного світобачення впливає теорія Григорія Нисського, яка багато в чому підготувала вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Як і Плотин, Григорій не засуджує витвори мистецтва як “тіні тіней”, а бачить їхню цінність у тому, що вони здатні зберігати та передавати образи. Глядач не повинен зупинятися на спогляданні кольорових плям картини, але має прагнути побачити “ейдос”, який митець передав за допомогою цих барв. Саме ця функція мистецтва виявилася основною у східному християнстві, що зрівняло словесні мистецтва, живопис та музику.

За Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, система символів, що охоплює всю сферу мистецтва, є однією з форм передачі людині “духовного світла”. Він розділяє два класи символів. Перший клас – це “подібні” до архетипу символи, основані на катафатичному способі означення, що є образами трансцендентної краси. Другий – “неподібні подібності”, що повинні самою своєю невідповідністю спрямувати сприйняття суб’єкта на протилежне зображеному – абсолютну духовність. Ця ідея продовжує традиції ранньохристиянської символіки, та має за мету не допустити, щоб глядач уявляв трансцендентне подібним до матеріального. Тому Діонісій цінує апофатичне означення вище, і вважає, що люди повинні вчитися розумінню, правильному баченню символу.

Паралельно з церковною естетикою «синтезу мистецтв» (П. Флоренський), де у богослужінні образ, що не є архетипом, але володіє його силою, може стати посередником на шляху осягнення архетипа, єднання з ним, а пишність має наочно продемонструвати справжню владу та міць духу, розвивається естетика аскетизму, що має об’єкт у внутрішньому світі суб’єкта. Відлюдник прагне безпосереднього нумінозний, архетипічного за своєю природою, досвіду духовної реальності, який для нього є компенсацією пустоти та безплідності традиційних ритуалів та форм. Агіографи вказують на

незбагненну красу і духовну насолоду, яку приносить божественне світло, що сходить на подвижника, та перетворює його душу та тіло, яке починає випромінювати сяйво. Екстеріоризація світла, яке у візантійській традиції є синонімом краси та слави, відображена у візантійських мозаїках та іконах, так само як і символіка кольорів, які є засобами опису світоустрою. Така концентрація значень стає можливою тому, що живопис розумівся як наслідування істини, духовного змісту – прообразів (архетипів) та образів божественного в душах.

Тому вчування з естетичного феномену перетворювалося на містичне «спілкування» з прототипом. Як писав Іоанн Дамаскін, вклоняються не матерії, а архетипу, візуалізованою ідеєю якого є ікона. В зображенні внутрішній ейдос виявляється для глядачів краще, ніж в самому першообразі, тому що ікона – не слабка тінь оригіналу, а форма його вираження, спеціально орієнтована на виявлення його видимого образу, яка невідомим чином передає глядачеві інформацію і про неуювлену природу першообразу.

Зображення це завжди подоба чогось реально існуючого: коли є фотографія, має бути і її матеріальний оригінал. Тому можливість зобразити Христа доводить його матеріальну природу (В. Бичков). Якщо ікона – це «фотографія» незмінного внутрішнього ейдоса, то його зображення повинні бути канонічними. З іншого боку, такий «онтологічний портрет» не потребує відображення психологічних рухів та станів.

У самому сакральному мистецтві можна знайти найважливіші архетипи. Це кватерність, що є архетипом майже повсюдного поширення. В різних традиціях відомі чотири частини світу, чотири елементи, чотири первинних якості, чотири кольори, чотири касти тощо, чотири аспекти психологічної орієнтації. Кватерність часто має структуру 3+1, в якій один з елементів займає інше положення та має сутність, не схожу з іншими (наприклад, три з символів євангелістів є тваринами, а четвертий – ангелом). Цей «четвертий» робить інших «одним», та символізує всю суму цілком.

Лібідо (у юнгівському розумінні), яке простромлює тіло стрілами – це універсальний образ божественної жертви, прикладами якої можуть бути мексиканські жертви, Одін, Св. Себастьян, Христос. Підвішування жертв на дерева було загальнопоширеним ритуалом, числені приклади чого ми можемо знайти в Германії, доколумбівській Америці, Єгипті, Малій Азії, Греції. Хрест тут є одночасно деревом життя та деревом смерті, що можна побачити на картинах, які зображують Христа на дереві життя, помираючим та знов воскресаючим. Дерево – це символ матері, тому багато легенд говорять, що люди походять з дерев. Існував і похоронний звичай, під час якого мерців клали у видовбані стволи. Символічно це означає, що померлого передають матері для відродження. Універсальний мотив другої матері може замінюватися мотивом другого народження, завдяки якому людина здобуває Царство Боже, безсмертя. Саме ця ідея полягає в основі усіх містерій відродження, одною з яких є хрещення. Таким чином навіть хрестна смерть Христа може розглядатися як друге народження від другої матері, дерева смерті.

Велике значення у фольклорі та уявленнях сучасних людей має мудрий старик, архетип мудрості життя, персоніфікований як «той, хто втаємничує». Це один з варіантів архетипу «Мана-особистості», могутньої людини в образі героя, лідера, чарівника, шамана, святого, володаря людей та духів, друга Бога. Близькими до цього архетипу є уявлення про «компаньйона», «попутника», добре відоме в релігії та міфології: Іоанн Хреститель та Христос, учні на путі в

Еммаус, Крішна та Арджуна, Діоскури, Гільгамеш та Енкіду, Мітра та Геліос, Муса чи Зу-л-Карнайн та ал-Хадір.

З усіх образів Самості особливу увагу викликає коло, поділене хрестом чи квадратом на чотири частини (мандала), що є символом знаходження, усвідомлення себе. Символи кулястої форми грали суттєву роль повсюди та в усі часи. В європейській культурній сфері вони позначали не лише душу, але і образ Бога (Бог – це коло, центр якого усюди, а окружність – ніде). «Бог» (Єдине, Всесвіт) як загальний символ цілісності – всезнаючий, всемогутній, всюдисущий, - це щось кулясте, повне та досконале. Дуже поширеною є тема ізольованого ока Бога, відома з давньоєгипетської міфології. В християнській іконографії теж зустрічається око Бога як автономний елемент.

Переплетення місцевої та античної (неоплатонізм) традицій з православною концепцією світоустрою стало фундаментом для формування ідей української філософії.

Так, у Григорія Сковороди ми бачимо вчення про три світи: «всезагальний», мікрокосм, та символічний світ Біблії, у якому зібрано фігури (образи) небесних і пекельних тварин, які ведуть думку в поняття вічної природи, захованої у тлінній, як малюнок у своїх фарбах. У великому і малому світах речовий вигляд дає знати про приховані під ним форми або вічні образи. Сонце він називає «архитипосом», первісною і головною фігурою, копії якої заповнюють усю Біблію. «Антитипоси» (віцеобрази), як до свого джерела, стікаються до сонця.

«Серце» за Сковородою – це слово-першоджерело, визначення якого не замінило б первісного знання. Такими самими словами-першоджерелами є «вода», «вогонь», «повітря» та «земля» у Фалеса, Геракліта та Емпедокла, тому що, як вірили ці філософи, ніякі визначення не могли їх пояснити. Слова-символи є цілим без частин, яке має символічний та чуттєвий зміст.

Людина може бачити дві природи, а в їх взаємній віднесеності пережити почуття буття, відчутти Божу «безодню» (термін, який також використовував Я.Бьоме). Цю «безодню», Царства Божого, людина містить у своїй власній глибині. Щоб досягти «істинної людини», треба пережити повне преображення, повернення до себе – той самий процес, який Юнг називає індивідуацією, так само як «внутрішнє» Царство Боже в термінах психології є Самостою (можливі аналогії з вченнями Псевдо-Дионісія Ареопігита, буддизмом та даосизмом, які розглядаються В.Н. Кондратьєвим як медитативні техніки, спрямовані на досягнення абсолюта). Зрозуміти світ означає знайти незмінне або те, що Гьоте назвав «постійним у змінах» – тобто архетип, який і є певним інваріантом, незмінною схемою, що постійно наповнюється новим змістом.

Ідеї Сковороди спирались на традицію української філософії, зафіксовані і в творах професорів Києво-Могилянської академії. Наприклад, І.Гізель писав про сукупність ідей Божого розуму, що відображають смисловий та буттєвий бік цих речей.

Продовжувачем цих же традицій був Памфіл Юркевич. Одна з його праць присвячена поняттю «ідеї» та змісту, який вкладали в нього філософи різних часів. Платон, на думку Юркевича, вважає, що кожна річ має два боки – ідеальну сутність та її обмеження небуттям, тому що сам світ полягає між двома полюсами, чистим небуттям матерії та безумовним буттям ідеї, сутності та першообразу космосу. На відміну від нього, Арістотель вважає ідею необхідною формою речі, яка надає предмету цей, а не інший спосіб буття. Платон певний, що ідеї відповідає загальне в явищах, Арістотель – окреме, особливе.

Для Юркевича ідея є фактом загальнолюдської свідомості, що змушує елементи світу утворювати певні сполучення. Справжня сутність предмету пізнається саме в ідеї цього предмету, а не в уявленні про предмет, що має характер випадкового суб'єктивного образу, і не в понятті, де зафіксовано об'єктивні властивості явища. Коли від пізнання явища ми переходимо до пізнання його сутності, тоді ми переходимо від поняття до ідеї. Звідси виникають ідея верховної істоти, ідея людства як єдиного цілого, ідея світу як замкненої повноти явищ внутрішнього та зовнішнього досвіду, ідея моралі, що не підлягає досвіду тощо. Так само, як у Сковороди, у Юркевича ідея – це і є справжня річ, яку треба знаходити в дійсності як щось наявне, таке, що можна пізнати, хоча він визнає, що для людської свідомості завжди залишиться щось так, що не можна дослідити, світ потойбічний.

Таким чином, при загальній подібності розуміння архетипу в західній та східній традиціях, можна визначити і деякі відмінності. Перша акцентує зв'язок цього поняття з об'єктивною категорією форми, структурного впорядкування буття та свідомості. Православна традиція більш схильна до досягнення архетипу, якій стає синонімом Бога, за допомогою внутрішнього спостереження предметів, інтуїції, інсайту. Ці пошуки глибинних сакральних змістів та сутностей вплинули на особливості сюжетної та композиційної побудови східнохристиянського культового мистецтва, відтворилося в таких особливостях сакральної образності як підкреслений символізм та знаковість ідеалізація іконосфери, а на українському терені стали основою унікальної кордоцентричної філософської традиції, представлені такими мислителями як Г. Сковорода та П. Юркевич.

#### ЛІТЕРАТУРА:

- Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – К., 1991, 407 с.  
Григорій Сковорода. Дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992. - 382 с.  
Кондратьев В.Н. «Божественный мрак», «Нирвана» и «Дао» // Философская и социологическая мысль, 1990, № 7.  
Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т., М., 1994.  
Редько М. Світогляд Г.С.Сковороди. Львів, 1967. - 264 с.  
Сковорода Г.С. Сад божественних пісень. К., 1983. - 190 с.  
Юркевич П.Д.. Философские произведения. М., 1990. - 670 с.  
Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. - 415 с.  
Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. СПб.-М., 1997. - 544 с.  
Юнг К.Г. Аналитическая психология. СПб., 1994. -136 с.  
Юнг К.Г. О современных мифах. М., 1994. - 252 с.