

АРХЕТИПНЕ ПІДГРУНТЯ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У ХРИСТІЯНСТВІ

М.С. Кузьмин

Будь-яке високорозвинуте утворення, у тому числі і релігія, стоїть перед важливим і невідворотним завданням створення символів і обрядів, текстів та комунікативних форм, що дають відповідь на основне запитання, вирішити яке має кожне розвинуте суспільство. Суть цього питання чи цієї проблеми можна окреслити наступним чином: як людське суспільство чи релігійна структура може вдосконалити, поліпшити свої норми, свій етос, своє право, свої моральні приписи, свої життєві порядки і форми, не підпорядковуючи їх релятивізації, розмиванню і руйнуванню на шляху бажаного поліпшення та вдосконалення? Як наблизити формуючі наше життя норми до змінених запитів життя, не позбавляючи одночасно ці норми стійкості та дієвості? Відповідь, на нашу думку, можна знайти у стабільних, незмінних структурах які пронизують не лише всі ланки життя, але і людську комунікацію. Мова йде про архетипи.

Мета нашого дослідження, пов'язаного із архетипами у релігійній комунікації, полягає, по-перше, у висвітленні поняття архетипу та виявленні різниці між архетипами колективного несвідомого, виділеними К.Г. Юнгом, та культурними архетипами, а по-друге, у з'ясуванні ролі та місця архетипів у християнській релігійній комунікації.

Питанню архетипів та їх присутності у різних галузях людської діяльності присвятили свої наукові роботи чимало видатних вчених. Зокрема, фундаментальністю поглядів вирізняються твори засновника аналітичної психології К.Г. Юнга. На основі його тлумачення архетипів розвивали свої погляди І. Морозов, О. Донченко та Ю. Романенко, які зупинилися на класифікації та розгляді архетипів культури. Стосовно даної теми можна також звернути увагу на дослідження загального плану М. Еліаде та Е. Мелетинського. Проте, ґрунтовних праць, які б стосувалися архетипів у релігійній комунікації на сьогодні немає.

Комунікація у сучасному світі має досить специфічні ознаки (характеристики). Здоровий людський глузд прийшов до твердого переконання, що будь-яке пізнання, у тому числі і релігійне, є одностороннім і фрагментарним. Такий тип свідомості та спілкування називають свідомістю (комунікацією) постмодерну. Ця свідомість не піддає сумніву те, що існують найрізноманітніші уявлення про ідею «цілого». У такому випадку постмодерна свідомість вимагає відповідної комунікативної системи.

Подібна комунікативна система передбачає наявність цілої низки специфічних когнітивних можливостей. Часто важливі і навіть центральні богословські поняття функціонують у нашій культурі в якості шифрів. Такі основні комплексні релігійні поняття і понятійні блоки біблійних переказів, як, наприклад, творення, світ, гріх, жертва, праведність, Царство Боже, Дух Божий, які мали колись великий орієнтуючий потенціал, зараз стерлись до невпізнання завдяки багаторазовим спробам прилаштувати їх до звичайних для культури шляхів мислення та моралі. Тому необхідно, враховуючи відповідний історичний та релігійний комплекс, знову відкрити у всій багатосторонності та когерентності (взаємопов'язаності) ту змістовну і формальну багатоманітність, яка була понятійно виражена цими центральними термінами.

Релігія здійснює серйозний вплив на наш світ. Більшість людей у світі вважають себе релігійними чи тими на кого релігія діє значним чином. Вона також допомагає визначати тип культури, який формує смисловиті, політичні та економічні уявлення. У індивідуальному вимірі релігія діє на людське взагалі. Хоча її можна розглядати як засіб, за допомогою якого суспільство здійснює контроль над своїми членами, це більше ніж просто соціально-управлінський феномен (структури колективного несвідомого, які лежать в основі релігії, безпосередньо сприяють такій ситуації). Релігія є людським способом досягнути духовності. Вона є спробою отримати та підтримувати смисл нашого призначення у світі [8, с. 63].

Відповідно, кожна релігійна, як і соціальна група, має власні способи соціальної трансляції, які відрізняються більшою чи меншою роллю усного слова, більшою чи меншою роллю письма, більшою чи меншою роллю спорідненості і обрядовості, більшою чи меншою доступністю її для членів інших груп даного суспільства. У цьому смислі релігійний ритуал є процедурою фіксації деяких знаків як значень, тобто виключення їх із ситуації вільного вибору. Свобода вибору проявляється у зовнішній стратегії ритуальної групи, у вибірковості по відношенню до тих, над ким потрібно здійснювати операцію перетворення знаків у значення, накладаючи на їх цінності рамки нормативної обов'язковості як певний «благодатний» вплив [4, с. 82].

Перетворення об'єктивних значень у знаки включає такий феномен як «текст», що робить розуміння предметним, оскільки текст спеціально

орієнтований на аудиторію. Зворотня дія здійснюється поза текстом і незалежно від нього. Сам текст, подібно до дзеркала, формує у аудиторії автономне уявлення про свою індивідуальність, і ця його функція прямо не стосується змісту текстового уявлення.

Текст сприймається як дійсність, словесна оболонка наклеюється на феномен. У результаті людина не називає речі своїми іменами, а навпаки: бачить у феномені те, що є у слові — тавро, ярлик. Лексичний простір створюється з метою захисту психічної сфери від тиску реальності. Водночас естетизована лексика комфортизує спілкування, налаштовує на відчуття затишності, інтимності, відокремленості індивіда від травмуючих ситуацій.

Текст сприймається як дійсність, але правильним є і зворотне твердження: дійсність сприймається як текст, сукупність закріплених, ustalених символів. Це не світ становлення, не процес, а світ дискретний, що складається з ізольованих об'єктів. У цьому світі буде тільки те, що вже було; зостається лише пізнати цю красу, збільшуючи не кількість знань, а кількість слів, що оцінюють реальність.

Проте, ситуація можливої персоніфікації у тексті має на увазі рух смислу у двох напрямках: від тексту до людини і від людини до тексту. Персоніфікація тексту є спробою обійтись без посередника у його тлумаченні. Ситуація тут подібна до тієї у якій опиняється індивід, коли, читаючи книжку, він ізолює себе від «актуальної» міжособистісної взаємодії.

Більшість традиційних сюжетів, не лише літературних, а й повсякденних, загальноживаних, на Заході походить від античних та біблійних міфів. За конкретними традиціями, частково пов'язаними із світовими релігіями, стоїть великий масив архаїчних міфів буквально всіх країн, досить однорідних і схожих між собою. Релігія та архетипічні сюжети не лише мають коріння у колективному несвідомому, але зверненні на космос і соціум, вони несвідомо соціальні і свідомо загальні, в силу зближення і отождолення соціуму із космосом. Персоналізація та елементи того, що К.Г. Юнг називає індивідуацією, з'являються на постміфологічній сходині розвитку словесного мистецтва [5, с. 164].

Не можливо пояснити суспільні факти, виходячи з психології окремих індивідів, так само як не можливо з'ясувати появу сукупності ідей та вірувань певного народу, спираючись лише на індивідуальне мислення. Бажання злитися з чимось іншим, узагальненим — саме це спільне для багатьох народів «колективне підсвідоме» людства вивчається сучасними дослідниками за допомогою понять «розширення свідомості», «зміненого стану свідомості». К.Г. Юнг вважав, що колективне підсвідоме містить психологічний матеріал, який не виникає у власному досвіді. Він зберігається у міфах, легендах, казках, релігіях, соціальній енергії (яка є інтегральним показником організації і взаємодії різноманітних соціальних

структур у певному суспільстві). Звичайно мова йде про архетип.

Вираз «архетип» зустрічався у древності у Філона Іудея по відношенню до образу Бога в людині. У філософії Платона під архетипом розумівся приклад, першоначало (ейдос). У середньовічній релігійній філософії (схоластиці) — природний образ, закріплений у свідомості. В Августина Блаженного — істинний образ, який лежить в основі людського пізнання. Сам К.Г. Юнг зазначає, що архетип — це зовсім не новий термін, його використовували задовго до св. Августина у якості синоніма до класичного поняття «ідеї». В «Corpus Hermeticum» Бог визначався як «архетипічне світло», маючи на увазі під цим, що Бог є предтечею усього світла, тобто передіснуючий і надпорядковий по відношенню до «світла».

У аналітичній психології архетипи — це несвідомі образи самих інстинктів чи приклади інстинктивної поведінки. Архетипи — системи установок, які є одночасно і прикладами і емоціями. Це ніби коріння, запущене у світ в цілому. Архетипи є психічними аспектами структури мозку, вони формують інстинктивні упередження і одночасно є дієвими засобами інстинктивного прилаштування до світу. Поряд з інстинктами, архетипи є вродженими психічними структурами, які знаходяться в глибинах колективного несвідомого і які лежать в основі загальнолюдської символіки. Архетипи можна вважати складовими частинами будь-якого досвіду, які апіорно його визначають; автономними праобразами, які несвідомо існують в універсальній можливості людської психіки; емпірично виступаючі сили чи тенденції для повторення аналогічного досвіду (у християнстві — це молитва); ємкості, які ніколи не можна ні випорожнити ні наповнити (біблійні образи Бога, Ісуса Христа, Діви Марії постійно намагаються інтерпретувати, пояснити, але повністю розкрити їх суть ніхто не може); позачасові схеми чи підстави, відповідно до яких утворюються думки і почуття всього людства і які із самого початку включають все багатство міфологічних тем та сюжетів.

Юнгівські архетипи є переважно образами, персонажами, у кращому випадку — ролями, у набагато меншій мірі — сюжетами і, особливо важливим є те, що ці архетипи виражають головним чином ступені того, що К.Г. Юнг називав процесом «індивідуації», поступового виділення індивідуальної свідомості із колективного несвідомого, зміною співвідношення несвідомого та свідомого в людській особистості до їх кінечної гармонізації у кінці життя [5, с. 161]. Таким чином, колективне несвідоме практично протистоїть індивідуальному свідомому.

Якщо у індивіда архетипи — це мимовільні вияви несвідомих процесів, існування і смисл яких відноситься до області здогадок, то релігія має справу з традиційними формами давнини. Своїм корінням ці форми пов'язані із доісторичним світом, духовні засади і звичаї якого існують і до сьогодні [10, с. 83].

Несвідоме і його архетипи спонтанно прориваються у свідомість. Мовою несвідомого говорить не тільки світ, який ми знаємо, але і таємничий світ душі. Про останній відомо лише те, що він — лише часткове відображення емпіричного світу, який індивід формує у відповідності до власних психічних можливостей. Архетип не спирається на фізичні факти, він описує те, як душа переживає психічний факт; причому душа проявляє таке самовладдя, що відкидає навіть реальність або просто ігнорує її. І якщо релігія втрачає свої міфологічні цінності, їй загрожує розпад. Міфологія віруючих — це їх жива релігія, втрата якої всюди і завжди, навіть у цивілізованих народів, є моральною катастрофою. Сама ж релігія є тим животворним зв'язком з душевними процесами, який не залежить від свідомості, проявляючись за її межами, в темних глибинах душі. Деяким з цих несвідомих процесів свідомість дійсно може дати поштовх — свідомість, але не свідомий вибір. Інші виникають несподівано, ніби самі по собі, без будь-яких видимих причин.

Архетипічний зміст виражається в основному через метафори. Він завжди залишається невідомим, його неможливо підвести під формулу (прикладом можуть бути притчі Ісуса Христа). Але поряд з тим, архетип, як найважливіший елемент нашої психічної структури, життєво важливий і необхідний компонент людської психіки, представляє інстинктивну наявність елементів примітивної душі, іншими словами, реальне, але невидиме коріння свідомості [10, с. 92]. Свідомість наділена здатністю концентруватися лише на відносно малій частині змісту і надавати цій частині високого ступеню зрозумілості. Передумова і потрібний результат — це виключення будь-якого можливого вмісту свідомості. Таке виключення призводить до певної односторонності змісту свідомості. Оскільки диференційована свідомість цивілізованої людини має ефективний інструмент для практичної реалізації цього змісту через динаміку її волі, виникає небезпека занурити себе в односторонність і все більше відхилятися від законів існування свідомості. Причому ця небезпека буде все більше розвиватися, чим сильніше людина буде тренувати свою волю. З однієї сторони, це дає людині бажану свободу, але, з іншої, є джерелом постійного придушення інстинктів [10, с. 94]. Воля призводить до сліпої віри в слова — це справжня хвороба розуму, оскільки така віра веде нас все далі від сутності людини, чим і пояснюється непереборне бажання ідентифікувати особистість із будь-яким модним лозунгом. Але шлях прогресу свідчить про те, що людство все глибше занурюється у несвідоме, із якого в результаті знову постає примітивний стан ідентичності з масою. І цей стан стає реальністю.

На думку К.Г. Юнга, архетип є не змістом, а формою. Сам по собі він пустий, беззмістовний, він наділений потенційною можливістю набувати конкретної форми. Справжня природа архетипу не може бути усві-

домленою, оскільки вона є психоїдною. Будучи несвідомою праформою, архетип є також психічною передумовою релігійних уявлень. Жоден архетип не можна звести до простої формули. Він існує лише як потенція, а, оформившись, перестає бути тим, чим він був раніше. Він існує у всі часи і постійно потребує нового тлумачення. Архетипи — нерухомі елементи несвідомого але вони постійно змінюють свою форму. Спроба виділити окремий архетип із живої тканини душі — справа майже безнадійна. Проте, архетипи, не дивлячись на їх тісний взаємозв'язок, дійсно формують одиниці значення, які можуть бути усвідомлені інтуїтивно.

Архетипи яскраво проявляються не лише у літературі, мистецтві та інших галузях людської творчої діяльності, але і в комунікативній системі, зокрема, у християнській релігійній комунікації. Тут архетипи своєрідні. В основі їх класифікації лежать погляди К.Г. Юнга, але вони не входять до виділеної К.Г. Юнгом системи архетипів. Це культурні архетипи. Зокрема, до системи культурних архетипів, належить архетип світової осі (у різних інтерпретаціях цей архетип може проявлятися у світовому дереві, світовій горі, храмі). Оскільки, одним із варіантів архетипу світової осі є храм, то цей архетип яскраво проявляється у релігійній комунікації.

Споконвіків храмовбудування відтворювало та імітувало космологічне здійснення, а самі храми в мініатюрі відтворювали світобудову. Тому вони мають святковий, закінчений, монументальний лик, що виявляє непохитну стійкість до будь-яких деструктивних сил. Справжній храм — впевнений у собі «володар». Через храм здійснюється комунікація із всесвітом (тобто із Богом). Храм, як фортеця, безперечно канонічний, традиційний у своєму архітектурному перетворенні. Так само, як незмінне наше бажання жити в «божественному» — чистому, справедливому, добродійному світі, — в такому, яким він вийшов з рук Творця та існував у «золотому віці» із своїм непохитним центром. Його першопочатково і відображав храм — своєрідний «пуп землі», осередок людського буття, всесвітній орієнтир, перш за все, духовного пошуку, святості.

Відомо, що віруючі ставили жертovníки на високих місцях, як і храми, наближаючи їх і себе до неба, до Бога, храми були схожі до гір. Ідея висоти чи сходження у християнському храмі виражається у побудові храму на підвищенні, а у вівтарі — у виступі на середину храму, що називається амвоном — сходження на висоту (з грецької). Перша християнська Євхаристія відбулася на горі Сіон. І навіть свою Хресну жертву сам Спаситель здійснив на пагорбі Голгофському. Всі ці свідчення з історичної точки зору пояснюють те, чому християнський жертovníк ставився на висоті.

У давніх християн поняття про храм поєднувалося із поняттям про гору блаженних. Біблійне одкровення свідчить про багато богоявлень на вершинах чи над вершинами гір. Символ гори, як і символ світової осі та світового дерева пов'язаний із самою структурою світу. Світ з давніх-да-

вен розумівся в загальних рисах як сукупність трьох шарів — Неба, Землі та Пекла, — які поєднувалися між собою центральною віссю. Символіка, з допомогою якої виражається єдність та зв'язок між трьома космічними зонами, досить таки складна: у неї своя «історія», але з плином часу вона не раз змінювалася, підпадаючи під вплив інших, більш пізніх космологічних символік. Проте основна схема залишається такою ж: існують три великі космічні області, які можна послідовно пройти, оскільки вони з'єднані центральною віссю. Ця вісь проходить через так звану «дірку»: саме через неї Бог спускається на землю, а мертві — в підземний світ [3, с. 108].

Символіка світової осі не обов'язково пов'язана із космологічною ідеєю. Ця вісь може бути можливим місцем прориву рівнів, будь-який сакральний простір, тобто простір, в якому відбувається ієрофанія та про-являються реальності (сили, образи), які не належать нашому світу, що йдуть з Неба.

Практично у всіх пам'ятках культової архітектури легко виявляється тема центроказуючого перетину шляхів, проходів, осей. Хрестоподібна (центроспрямована) символіка в досконалості виражена у християнському храмовуванні, що проголошує хрест в плануванні храму. Тут храм постає комунікативним транслятором. Перекриття внутрішніх проходів чітко орієнтовані за сторонами світу. А в місці їх перетину під куполом ніби сходяться всі стежини, дороги місцевої округи і всього християнського світу. Їх налаштованість до цього перехрестя символізує вищий ступінь вселюдської духовності, спілкування з Богом [7, с. 230].

Дана космологічна ідея знайшла повне відображення у мікросвіті людей різних культур і національностей. Вісь світу зображувалася конкретним чином — або стовпами, що підпирають житло, чи окремими полями, які називались «світовими стовпами». Центральний стовп — характерна деталь житла багатьох народів. Навколо нього молилися і приносили до нього жертви. Світовий стовп навіть ставили окремо від житла для виконання релігійних ритуалів. Символіка світового стовпа притаманна також і більш розвиненим культурам: Єгипту, Індії, Китаю, Греції. У вавилонян, наприклад, зв'язок між небом і землею символізувала світова гора чи її подоби (зіккурати, храми, царські містечка). Та ж сама ідея знайшла своє вираження і в інших образах: дереві, місті, драбині. Весь цей комплекс є частиною того, що називають символікою «осі», яка здається доволі таки архаїчною, оскільки зустрічається в первісних культурах.

Тож, у плані макрокосмічному ця ідея зображається у вигляді осі (дерева, гори, стовпа), а в плані мікрокосмічному це розуміння позначається центральним стовпом життя; це означає, що будь-яке людське житло проектується у центр світу або, що будь-який храм робить можливим прорив рівнів, а значить, і сходження на Небо.

Другий міфічний образ центру світу, який робить можливим зв'язок

між Землею та Небом, — є образ світової гори. Ідея світової гори поєднується із символікою світового дерева. Деколи вони перекриваються, але зазвичай — доповнюють один одного. У символіці світового дерева втілені різні релігійні ідеї. З одного боку воно представляє собою всесвіт у постійному його відродженні, невичерпне джерело світового життя і, перш за все, вмістилище сакрального; з іншого боку, дерево символізує Небо (у християнстві відображенням архетипу світового дерева є пальма, верба, дуб). У архаїчних традиціях світове дерево виражало саму сакральність світу, його плідність та вічність, яка була пов'язана з ідеєю творення, ідеєю родючості та ініціації і нарешті — з ідеєю абсолютної реальності та безсмертя. Таким чином, дерево стало деревом життя та безсмертя. Збагачене незліченними міфічними двійниками та додатковими символами світове дерево постає завжди як вмістилище життя та повелитель людської долі [3, с. 156].

Храм, як у площині схід–захід, так і по вертикалі, підпорядкований ідеї тричастинного членування світу. Він успадковує як ідею світового дерева, з його тричастинною організацією, так і ідею жертвового стовпа, бо головне культове дійство християнства полягає у спокутуючій жертві таїнства Євхаристії. Сама споруда храму є образом всесвіту, тому і розглядати храм для розуміння його ідеї ззовні та всередині, необхідно саме з точки зору його упорядкування та вбрання. Храм — це ідейний образ Церкви Ісуса Христа, розповсюджений у всіх країнах світу. Це символ святих, Небесного граду Єрусалиму, майбутнього Царства Божого, що виражає сутність Церкви Христової як містичного Тіла Ісуса Христа. В різні моменти богослужіння храм може виступати:

- раєм небесним з деревом життя;
- печерою Гробу Господнього, де здійснюється Диво Воскресіння;
- Сіонською Горницею, в якій було встановлене таїнство Євхаристії і де здійснюється на п'ятдесятій день після Воскресіння Зшестя Святого Духа на апостолів [9, с. 26].

Храм необхідний не лише як місце зібрання, але і як образ Господнього Єрусалиму, Царства Божого, до якого всі прагнуть. Тому храм, як «Дім Божий» та «Дім зібрання», одночасно має бути влаштований ззовні і з середини відповідним чином з думкою про святість храму, як місце благодатної присутності Бога, місце священнодій та молитов. Храм — це символ усього світу, розділеного на три частини: вівтар, середній храм, притвор [6, с. 125].

Відповідно до східнохристиянської теології храм символізував самого Христа, вівтар — символ Божого єства Христа, в ньому отці церкви бачили символ нерозгаданої таємниці Святої Трійці, а у самій святині —

символ відчутної сили і спасаючого діяння Святої Трійці. У космологічному плані вітвар став символом неба, а святиня — символом землі. Стосовно видимої частини святині, вітвар залишається чимось недоступним і незбагненим, значить трансцендентним. Він символізує конфігурацію двох сфер — видимого і невидимого, неба і землі.

Уява про церкву, як про своєрідний всесвіт, була першим і основним чинником, що обумовлював розміщення тем, образів та символів у святині. На їх важливість та християнську ієрархію вказувала, перш за все, висота розташування окремих образів, місце яких додатково окреслював топографічний чинник. Церковну будівлю християни трактували як образ тих країн, які своїм земним життям освятив Ісус Христос, тому кожна частина християнської святині нагадує про якесь місце у Палестині, пов'язане із конкретною подією із життя Ісуса Христа. Таким чином, приходячи до церкви, християни немов відбувають своєрідну прощу до Святої Землі, тим більше, що це виражає літургія, яка віддзеркалює важливі події та вчинки із земного життя Ісуса Христа. Крім космічного і топографічного чинників при розташуванні образів у святині брали до уваги час літургійного року. У християнській церкві минуле пов'язане з майбутнім, а кожна подія у святій історії є чимось, що відбувається не лише один раз, а віддзеркалює вічний порядок дій, жоден день літургійного календаря не є просто звичайним нагадуванням про минулі християнські події чи їх повторення, а є їх символічним постанням знову.

Крім архетипу світової осі у християнській релігійній комунікації виявляються інші культурні архетипи, серед них можна назвати: архетип немовляти, матері, вічного учня, архетип обрядності та імітативності, архетип едукативності, архетип ідеалізації старовини. Потрібно нагадати, що дані архетипи не є канонічними та можуть інтерпретуватися у досить широкому діапазоні. Про архетип немовляти говорить також і К.Г. Юнг. Цьому архетипу притаманні своєрідні риси — він «менше малого та більш великого» [10, с. 89]. У християнстві цей архетип постає через образ Ісуса Христа.

Оскільки символ немовляти охоплює свідоме мислення, його сила проникає у свідомість і допомагає вирішити низку конфліктних ситуацій, на що самостійно свідомість не здатна. Якщо не приймати до уваги твердження про реальність немовляти, то воно постає всього лише як міфологічна проекція, що вимагає релігійного повторення і відродження за допомогою ритуалу. Христос-немовля визначає собою релігійну необхідність, оскільки люди у своїй більшості не здатні психічно усвідомити вираз: «Якщо лише ви не станете, як малі діти...» [10, с. 101]. Все, що людина має зробити, але не може, чи то в позитивному сенсі чи то в негативному, продовжує жити поряд з її свідомістю, як міфологічна фігура та релігійна проекція передчуттів.

У всіх міфах про немовля проглядається парадоксальна ситуація, коли даний архетип виглядає безпомічним, відданим жорстоким, нещадним ворогам, які загрожують йому загибеллю, і одночасно наділений неймовірною силою та можливостями. Це має своє психологічне пояснення: немовля може бути одночасно і невідомою «простою дитиною», і божеством. Із архетипом немовляти пов'язаний архетип матері, який у християнстві проявляється через образ Діви Марії, яка у аналітичній психології К.Г. Юнга постає землею, що народила Христа [10, с. 243].

Символи матері у переносному смислі знаходять своє відображення в об'єктах, які мають відношення до нашого прагнення спасіння: рай, Царство Боже, небесний Єрусалим, об'єкти, пов'язані з нашою релігійністю, такі як церква. З цим архетипом асоціюються такі якості, як материнська турбота та співчуття, магічна влада жінки, мудрість та духовна довершеність, будь-який високий порив чи корисний інстинкт — все пов'язане з добротою, турботливістю чи підтримкою і, яке сприяє розвитку та плідності. Мати присутня як центральна фігура там, де відбуваються магічні перетворення та воскресіння. Прикладом подвійної природи матері може бути образ Діви Марії, яка є не лише матір'ю Бога, але і його хрестом (відповідно до середньовічних алегорій).

У релігійній комунікативній системі одним із фундаментальних культурних архетипів є архетип вічного учня. Він орієнтований на традиціоналістичний життєвий лад. На практиці архетип виявляє себе у феноменології культу предків у всіх її проявах: мімесистичності, консерватизмі, ритуалізмі, почутті вічної провини перед Богом.

Поеднання аристотелівської епістемності (монологічності) із східним ірраціоналізмом та емоційністю далось в знаки в ортодоксії та текстуальному способі мислення (християнство виявляє текстуальність свого мислення через Біблію та канонічні твори, які, у своїй більшості, є спробою пояснення та тлумачення Старого та Нового Заповіту). Вічний учень майже завжди занепокоєний тим, що ніколи не наближається до ідеалу. Найпродуктивніші роки — молодість — у католицизмі та православ'ї оцінюються як період недосконалості (канонічність віросповідання вимагає орієнтування на традицію, минуле). Окрім цього, молоде покоління — покоління інноваційне, а мімесистична (пригадувальна) релігія намагається зберегти пригадування будь-якою ціною [2, с. 172].

У крайніх випадках індивід втрачає всілякий стимул до самовдосконалення (при крайніх проявах релігійності), до збільшення життєвої продуктивності. Ідеалу все одно не досягти, тому і самореалізація «розтягується» в часі, до похилого віку включно. Професійне та особистісне самовдосконалення втрачає сенс: індивіда оцінюють не за здібностями, а за віком. Вважається, що чим вища вікова планка, тим досвідченішим є об'єкт. Формується гіпертрофований інфантилізм, зростає потреба в опі-

ці та контролі. Людина ніби фіксується на дитячому стані онтогенезу: не випадково у нашому повсякденні можна зустріти дорослих людей, застиглих у своєму дитинстві і недозрілих до 30–40 років.

Дуже тісно поєднаний із культурним архетипом вічного учня архетип обрядності та імітативності. Безперечним елементом релігійної комунікації є обрядність (ритуалізовані дії, що підтверджують приналежність членів релігійної спільноти самій спільноті). В обрядності розкривається феноменологія гри, як способу втечі від реальності [2, с. 180]. Вона створює ілюзію причетності до ідеалу, не вимагаючи від суб'єкта активності щодо опредмечування цього ідеалу у нормах, цінностях та вчинках. На жаль, така ситуація сприяє розвитку пасивності серед віруючих, коли вважається, що для релігійної комунікації достатньою є лише ілюзорна, ритуальна приналежність до віри. Навіть літургія у православ'ї набуває публічно-демонстративних рис. Від індивіда очікують зовнішнього благочестя, лише рис, а не внутрішнього ставлення. Обрядність є тим, що піддається спрощенню та тиражуванню (проте, можна тиражувати ікони, а не дух). Архетип обрядності детермінує таку модель сприйняття дійсності, коли естетично привабливий феномен заміщує собою мету діяльності, коли елементи краси тяжіють над непривабливою рутиною.

З архетипом вічного учня також пов'язаний архетип ідеалізації старовини. Починаючи з візантійських концепцій історії (Д. Кідоніс, Ф. Метохіт, М. Пселл, Н. Григора) і навіть раніше, з класичної Греції, минуле стає предметом ідеалізації. Пізніше подібний архетип проявився і в інших традиціоналістичних культурах. У християнстві минулому належить особливе місце.

Залежність від минулого виявляє себе скоріше як формально-психологічна (емоційна), ніж етична. На практиці допускаються численні відхилення від ритуалів, обрядів, але детермінація минулим спрацьовує тоді, коли нове явище потребує виправдання та обґрунтування. Починаються пошуки аналогів у минулому, і якщо їх не знаходять, то новоутворенню відмовляють у життєздатності і швидко про нього забувають. Минуле використовується не як носій досконалих моделей і форм реалізації чогось, а лише як архетип узвичаювання того, що не переростає рамки даності (можливо тому у православ'ї комунікація має традиційний, усталений характер).

Рівень досконалості минулого досвіду визначається не його актуальністю, а лише давністю використання. Ідеалізація старовини у архетиповій структурі впливає на оцінку життєвої продуктивності індивіда. Його дозрівання (набуття життєвих навичок) уповільнюється, а пік амбіцій припадає на початок згасання активності (45–50 років). Саме на цьому відрізку людина розкриває в собі щось гідне серйозної уваги і намагається наздогнати час.

Така людина прагне показати свою приналежність до релігії, намагається розширити свої знання. Такі прагнення є наслідком вияву культурного архетипу едукативності. Едукативність означає в даному контексті «спроможність бути опанованим через навчання» [2, с. 186]. Архетип цей пов'язаний не просто з культурним підсвідомим, але з соціалізацією особи. Однією з характерних рис даного архетипу є навчання і переконаність у тому, що через навчання можна змінити своє життєве призначення. У протестантизмі навчанню приділяють надзвичайно багато уваги, тут застосовуються різноманітні комунікативні системи; навчання займає також важливе місце у католицизмі. Навчання тут не просто окультурює, прищеплює, соціалізує, воно змінює спосіб буття (наближає до Бога).

У сфері релігійної комунікації постає архетип вічної правди, який виявляє себе через намагання спрощувати, уніфікувати, нав'язувати однастайність. На сьогодні цей архетип потроху втрачає виразні обриси, оскільки у всіх християнських конфесіях активно відбувається процес виходу на перший план індивідуальності.

Зрозуміло, що архетипи у мові, не говорячи вже про таку її фундаментально-символічну складову як мова релігійна, постають через уявлення, певні лінгвістичні одиниці, сталі мовленнєві конструкти, структурні частини проповіді та молитви. Так постають архетипи у вербальній комунікації, але не менш важливою є комунікація невербальна. Як ми вже розглянули, у невербальній комунікації одним із фундаментальних є архетип храму (світової осі, світового дерева). Храм приймає безпосередню участь у комунікативному процесі, особливо, коли комунікація відбувається між віруючими та Богом (так звана «вертикальна» комунікація).

Характеристика архетипів допомагає зрозуміти, перш за все, їх суть та фундаментальність для релігійної комунікації. Звичайно, кожен конкретний архетип, через специфіку своєї суті, проявляється лише у обмежених та конкретних характерних рисах. Говорити про повне висвітлення суті архетипу неможливо, оскільки у самому понятті архетипу домінує лише оболонка, матриця, загальна структура і лише через конкретні приклади вона набуває певних рис. Дуже важливим для кожного віруючого є не лише видиме безпосереднє чи опосередковане спілкування, а й містичний, не зрозумілий на перший погляд елемент, який робить таке спілкування дійсно якісно вартісним. Лише цілісна сукупність комунікативної системи, що включає у себе діалог та монолог, храм, як комунікативний елемент, внутрішні уявлення віруючого, може на належному рівні забезпечити зв'язок між Богом та людиною. І архетипи тут посідають одне з провідних місць. Вони постають підґрунтям, за допомогою якого можна об'єднати свідомі прагнення віруючого до контакту з Богом та несвідому іманентну потребу у цьому.

1 Бібліографія

- [1] *Велькер М.* Христианство и плюрализм. — М.: Республика, 2001.
- [2] *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. — К.: Либідь, 2001.
- [3] *Элиаде М.* Космос и история. — М., 1987.
- [4] *Зильберман Д.Б.* Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии. — 1996. — №4. — С. 76–105.
- [5] *Мелетинский Е.М.* Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Бессознательное. Сборник статей. Т. 1. — Новочеркасск: Агенство САГУНА, 1994. — С. 159–167.
- [6] *Мокрий В.* Церква в житті українців. — Львів, Краків, Париж, 1993.
- [7] *Морозов И.* Основы культурологии. Архетипы культуры. — Минск: ТетраСистем, 2001.
- [8] *Нильсен М.Е.* Религия и психология в начале нового тысячелетия // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 1998. — №7. — С. 63–68.
- [9] *Троицкий Н.* Христианский православный храм в его идее // К свету. — 1998. — №17. — С. 22–46.
- [10] *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. — Минск: Харвест, 2004.