

*Геннадій Краснокутський*

**КОЗАЦЬКИЙ АРХЕТИП ЯК ПРОДУКТ САМОІРОНІЇ:  
ПРИСТУП ДО ТЕМИ**

Іронія, на відміну від сміху, що може збуджуватися на рівні вітально-емоційних реакцій, практично завжди передбачає наявність дискурсу; крім того, слід завважити на особливу роль міжособистісно-комунікативного контексту, необхідного для народження іронії, у той час як сміх може обходитися без логоцентризму й інтерсуб'єктивності<sup>1</sup>. Через іронічний скепсис суб'єкт піддає сумніву загальноприйняті істини й тим самим маркує свою нетотожність на певному соціальному тлі й водночас виявляє внутрішній комплекс невдоволеності власною неспроможністю до остаточної з цим тлом ідентифікації; через Декартове *dubito, ergo cogito, ergo sum* він затверджує своє прагнення до існування як суб'єкта самостійно мислячого, і через сумнів – тобто суб'єкта іронічного. Якщо сміх є, за словами А. Бергсона, «майже заколот» [2, с. 21], у якому розчиняється здатність до індивідуального самовиявлення, то іронія, навпаки, є інструментом дистанціювання особи(стості) від власної об'єктивної соціальності. В іронічному контексті існування, таким чином, переступає поріг органічного ототожнення індивіда зі світом, суспільством, громадою й потребує пошуку нової тотожності. Іронія в цьому процесі перебирає на себе роль механізму з амбівалентною деструктивно-конструктивною функцією: вона підриває звичаєві норми й переорює поле стереотипів, де, власне, й царює сміх як «життерадісна дурість» [11, р. 153], і разом допомагає формувати нові, вищі й шляхетніші, ідеали; іронія виступає проти передсудів, творить суд і виносить судження, додаючи серйозності існуванню, що загалом заслуговує (телеологічно чи інтенціонально) на осміяння; вона сміє не сміятися, а висміювати, натякаючи на наявність якихось вищих, ніж низові пласти життя, критеріїв буття; і, звичайно ж, як будь-який дискурс, вона інтелектуалізує мудро-безглузду буденність, відтілює «здоровий дитячий» сміх неіндиферентно-аналітичним ставленням до дійсності.

Аналогічні процеси відбуваються не лише в індивідуальній свідомості, але й у (не)свідомості колективній. Будь-яка соціокультурна система повинна мати уявлення про кордони між нею самою і власним середовищем, і демаркацію ідентичності в очах масового обивателя як носія стереотипів і найтиповішого елемента такої системи значно легше здійснити не на теоретично-концептуальному рівні, а в площині приземленої, низової, «статистично-антропологічної» культури, у тому числі й сміхової.

Навіть «великий народ», творець історії та імперій, має потребу самостверджуватися за допомогою гумору, надто ж коли його не так поважають, як бояться. Через любовний сміх над собою (яким Гоголь сміявся

про українців, а не Салтиков про росіян) він не принижує себе, а знижує планку вимог до себе й цим полегшує тяготи історичної подорожі за ідеалом, перетворюючи самого себе на ідеал, видаючи дійсне за бажане. Він зголошується («майже заколот»!) сприймати власну безпосередність і посередність як серединність і центральність, монотонну тяглість життя – як етичну норму й усіх решту починає вважати відхиленням, якщо не збоченням. Тому іронія, а не сміх, йому просто-таки протипоказана, оскільки здатна сильно скоротити шлях від великого до смішного.

Інша справа з так званими «малими великими» народами, у тому числі з українцями, які на власній історії довгими століттями незліченну кількість разів дізнавалися, що таке гірка іронія долі. Замість цивілізаційної «штучності» – органічна «етнографічна реальність»; замість політики й державності – «громадоцентризм» і «соборність»; замість економіки – «матеріальна культура і побут»; замість великоімперської агресивної жертвовності – статус одвічної жертви; замість торування власного шляху – одвічна проблема вибору, в який бік податися; замість чіткого, послідовного й незаперечного національно-історичного міфу – розмита, амбівалентна націокультурна ідентичність; замість географічного центру Європи – екзистенційна окраїнність-провінційність і т. д. і т. п. В основі всіх цих доленосно-історичних негараздів лежить бездержавність як фактор гальмування процесу націотворення, набування етносом статусу політичної нації. В добу всезагальної бездержавності первісні пращури українців нарівні з іншими племенами спокійно могли тішитися сміховою культурою, що була невід'ємною частиною органічної цілісності структурно-універсальної (суперетнічної) селянської культури, частиною архетипових культурних опозицій «сакральне»–«профанне», «життя»–«смерть», «свято»–«будні» [див., наприклад: 3]. На етапі переростання в політичну спільноту сміхова культура поступово розшаровується на «офіційно дозволену» й «народну», причому остання має тенденцію ставати в опозицію державі як утіленню первня серйозності в суспільстві; вона потребує певної санкції «зверху», але продовжує існувати. Розвинута й по-справжньому велика держава з сильним інтелектуальним прошарком може дозволити собі поряд із «ситим реготом богів» і «серйозною політикою» врівноважуючу все це іронію. Народ, що не спромігся вповні зреалізувати власні державотворчі імпульси (і на тлі потужних сусідніх державних утворень перетворився на об'єкт зовнішніх впливів) та вимушено загрузнув у тузі за самостійністю, мінє первісний сміх на сльози й думи, але в пошуках нових істин та ідеалів неминує звертається до чогось оптимістичнішого й конструктивнішого. Утім, цим чимось є вже не сміх, який зберігає свою культурну самодостатність лише в суспільстві, чия самодостатність ґрунтується на самовладді, суверенності; за таких обставин більш принагідною й, можливо, єдиною можливою виявляється саме іронія, оскільки вона є психологічно й

ментально ізоморфною життєвому статусу або світовідчуттю невольної людини (групи людей, зрештою, етносу). Адже іронія несаможиття, вона не має сенсу без певного *alter, contra-ego*, яке слугувало б їй відправною точкою й реагентом. Несамостійному етносові в його прагненні вибудувати бодай квазідержавність також доводиться приглядатися до актуальних для нього взірців у праксеологічному плані й до міфологічних ідеалів – в аспекті ідеології.

На тлі вікового жевріння автохтонної селянської культури й початкової стадії політичного структурування населення етнічних українських земель, під тиском політичної експансії сусідніх держав, на гетерогенному етнокультурному субстраті визріває феномен українського козацтва. Козак стає новою інтегральною постаттю української спільноти, формує, як центральний персонаж, нову українську міфологію й центрує навколо себе весь культурний простір українства. В образі козака-запорожця зливається ідеологія й політика, міф і соціальна реальність; парадоксальним чином втеча козака від колись рідного йому, а нині зчуженого космосу селянського буття в хаос Дикого степу сприяє космологізації його фігури (в плані зростання масштабності, а не впорядкування хаосу). Головне прагнення запорожця – свобода, а не порядок, все решта похідне. Але свобода Дикого поля – це передовсім процес «розриву пуповини», наслідком чого були неможливість для низових козаків повернутися до традиційних форм господарювання й козацька неприкаяність, втрата «земельного патріотизму»; це фактично свобода від самого себе. Гонитва за сам(остійн)істю обертається для запорожця депривацією самості й іще більше ускладнює питання етнічної, релігійно-культурної та політичної ідентифікації. Опосередкованість селянина власним осередком надає його існуванню бодай якоїсь, нехай і злиденної, сталості; «номадизм» запорожця додає йому онтологічної й метафізичної невизначеності – за Р. Бартом, «резервуару іронії» [13, р. 222]. З точки зору можновладців козак – утікач, гультіпака, розбишака, гультяй, небезпечний бунтівник, зрадник (до того ж він не може не усвідомлювати відмову від власної селянської традиційності, тобто самозраду); з другого боку, він – незаперечний герой, втілення омріяного ідеалу «свободи від», і як такий він постає фігурою синекдотичною, перебираючи на себе ідентифікаційну атрибутику всього українства й формуючи її наново. Ця вимушена амбівалентність – «героя-зрадника» і не героя, якщо не зрадника – обумовлювала трагедійність долі козацтва аж до Мазепи й Костя Гордієнка, а відтак – до старшини, що з шляхти перетворилася на пересічне зросійщене дворянство.

Оцінки феномену козацтва коливаються в дуже широких межах – від ставлення до нього як до квінтесенційного вияву карнавальної-сміхової культури [9, с. 160–168] до наївно-серйозної подачі фігури козака як «мальтійського лицаря» чистої води, глибоко інтегрованого в європейську

шляхетську культурну традицію [5, с. 324–326]. Насправді ж цілком очевидно, що козацтво – набагато складніше, гетерогенніше й суперечливіше явище, витoki й характер якого слід шукати десь поміж первіснообщинними чоловічими союзами, ранньосередньовічними варварськими протолицарськими ватагами й духовно-рицарськими орденами західноєвропейського середньовіччя. Іронія долі козака як персонажа української народної культури полягає в тому, що свою центральність у ній він здобув завдяки маргінальності, локалізації на перехресті трьох держав, трьох конфесій, на межі заселеного й дикого простору, на перетині різноманітних етносів, культур і соціальних прошарків, представники яких приходили на Січ, на межі між шляхетністю й плебейством, християнською святістю, рахманністю і безвір'ям, *religionis nullius*, «характерництвом», між благословенням і анафемою, між політичним визнанням і війною на винищення, між життям і смертю. Будь-який порух від цього вузла схрещення дотичних маргіналії означав повернення в несвободу й втрату «козацтва в собі». Це спричинилося до того, що, за влучною заувагою Д. Яворницького, «в основі характеру козака була завжди двоїстість: то він дуже веселий, жартівливий і компанійський, а то засмучений, мовчазний, похмурий і неприступний» [10, с. 240]. Звідси й подвійна ідентичність – з одного боку, як «мальтійського кавалера», а з другого – в юродстві-самоприниженні, відображеному в самоназві «сірома», «сіромахи». Потреба в самоствердженні, самоповазі наштовхується на неминуче відчуття маргінальності, ницості, відчуженості від «нормального» світу, потреба в героїчному «над-існуванні» – на неіснування в умовах структурованої (чужими й тому чужої) реальності, і розв'язати це протиріччя неможливо за допомогою сміху – або карнавальнo-життєстверджуючого і в такому разі недоречно-недотичного, або сатирично-вбивчого й тому зовсім небажаного. Єдиним дієвим механізмом психологічного самозахисту стає самоіронія, іронічне переінакшення, пародіювання свого непевного існування в усьому діапазоні його амбівалентності – від ницого юродства до рахманного рицарства.

Так, запорожець завжди за межами світу (де б він не був – за дніпровськими порогами, за Дунаєм, за Доном), він на окраїні країни (України), але в цьому інобутті він тільки й постає до самобуття й тим самим знімає свою окраїнність, натомість стверджуючи українність – як власну, так і решти українців.

Схожим чином козак знаходиться за межами власної екзистенції: «Хто хоче за віру християнську бути посадженим на палю... бути четвертований, колесований... готовий стерпіти всілякі муки за святий хрест... не боїться смерті – приставай до нас. Не треба боятися смерті: від неї не вбережешся. Таке козацьке життя!» [10, с. 258]<sup>2</sup>. «Таке козацьке життя» є, власне, смерть

або, принаймні, пошук смерті, а козак – той, хто хоче смерті. Для тих, хто ще мав якісь сумніви, все остаточно прояснював ритуал прийняття до товариства, у процесі якого новіцію відводилося місце в курені зі словами: «Ось тобі і домовина, а як умреш, то зробим ще коротшу». Таким чином, козак від самого початку стає «живим трупом» (причому символіка «смерті заживо» підкреслюється жупаном *синього* кольору), тож йому нема чого більше лякатися смерті; навпаки, його всі мають лякатися. Козацька ініціація знову ж таки викривляє звичний хід подібних ритуалів (у тому числі й західно-рицарського *hommage*): це не переродження, не вмирання-воскресіння, і не вищий прояв самозречувальної християнсько-лицарської аскези. Козак як такий – фактично добровільний «заложний мрець», представник «потойбіччя» з усіма наслідками перебування в цьому стані. За народними повір'ями, таких мерців не завадило б ховати з застосуванням осинового кілка, але таке квазі-«заложництво» – ще не остаточний рубіж, яким козак позначає свій вихід за межі світу. У своєму сходженні до міфологічного (і неминуче богоборчого) героїзму постать козака фольклоризується далі й набуває гранично-сутнісної своєї кристалізації в образі «характерника», розповіді про яких були дуже поширені на Запорізькій Січі. Характерник – це анти-рахман, перевертень у культурному й онтологічному плані, який бере не святістю, а магією; він настільки «не від світу сього», що навіть земля його відмовляється приймати після смерті, так що і смерті йому не одразу вдається, а хоронять його з тим же кілком та ще й обличчям донизу, вимушено вивертаючи ритуал заради збереження культурної симетрії [10, с. 236–238]. Це – найвищий прояв самозаперечення людської «нормальності», що набуває ознак казкової «страшилки», якими самі запорожці дуже полюбляли лякати ворогів. Провербіальність образу, підбарвлена самоіронією (аби самим не було лячно – згадаймо «страшні» оповіді козаків у гоголівському «Вію»), додає до його синекдотичності ще й анекдотичність, яка дозволяє дещо розчинити інфернальність його натури (носіння «пекла в собі», однією з зовнішніх ознак якого була знаменита козацька люлька). Отже, козак існує під знаком подвійної іронії – іронії вивертання звичних смислів та іронічного зниження «сатанинства», що криється в такому вивертанні. Нівроку діалектичне *negatio negationis*, і цілком зрозуміле: адже існування в контексті самоіронії в будь-якому разі краще, ніж не(певне)існування.

Нарешті, слід нагадати про ще один ритуал, досить поширений серед запорожців і побудований за логікою «культурного вовкулаки». Це обряд прощання козака зі світом (як «миром») перед тим, як козакові піти в ченці. Прощання обставлене як класичний варварський бенкет або первісний потlach, з усілякими розкошами, святковим вбранням, парадною зброєю, музиками, розкиданням монет жменями, веселим пияцтвом і бешкетуванням, зі щирими пригощаннями коштом майбутнього

«послушника» [10, с. 253–254]. Вже вкотре козак покидає цей світ і вкотре робить це «не по-людськи», змішуючи проводи з «гарним весіллям» і явними елементами добре відомих з української етнографії «ігор при мерці».

З не менш іронічним переосмисленням козацтво виказувало своє «мальтійське кавалерство», в якому, як і в рицарстві, є два аспекти: аспект християнського воїнства й аспект власне рицарської корпоративності.

Д. І. Яворницький зазначає, що козак любив війну як лицар [10, с. 236]. Але західноєвропейське лицарство не відзначалося тим невтримним фаталізмом і жагою смерті, що були притаманні козацтву, для нього на першому місці були честь, слава і служіння. Смертельному квесту козака в західному рицарстві протистоїть романтичний, але зовсім не обов'язково трагічний *Quetes*: рицар цінував власне життя й умів цінувати життя суперника, якщо той теж був рицарем, тому замість різанини на бранному полі куди частіше практикувався полон з усіма почестями й курортним комфортом заради отримання викупу. І нікому з лицарів не спадало на думку впроваджувати для себе смертну кару за «порушення спортивного режиму» під час бойового походу.

Звичайно, можна провести певні аналогії між козацькими експедиціями на «чайках» «за віру проти бусурмана» і хрестовими походами, в одному з яких західні лицарі теж добряче «пошарпали» Константинополь, але це ще не привід для повного ототожнення двох явищ. Західний рицар став «християнським воїном», *defensor Ecclesiae*, внаслідок тривалої боротьби папської курії за популяризацію прагматичної ідеї *Pax Dei* – «Божого миру» в Європі, компенсованого *bellum sacrum* за її межами – війною, в якій деструктивна енергія варвара-різника трансформувалася в рамки образу *iustus bellator* [6, с. 319–321]. Відтак західне рицарство стало окультуреним, витонченим, формально-ритуалізованим, націленим на служіння в обох напрямках ієрархічної рицарської вертикалі, стриноженим обітницями сюзеренові. У козаків годі й шукати всіх цих ознак: головним імперативом їхньої поведінки була реалізація волі не до служіння, а до волі-свободи. «Вільне Військо Запорозьке» передбачало не просто волю, а свавілля, внаслідок чого «козацька демократія» творилася не лише криками, але й кривавими бійками між «партіями», а вхід і вихід із нього практично нічим не обмежувався. Козак проходив певну ініціаційну процедуру<sup>3</sup>, але на вірність не конкретному сюзерену і навіть не всьому «славному товариству», а скоріше «вірі християнській» (трактованій дуже своєрідно й неортодоксально). На індивідуально-міжособистісному рівні соціальна комунікація забезпечувалася замість вертикального *hommage* дуже розвинутим серед запорожців горизонтальним інститутом побратимства – зворушливим і мало не єдиним цілком позбавленим іронічного підґрунтя

проявом соцієтальності в середовищі козаків.

Така сама горизонтальність спостерігається й у теоретично «вертикальному» ритуалі поставляння отамана, також ініціаційному за своїм характером. В першому наближенні він може розцінюватися як аналог втілення рицарського принципу «першого серед рівних», але за змістом і сутністю це – не величання, а демонстративне знушення й приниження. Якщо побратимство можна назвати замінною формою родичання, то поставляння отамана – це *юродичання*, консолідація спільноти навколо маргіналізованого центру, «скурвого сина», якого решта хоче бачити своїм батьком [10, с. 234]. «Миропомазання» новоявленого «батька» грязюкою з майдану підкреслювало пародійний характер процедури й нагадувало, з-поміж іншого, про низову, хтонічну природу козака як «живого поховання».

Запорожцям був знайомий культ Дами через проекцію шанування Покрови Богородиці, але в «куртуазному» плані Дама знижувалася до рівня корчми (з її сакрамортальною й життєдайною *aqua vita*), що в козацькому фольклорі прозивається «княгинею», в якій «много козацького добра загине» і яка так само гола-боса, що й повінчаний із нею «князь»-козак після гульби («сама не ошатно ходит и Козаков под случай без свиток водит»).

З огляду на вищенаведені приклади, число яких можна було із легкістю примножити, важко уявити, що запорожці, нарочито титулюючи себе християнськими лицарями, ставилися до своєї «лицарськості» з абсолютною серйозністю. Серйозне переживання рицарського статусу, необхідне для формування образу козака як захисника віри й людей посполитих (для середньовіччя неминуче уособленого в постаті рицаря), в цьому випадку було можливо лише за умови прикриття його флером самоіронії та ігровим пародіюванням.

Релігійний аспект козацької натури «християнського воїна» є не менш двоїстим, ніж рицарський первень. «Віра християнська» як стрижень, що нанизував би на себе всі доцентрові тенденції в козацькій культурі, була абсолютно необхідною козацтву, адже її екстериторіальний і наднаціональний характер дозволяв вибудувати достойний і благочестивий замітник старій – і втраченій запорожцями – земельно-хтонічній ідентичності землероба. Тому ставропігійність церковно-козацьких інституцій завжди була важливою частиною внутрішньої організації Кошу, який зберігав до останніх днів керівну роль в управлінні релігійними справами Вольностей Запорозьких і залишав за отаманом право зміщувати й призначати священників. Серед козаків було чимало по-справжньому рахманних людей, але в цілому запорожці ставилися до релігії настільки ж принципово, наскільки й легковажно. Перепусткою в січове життя була християнська ідентичність, точніше – умова бути хрещеним або навіть просто згода перехреститися [див.: 7; 8]. Не менш легковажно ставилася

козацька маса до елементарних обмежень у пості, молитві, повсякденній поведінці, у ставленні до «смертних гріхів». Під час Великого Посту козаки могли собі дозволити влаштувати обідню зранку, щоб скоріше попоїсти, а перед їжею в молитві благословляли горілку, рибу, тетерю, галушки; крашанки на говіння могли замінити вареними раками та ін. [7; 8]. Благочестиві ченці, ознайомившись із релігійним побутом запорожців, характеризували їхню набожність як «п'яну» й зазначали, що козаки відвідували храми й отримували благословення напідпитку, а іноді й зовсім п'яні. Широко відомі випадки відзначання найбільших релігійних свят під стрілянину з рушниць і гармат, що їх заносили прямо до церкви. Але чимало було й таких, про яких склали приповідки «Славні хлопці-запорожці / Вік звікували – попа не видали», через що вони могли скирту прийняти за церкву, а цапа – за попа [4, с. 169].

Таким чином, навіть в «емблематичних» виявах козацького етосу життя й побуту запорозьких лицарів під кутом зору стороннього спостерігача, представника іншої культури (у тому числі традиційної української) цілком може перетворитися мало не на суцільне блюзнірство й блазнювання, знуцання над «здоровим глуздом», непередбачуваним і не інтегрованим колективним юродством, якому не могло бути місця в «нормальному» суспільстві, де все, навіть карнавальні збочення й перекручення, повинне було отримувати певну санкцію. Світ козацько-запорозької субкультури – це «паралельний світ» у його апріорно низовій іпостасі, і підняти свій статус ця субкультура могла лише за рахунок іронічного зниження свого відповідника – «нормального світу», а точніше – його відбитка у власному існуванні та етосі. При цьому козацтво не могло задовольнятися лише іронією, орієнтованою назовні, в покинутий ним світ, тому воно постійно вдавалося до самоіронії, аби залишити собі лазівки в царину «нормальності» й можливість бути прийнятими цим світом. Самоіронія виконувала при цьому консолідуючу, інтеграційну й, зрештою, ідентифікаційну функцію, дозволяючи козакам на все, у тому числі й на себе, дивитися з певним відстороненням – і зверхністю, перетворюючи себе з відщепенців на еліту. «Іронія може створювати спільноти» [12, р. 54], але лише за умови, що спільнота здатна створювати іронію.

#### Примітки

<sup>1</sup> Слово «іронія» найчастіше етимологізують від грецьк. *eiron* – «облудник», «лицедій», але первісні витоки «іронії» полягають у слові *eirein*, що означає не що інше, як «говорити», й підкреслює її дискурсивний характер.

<sup>2</sup> В одній із праць справедливо констатується, що власна загибель була найулюбленішим об'єктом іронії козацьких приказок (наприклад: «Умів шарпати, умів і вмерти, не скигячи») [1, с. 116].

<sup>3</sup> Ініціація козака традиційно передбачала прийняття нового імені, але й



тут, з усіма цими славнозвісними прізвиськами, містичний зміст ініціації іронічно перекривлявся й профанувався, а те, що жартівливо-іронічне прізвисько залишалось зі своїм носієм навіть після смерті, повністю витискуючи його попередню ідентичність, свідчить про іронію як онтологічну основу козацького життя, а не як вибагливий аксесуар сміхової культури.

1. Багдасаров Р. В. Запорожское рыцарство XV–XVIII вв. // *Общественные науки и современность*. – М., 1996. – № 3. – 112–122.
2. Бергсон А. Смех // *Психология эмоций*. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 186–191.
3. Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – начало XX века) // *Этнические стереотипы поведения*. – Л., 1985. – С. 120–147.
4. Голобуцький В. Запорозьке козацтво. – К.: Вища школа, 1994. – 539 с.
5. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. – К.: Факт, 2007. – 640 с.
6. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. – М.: Прогресс, 1987. – 384 с.
7. Лиман І. І. Запорозьке козацтво в ставленні до церков і духовенства // [http://cossackdom.com/articles/l/liman\\_duhovenstvo.htm](http://cossackdom.com/articles/l/liman_duhovenstvo.htm)
8. Лиман І. І. Особливості релігійності запорозьких козаків // [http://www.cossackdom.com/articles/l/liman\\_osoblivost.htm](http://www.cossackdom.com/articles/l/liman_osoblivost.htm)
9. Попович М. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1999. – 728 с.
10. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1. – 592 с.
11. Colebrook C. *Irony*. Routledge, 2003. 195 pp.
12. Hutcheon L. *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony*. Routledge, 1995. 248 pp.
13. Hutcheon L. The Complex Functions of Irony, *Revista Canadiense de studios Hispanicos*. Vol. XVI, 2, Invierno 1992, pp. 219–234.