

АРХІТЕКТОНІКА ДАВНЬОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ МІФОЛОГІЇ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРИ

У статті висвітлюється поняття міфу як абсолютно замкнутої системи пояснення існування на-вколишнього світу. Визначається місце й роль давньослов'янської міфології в історії українського народу, її вплив на формування свідомості шляхом олюднення неживих предметів. Давньослов'янська міфологія по-дається як переддень української філософської думки, що є складовою системи індоєвропейських міфологій.

Ключові слова: слов'янська міфологія, космоетичні поняття, міфосвідомість, слов'янська менталь-ність, космогонічна жертва, мотив «золотої середини», агоністичний космогенез.

Вступ

Актуальність огляду архітектоніки давньослов'янської міфології у філософській куль-турі полягає у безпосередньому зв'язку давньослов'янської міфології і формування та ста-новлення української філософської думки. Риси міфосвідомості стали відомі завдяки пра-цям багатьох науковців, які відокремили цей тип свідомості від релігії або культури.

Складність вивчення історії язичництва на такому величезному просторі, як зона роз-селення слов'ян, посилюється ще двома факторами: по-перше, це загальна нерівномірність темпу історичного розвитку в різних ландшафтних зонах, а по-друге – химерне сплетіння уявлень місцевого субстратного населення з тими уявленнями, які були привнесені мирно із сусідніх племінних груп. У слов'янському язичництві відклалося багато з того, що слід віднести до загального індоєдності; збереглося дещо і з більш ранніх мисливських уявлень. Все це не несе, зрозуміло, ніякої власне слов'янської специфіки

Давньослов'янська міфологія – переддень філософської думки, адже вона має без-посередній вплив на неї. Світ давньослов'янської міфології напрочуд різноманітний. Не-зважаючи на те, що її не було зафіксовано у сталій літературній традиції (як, скажімо, дав-ньогрецьку чи давньоіндійську), народна пам'ять зберегла красномовні свідчення про сві-тогляд наших предків. Філософія в Україні розвивалась як невід'ємна частина історичної свідомості нашого народу, відображала процеси, що відбувались в суспільному житті нації. Як особлива форма самоусвідомлення національної культури філософія в Україні існувала в тісному взаємозв'язку з суспільно-громадською, політичною, науковою, художньою та релігійною думкою. Головними джерелами відомостей про зруйновану під час христия-нізації міфологічну традицію є середньовічні хроніки, аннали, вчення проти язичництва («Слова»), апокрифічні твори, пам'ятки східної географії та мандрівної літератури, твори візантійських письменників. Певний матеріал дають пізніші фольклорні й етнографічні зібрання, а також сучасні лінгвістичні реконструкції.

Аналіз цих різноманітних джерел дає можливість зробити висновок про загальну ар-хітектоніку слов'янської міфології. Дослідники підкреслюють існування принаймні чоти-рьох рівнів міфології давніх слов'ян, що відрізняються за функціями міфологічних пер-сонажів. Перший рівень характеризується найбільш узагальнюючою функцією богів. До нього належать Перун і Велес (герої «Основного міфу» слов'янського стародавнього світо-гляду), а також Сварог, Дажбог, Мокош, Яровіт. До другого рівня відносять божества, що уособлювали сезонні господарські цикли та втілювали цілісність замкнених соціальних угруповань: Род, Чур. Елементи третього рівня складають персоналізовані космоетичні поняття – Доля, Лихо, Правда, Кривда тощо. І нарешті, до четвертого рівня міфології на-

лежать різні групи неіндивідуалізованих істот – домовики, русалки, вили тощо. Окрему групу складають персонажі міфологізованої історичної традиції. У східних слов'ян – це Кий, Щек, Хорив.

Виклад

Щоб краще збагнути роль міфології в духовному поступі нашого народу, звернемося до самого феномену міфу. Через те, що звичне, принаймні для європейця, поняття міфу було запозичене саме з античної міфології, у науці (до ХХ ст.) поширюється поняття про міф як про легенду, оповідь. Розпочате наприкінці ХІХ ст. вивчення міфічної свідомості нецивілізованих народів Америки, Африки, Океанії, Австралії значно розширило поняття міфу.

Дослідження представників різних шкіл у вивченні міфології, до яких належать перелічені такі, як лінгвістична (Я. та В. Грімм, А. Кун, В. Манхардт, М. Мюллер, Ф. Буслаєв, О. Потебня), антропологічна (Е. Тайлор, Г. Спенсер, Дж. Фрезер, Б. Малиновський, Л. Леві-Брюль, Е. Дюркгейм), символічна (Е.Кассісер, О.Фрейденберг), психоаналітична (К. Юнг, З. Фрейд), структуралістська (К. Леві-Строс, Дж.Дюмезіль) дали змогу виділити основні риси міфосвідомості, які відрізняють цей історичний тип культурної свідомості від інших типів, скажімо, таких, як релігія чи філософія.

Серед цих специфічних рис міфосвідомості слід назвати суцільне олюднення навколишнього природного середовища, яке привело до метафоричного зіставлення природних і культурних (соціальних) об'єктів, намагання пояснити світ за допомогою звичних антропоморфних образів. Однією з рис міфу є його глибока символічність. Це означає, що предмети, не позбуваючись своєї конкретності, можуть ставати тут знаками інших предметів або явищ, тобто символічно замінювати їх. Для міфу, і це повністю визначає його специфіку, характерна заміна причинних зв'язків прецедентом, походження предмета видається за його сутність. Унаслідок цього в міфосвідомості теперішній і минулий стан речей існують одночасно, обидва є реально існуючими в міфологічному «теперішньому».

На думку О.Фрейденберга, міф існує як синкретизм слова, дії та речей. Це абсолютно замкнена система пояснення світу, яка виключає вихід на інший рівень «раціональності». Водночас 988 рік не став для Давньої Русі тією межею, що поклала край розвитку міфічної свідомості давніх слов'ян. Скоріше це було народженням цікавого явища в історії вітчизняної духовності – явища, котре має назву двовір'я. Воно проіснувало в східнослов'янській культурі аж до ХХ ст. Смісл його полягав у тому, що язичницькі уявлення, обряди створювали в народній свідомості єдине синкретичне ціле з тими уявленнями та обрядами, що їх було запроваджено в процесі християнізації [16].

Тож двовір'я виступає характерною рисою слов'янської середньовічної ментальності; у деяких регіонах слов'янського світу (наприклад, на Поліссі) воно збереглося аж до наших днів. У народній свідомості відбувалося отожднення язичницьких богів із святими та пророками християнської релігії (Мокші – з Параскевою, Перуна – з Іллею, Велеса – з Власієм тощо), отожднення язичницьких обрядів з християнськими (зберігання дорожніх камінців за іконою, встановлення берези за олтарем у церкві, влаштування гойдалки на Великдень). Контамінація міфологічної та християнської свідомості відбувалася не тільки на рівні «народного християнства». Апокрифічні твори слов'янства підтверджують, що саме переспів мотивів слов'янської, східної та західної міфології створював неповторну симфонію смислів, яка притаманна цим літературним пам'яткам. Для того, щоб чіткіше розмежувати християнський та язичницький рівні в народній свідомості східного слов'янства, звернемося до основних мотивів міфологічних уявлень стародавніх слов'ян. Це можна зробити за допомогою двох методів – структурного та типологічного.

Відомо, що міфологія східних слов'ян належить до кола індоєвропейських міфологій. Тож буде доречною спроба вичленити мотиви слов'янської міфології шляхом порівняння її з іншими міфологіями умовного індоєвропейського регіону. Цей метод дослідження слов'янської міфології був успішно застосований В.М. Топоровим, В.В. Івановим, М.І. Толстим, М.Б. Лоповичем. Ці дослідники довели, що найбільш репрезентативними у світоглядному плані є ті мотиви міфології, пов'язані з космосом та антропогенетичними уявленнями. Користуючись структурно-типологічним методом та орієнтуючись на уявлення про космос й антропогенез, слід виділити такі мотиви слов'янської міфології: космо-

гонічного агону-змагання, космогонічної офіри, «золотої середини». Безсумнівний інтерес складають також ранньоісторичні уявлення стародавніх слов'ян, які стали останньою сходинкою між архаїчним міфологічним засобом опису світу та християнськими уявленнями про земний шлях природного світу та людства. Г.Д. Берегова зазначає, що в основі давньої слов'янської міфології були реальні образи, які людина брала з природи. Найдавніші міфи мали геоморфічні форми: небо – це поле, море, на якому розташовані сонце, місяць, зорі; хмари здавалися лісами, дібровами, скелями; сонце – це сокол тощо. Пізніше вони стали антропоморфними. Основними силами природи у слов'янських віруваннях, що персоналізувалися, були сонце, вогонь, вода та земля [2, с.4].

Мотив космогонічного агону-змагання. Мотив «початку світу» є центральним у міфологічному універсумі культури. Саме в ньому найбільш рельєфно висвітлюється ідеально сконструйована модель світу, до якої носії певної культури вписують самих себе. Подібно до того, як самоідентифікація особи здійснюється за допомогою архетипіки «тіні» (К.Юнг), що створює подвійну систем віддзеркаленості особи, так само архаїчна свідомість звертається до моделювання бінарного світу, базовими протилежностями якого виступають Хаос і Космос [19, с. 245].

У слов'янській міфології космогонічні ідеї ще дуже виразно несуть на собі відбиток архаїчної протиставленості хаосу та космосу, про що свідчить безпосередній дуалізм сил, які беруть участь у створенні космобудови. Репертуар слов'янських космогонічних сюжетів досить різноманітний. До нього належать космогонічний сюжет про Рода («Слово про вдування духу в людину»), антропогонічна версія «Повісті временних літ» (під 1071 р.), літописна оповідь про «кліщі Гефеста-Феости» (під 1114 р.), численні апокрифічні та народні легенди. Відомий дослідник слов'янського народного світогляду О.Веселовський зазначав, що в історію дуалістичних учень (йдеться про богомольські космогонічні версії) слов'янські народи зробили свій вагомий внесок, який залишив відбиток на всьому розвої середньовічної культури.

За найбільш поширеною у народних легендах та апокрифічних розповідях версією, творення світу є справою двох братів, або двох голубів, або Бога та Сатанаїла. Одвічним «материнським лоном», з якого походить всесвіт, здебільшого виступає вода. Одним із варіантів цього сюжету є поява «зеленого явора» (або «дуба») з водної стихії. Творінню передує «рада», що відбувається між двома учасниками космогенезу. Досить часто космогенез уявляється як добування з морського дна жменьки землі (або піску). Ця дія мислиться як заповнення певного простору.

Слов'янській космогонії притаманний агоністичний тип оформлення мотиву «початку світу». Згідно з сучасною етимологією, яку використовує Ф.Б.Я. Кейпер, *agonistes* – це той, хто здатний зустрітися лицем до лица, гідний двобою, переможець» [9, с. 447].

У найзагальнішій інтерпретації, агоністика – це така форма світобудівної моделі, в межах якої зустріч хаосу та космосу мислиться безпосередньо, має стрімкий, напружений характер і завершується перемогою однієї зі сторін. Безсумнівним є вплив південнослов'янських богомольських джерел на формування таких текстів у східнослов'янській традиції. Але, на думку О.М.Золотарьова, водночас слід брати до уваги й універсальність соціально-символічного підґрунтя ідеї агону, що базується на дуально-фратріальній організації первісної спільноти [8, с. 123].

У слов'янській космогонії агон може бути виражений двома способами. По-перше, це реальна боротьба: протидія-сперечання двох початків світобудови і є процесом її утворення. Скажімо, сюжет про дістання землі з вод первісного океану, який часто називається «морем Тиверіадським», становить пізнішу обробку сюжету про двобій космічних творчих сил. До цього ж кола текстів слід віднести пам'ятку, відому за списками XVI ст., – «Сперечання Землі та Моря». У ній відтворено архаїчне сперечання за першість у світобудові між двома персоналізованими сферами Всесвіту – Землею та Морем. У процесі сперечання ці дві сфери буття виявляють усі можливі варіанти їх взаємовідносин з іншими стихіями буття, іншими природними сферами, їхня сутичка є одночасно креативною.

Ще яскравіше тема агону розкрита в апокрифічному сказанні «О семи планетах», яке наводить О.П.Щапов. Ця пам'ятка розповідає про космогонічний агон Бога та Сатанаїла.

Цікаво, що одним із наслідків цієї боротьби стає відокремлення закінчення -їл від імені «Сатанайл» і приєднання його до імені поводиря небесного воїнства Міхи, котрий з того часу набув ім'я Михаїла [18, с. 634].

Сам «основний міф» слов'янської міфології (термін, що належить В.М.Топорову та В.В.Іванову) про двобій Бога Грози та Змія має агоністичний сюжет. Окремі епізоди цього міфу, реконструйовані на базі східнослов'янських і балканських текстів, містять як мотив звільнення (дарунок скотини, що взагалі може інтерпретуватися як космогонічне дійство), так і всі відомі реконструйовані метафори індоєвропейського варіанта мотиву агону – «світлове дерево», «скала», «вода» і т. ін. На думку О.М.Золотарьова, агоністично-дуальний мотив визначив і основну модель стосунків між головними богами слов'янського пантеону – Перуном і Велесом [8, с. 161].

Якщо перший спосіб існування космогонічного агону – це агон-дія, то другий – це словесний агон, який співвідноситься із загадкою, взагалі гномічною формою здобуття істини. Вже найдавніші східні космогонічні тексти, які сягають III-II тис. до н. е., демонструють думку про співвіднесеність гармонії реального космогенезу з правильністю його словесного оформлення. Так, у ведійській космогонії переможець словесного агону мислиться як такий, що охоплений силою Бога-деміурга, він мовби повторює деміургічний агон Індри зі Врітроу.

Модель словесного космогонічного агону яскраво викладено у «Вірші про Голубину книгу». У пам'ятці йдеться про діалог царів Давида Овсійовича та Волонтамана Волон-тамановича стосовно походження всіх сфер світобудови: перший із персонажів ставить запитання, другий – відповідає на них. У діалоговій формі тексту міститься код, який дає змогу до безконечності розгортати розповідь про створення об'єктів світу. Модель, представлена у «Вірші про Голубину книгу», тягнє до нескінченного перерахування дискретних явищ природного та людського світу. У цій моделі світобудову зображено як породження природних і соціальних об'єктів, які мають прототипами своєрідні породжуючі сутності. Останні ж, своєю чергою, описані як абсолютно тотожні похідним від них реаліям. Запитання та відповіді «Вірша...» поділяються на три групи. До першої групи належать запитання про походження основних космічних стихій, соціальних об'єктів і природи людини: «Від чого у нас світ почався? Від чого у нас сонце красне? Від чого у нас ясний місяць? Від чого у нас ночі темні? Від чого у нас зоря ранішня? Від чого у нас вітри буйні? Від чого наші думки? Від чого сей світ та народ?..»

Друга група запитань стосується предметів, які є старшими у своєму «класі»: «Котрий цар над царями цар? Котре місто містам отець? Котра церква усім церквам мати? Котра трава всім травам мати?..» Відповідно до двох типів запитань будуються і два типи відповідей. Перший – «У нас білий світ від Господа, самого Христа, царя небесного; Сонце красне від лица божого...», другий – «Йордан – ріка всім рікам мати. Фавор-гора всім горам мати...». Слід зауважити, що перший тип запитань належить до індоєвропейської традиції співвідношення космічних стихій із частинами тіла людини, що мисляться як продовження явищ природи. Нарешті, третій тип запитань пов'язаний із розгадуванням сновидінь, у яких йдеться про сутичку Правди з Кривою.

Незважаючи на те, що типи текстів, де йдеться про агоністичний спосіб створення космосу, дуже різноманітні, спробуємо визначити той тип космогенетичної парадигми, до якого слід віднести слов'янські версії. Загалом легкість і миттєвість, що характеризують слов'янські версії агоністичного космогенезу, свідчать, що їх маємо віднести до такого типу космогенезу, в межах якого відносини між хаосом і космосом мисляться як відносини своєрідного обміну (концепція М.Мосса), взаємозумовлюють одне одного, перебувають у стані календарно-есхатологічної рівноваги. Хаос не є вже чимось абсолютно ворожим, небезпечним для космосу. Навпаки, креативний агон із ним стає необхідною творчою потенцією космічних сил.

Мотив космогонічної жертви. Поряд з агоністично-дуальним принципом опису космогенезу міфологія східного слов'янства зберегла й інший космогенетичний мотив, а саме мотив космогонічної жертви, смисл якого може бути виражений так: світ виникає внаслідок жертви Бога (Першолюдини). В архаїчних суспільствах, на думку Д.Фрезера, жертво-

принесення розумілося буквально («Бог» ототожнювався здебільшого з царем), набуваючи пізніше символічного значення [17, с. 143].

Вагомість антропного принципу у відтворенні архаїчною свідомістю просторово-часових, аксіологічних і предметних реалій буття не викликає сумніву. Уявлення про генезу світу з Єдиного, що тісно пов'язане із зазначеним принципом, спирається на значущість архаїчної нерозчленованості сфер свідомості та зовнішнього світу, які виступають спочатку як взаємопороджувальні та взаємовизначальні в онтологічному діалозі космогенезу. Занурена у діалог «Я» (свідомість) і «Ти» (природне довкілля) архаїчна свідомість надає перевагу смислового багатству узагальнюючої одиницності, Єдиному, інтегруючі потенції якого стають моделлю будови космосу. Виходячи з принципу онтологічної проективності Єдиного, міфологема жертви є підґрунтям філософема про онтологічно-смиловий центризм буття.

Мовою міфології поняття про Єдине маніфестовано як мотив космогенезу-жертвопринесення. Причому сама жертва стає рухомим посередником між світами хаосу та космосу. Жертва, що належить водночас і світові смерті, й світові життя, завжди здійснюється в невизначеному «міжсвітті». Вона є «сакральною» у власному розумінні цього терміна: не тільки як позитивно вище визначення буття, а й як його «прокляття», «провина», тобто як негативно найвище визначення. Медитативна та сакральна жертва поєднує всі три виміри космосу, що народжується: онтологічний, етичний та аксіологічний.

Якщо в цілому охарактеризувати східнослов'янські матеріали, то можна констатувати, що вказаний мотив є приналежністю трьох (напевно, синхронічних) шаблів міфологічної картини світу: мікрокосмічного, в жому переважає метафористика «життя – смерть – відродження»; мезокосмічного, який репрезентований землеробсько-календарною метафористикою: «повнота – багатство – злиденність», «розквіт – зів'янення»; макрокосмічного, в якому опис космогенезу подається в напружених, майже трагічних метафорах – «провини», «суду», «знівечення світу» тощо.

Щодо першого (мікрокосмічного) рівня функціонування треба підкреслити принципний паралелізм «життя» та «смерті» у слов'янському міфологічному світогляді: продовження життя в його рекреаційному сенсі є неможливим поза його співвіднесенням зі смертю, яка в цій опозиції виявляє свої життєдайні потенції. Звідси – синонімічність «весілля» та «похорону», навіть «мерця» та «врожаю». «Смерть», «поховання» були необхідною, майже повсякденною приналежністю культурного простору східного слов'янства, елементом візуально-просторового та часового структурування світу. Мається на увазі значущість «міфології предків»: поширення легенд про кладовища (здаймо хоча б легенди про «могили волотів»).

Уявлення про смерть як про необхідний етап кругообігу життя створює підґрунтя слов'янських ритуалів на кшталт «проводів на той світ», що їх детально дослідила В.М. Вілецька. Сучасну свідомість вражає така риса ритуального умертвіння людей похилого віку, як нероздільність туги та радості, що супроводжують цей архаїчний обряд. Проте, виходячи з логіки неперервності кругообігу «життя – смерть – життя», стає зрозумілим, чому умертвіння старих супроводжується радісним очікуванням. Це очікування пов'язане не лише з надією на нове народження померлих, а й на благодійні дії, дарунки чи навіть урожай, добробут тощо. Померлі предки таким чином стають своєрідними «агентами» тих проективних бажань, виконання яких люди пов'язували зі світом «невидимим». Г.Д. Берегова зазначає, що гілозоїстичні твердження про існування душі незалежно від тіла близькі до теорії релігії, де концепція духовного домінує над концепцією матеріального, а душа, як безтілесна копія тіла, може існувати самостійно як при житті, так і після нього. У багатьох народів головними двійниками були душі померлих родичів, тому анімістичні вірування часто називають культом предків [1, с.244].

Постійні календарні або навіть спонтанні реляції зі «світом померлих» в архаїчній свідомості є синонімічними космогонічними актами: померлий набуває статусу медіативної жертви, а надмогильні голосіння містять детальні описи потойбічного світу як негативно-го, а інколи й тотожного віддзеркалення «цього світу». При цьому «той світ» змодельовано за допомогою тих самих образів, що відіграють значущу роль і в моделюванні космології «цього світу». Це означає принципову ізоморфність двох світів, які є взаємопроектовними.

Найповнішого вираження «жертвна космогонія» у східнослов'янському світогляді набуває в комплексі обрядів, пов'язаних із землеробською метафористикою. Метою ритуалів календарного характеру є викликання родючості, врожаю за допомогою жертвування (розривання, спалення) фігури, що втілює подвійну негативно-породжуючу першооснову світу. У слов'янській календарній обрядовості такою фігурою була, наприклад, Марена, етимологія імені якої, зауважимо, амбівалентна: тут і значення «полуденна спека», і «сон», «туман», «темрява»; слово «мара», що споріднене з грецьким «блискучий», означає також «пагорб», «могильний пагорб». Семантична цілісність аналогічних слов'янських календарних обрядів (типу «спалення Костроми», «розривання Кострубоньки»), отже, здійснюється завдяки контамінації значень «світло – темрява», «старість – відродження».

Східнослов'янська «жертвна космогонія» в її згаданому вже нами мезокосмічному (землеробському) вираженні передбачає, що божество, яке вмирає – відроджується, виступає своєрідним цапом-відбувайлом усієї спільноти, адже уособлює все «зле», «старе», «струхлявіле», що існує в соціумі та природі. Це «зле» може мати навіть цілком предметно-символічне втілення, яким був, наприклад, український «зlidнів віз». Символічно навантаженими є й дійства спільноти щодо «смерті – вигнання» божества: привертає увагу суворого регламентованість міри участі різних соціально-вікових груп у здійсненні жертвового умертвіння. Община немовби укладає з напівблазненським опудалом божества угоду, одним із найважливіших пунктів якої є ототожнення перспективних надій спільноти з вітально-репродуктивними здібностями божества. «Смерть» божества означає в цьому випадку й «смерть» найбільш «старого» стану спільноти, за яким неминуче настане її «відродження» в оновленому вигляді. Отже, дії спільноти стосовно божества, котре віддається в жертву, є одночасно й дійствами, що зумовлюють або позначають соціально-символічні перетворення самої спільноти: так, ймовірно, що семантика слов'янського божества на ім'я Купало яскраво демонструє його зв'язок зі значенням «суспільності», «угоди».

Двоїстість природи божеств, які в календарній міфології пов'язуються з «лихом» і «добробутом», «старим» і «новим», їхній реінкарнаційний характер набувають смислу в єдності сміхової та сумної природи ритуалу жертвопринесення. Стихія космогонічної іронії проймає всі слов'янські космогонічні ритуали. Церква боролася проти такого розуміння смерті: так, проти глузливого розуміння похорону, що, безумовно, є відлунням язичницьких уявлень про «похорон» Масниці, було спрямоване 23 запитання Стоглаву. «Голосіння» та «сміх» – це дві іпостасі «смерті» в двох її аспектах: «голосіння» означає початковий ступінь «умирання», «сміх» – кінцевий його етап, що поєднується з «відродженням». Матеріальність цих ритуалів і полягає в тому, щоб вивести, актуалізувати саме другу природу божества, яка у профанний час існує в прихованому вигляді.

«Календарна космогонія» поєднує в собі, як це показав М.В.Попович, символіку природних стихій, переважно «світ» й «темряви», а також символіку зміцнення або руйнування родинних відносин. Існує ще один, характерний саме для українського «стандарту пояснення світу», семантичний вузол, а саме символіка «їжі», «повноти», «багатства», що протиставляється символам «зlidенності», «голоду» та «нестатків». І слов'янські календарні обряди майже завжди пов'язані із сакралізованою їжею. Отже, у міфологічну добу під «їжею» так само, як і під жертвопринесенням, слід розуміти дійства, пов'язані з перетворенням «смерті» в «життя». Тобто ми можемо припустити паралелізм метафористики «їжі», «жертви», «священної страви», «священного посуду», «вбивства» та «безсмертя» [12, 78].

Космогонічна семантика «їжі» має діахронічний і синхронічний аспекти. У діахронічному значенні семантика «їжі» має найближче відношення до уявлення про патрональну спадкоємність соціально-природного універсуму (згадаймо хоча б поширений ритуал поминання предків). Але «їжа», «бенкет» пов'язують світи не тільки діахронічно, а й синхронічно. Через метафору «їжі», що є чуттєво розгорнутим принципом «множинної одиничності», реалізується також уже згадувана нами ідея онтологічно-сислової проективності Єдиного: «світ» може бути репрезентований як космічний «бенкет» (пор., наприклад, давньоіндійські тексти, пов'язані з космогонічним споживанням соми), до якого залучено всіх космогонічних персонажів, а також периферійні сфери світобудови. До речі, з цією метафористикою пов'язана символіка стольного граду. Взагалі в контексті контамінації

«світу» й «бенкету» значущими виступають саме соціально-символічні реєстри, наприклад маніфестація «суспільності». Так, у варварських суспільствах важливим засобом ствердження взаємної лояльності центру й периферії, а також скріплення єдності спільноти були обміни дарами та бенкетами. «... Якщо епічний співець і перелічує учасників бенкету на мові станової ієрархії ... — пише А.Я.Гуревич, — то сама повнота цього переліку свідчить скоріше не про загальностановий, а про позастановий (тобто навіть більш ніж інтегративний) характер бенкету...». Тож важливою маніфестацією незруйнованості світу, можливостей його рекреаційного оновлення стає інкорпорація спільноти в модель «бенкету», який відбувається інколи навіть (або саме) «під час чуми» [7, с. 294].

На зразок «високої офіри» бенкет також пов'язується з кодуванням семіозису «початку» та «єдиного», тому він актуалізується в ситуації переходу, «екзистенційної межі». У такий спосіб, на думку М.Еліаде, відбувається міфологічне спростування історії, плину часу, які в межах первісної стигматизації простору людського буття оцінюються як лихо, як порушення священного правила: тільки повернення до моменту «початку» дає гарантії належності соціуму до «закона». Коловорот «багатства — злиденності» досить часто в межах землеробських культур, себто й у слов'ян, набуває значення коловороту «початку» та «кінця». Так, навіть в апокрифах і духовних віршах, а тим більше в календарних ритуалах, знаходимо саме таке значення ідеї календарного оновлення весвіту. В одному з народних епосів — «Пісні про Лазаря» — йдеться про двох братів, один із яких є багатієм, а другий — злидарем. За сюжетом вірша вони кінець кінцем немовби перетворюються один на іншого: багатий стає бідним і навпаки. Другим важливим елементом, який натякає на архаїчне підґрунтя «комплексу Лазаря», є те, що дивовижне перетворення відбувається на ловах: адже лова в цьому контексті можуть позначати «оновлення» взагалі [5, с. 76].

Згідно з архаїчною логікою, як зазначалося раніше, «злиденність», «жебрацтво» та всі метафори «нестатків», що пов'язані з ними, не оцінювались у міфологічну епоху як безумовно негативні. Безумовним є зв'язок «жебрацтва» з метафорами «скидання», набуття «нижчого стану», втрати світової (тобто життєдайної) природи. Особливого значення в контексті вказаної метафористики набуває образ «старого сліпого жєбрака» (Лазар, українське кобзарство, образ царя Едіпа у Софокла або ж короля Ліра у Шекспіра). Поширеність образу «старого над прірвою», його космогонічне звучання дає змогу пов'язати (за законами міфологічної неґації-ствердження) його теперішню «сліпу» природу з минулою «сонячною», «життєдайною» сутністю, віщим талантом. «Сліпий» належить двом світам, тому може мандрувати в часі (сліпий Гомер).

Переходячи до макрокосмічного рівня жертвовної космогонії, необхідно зазначити, що уявлення про абсолютну тавтологічну циклічність «початку» й «кінця», «смерті» й «відродження» не вичерпують міфологічної моделі космогенезу. Адже реальною альтернативою «автоматизму сприйняття», що характерний для міфологічної свідомості, є матеріальність міфосвідомості, тобто моделювання ігрової передбачуваності майбутнього, самонавіювання страху перед ним. Космогонічна ідея слов'янських ритуалів переходу полягає саме в можливості протягом «нульового часу» ритуалу інсценувати, викликати альтернативні форми поведінки, які, своєю чергою, призводять створення оновленого космосу. Першим кроком до створення альтернативного космічного міфу є «космічний злочин», «провина». Найчастіше «злочин» і «провина» є належністю особи «царя — поета — жєрця».

Напруженість семантичних значень космогонічної постаті «царя — поета — жєрця» тяжіє до найнапруженішого емоційного уявлення в колі «жертвовної космогонії», а саме до есхатологічної метафористики мотиву «занепаду світу». Метафорою «осібно-космічного» означення буття є етнос життя та етнос смерті «царя». У межах цього уявлення вікові характеристики царя, якого приносили в жертву, контамінували з макрокосмічними темпоральними характеристиками Весвіту. Подібно до цього, на думку дослідника О. Котлярєвського, стародавній слов'янин у щоденному русі сонця «... вбачав ціле життя живої істоти, подобу своєї особистої: воно народжувалось, швидко ставало юнаком, потім чоловіком, сповненим сил, поступово старіло і нарешті — вмирало».

Мотив «золотої середини» у давньослов'янських космогонічних уявленнях. У міфосвідомості досить чітко просторове розмежування світу співвідноситься з менш чітко вираженим

уявленням про межі часу. У слов'янській міфології, на думку М.В.Поповича, мотив створення світу означає початок просторово-речового розгортання світобудови, а не започаткування часу: питання про витоки останнього взагалі не порушується. Зверненість архаїчних уявлень про космогенез до просторового влаштування космосу зумовлює перевагу візуальних метафор його опису, тобто спрямовує космологічну модель не тільки на дихотомічність «далекого – близького», «високого – низького», «сакрального – профанного», а й на дихотомічність «упорядкованого – прекрасного», з одного боку, та «невпорядкованого – потворного», з іншого. Одним із найважливіших у цьому відношенні є мотив «середини світу», який був смисловим центром цілої низки космологічних сюжетів, до яких слід віднести: сюжет «камінь у фундаменті світобудови», «всесвіт як ремісничий виріб», «майстер-кувач як деміург всесвіту», нарешті, сюжети, в яких ідеться про золоту сутність «середини світу» [12, с. 141].

У слов'янському світогляді мотив «золотої середини» не набув такої цілісної розробки та універсального звучання, як, скажімо, в античному світогляді. Це пояснюється хоча б тим, що слов'янству був чужий широкомасштабний, навіть ідеалізовано-універсальний соціальний геометризм античного світосприйняття. «Золота середина» позначала у слов'ян досить камерний, розлитий простір, крім того, вона майже завжди поєднувалася з певною реальністю, що мала предметно-речовий характер. Найпоширенішим образом предметної основи-середини світу є сюжет «каменя у фундаменті світобудови». Цей космологічний сюжет набув поширення в апокрифічній літературі та поезії замовлянь. Типологічна близькість багатьох метафор сюжету «камінь у фундаменті світобудови» з античними й анатолійськими матеріалами дає підставу для гіпотези про індоєвропейські витоки цього образу.

В апокрифах часто згадується «камінь нерухомий», «біл-горюч камінь Алатир». Свого часу В.Мочульський підкреслював своєрідність перекладу церковнослов'янського «ольтарь» як «камінь-алатир», «латир». Досить вірогідним є припущення щодо архаїчних ремінісценцій смислу олтара як центра храму з «каменем як центром і фундаментом Всесвіту» [11, с. 393].

Семантика каменя присутня й у реконструйованій етимології давньоруського стана, котре сучасними дослідниками пов'язується з готським *stains* – «камінь» та давньогрецьким (*στῆν* – крем'я).

Найвиразніші спогади про сюжет «каменя» у фундаменті світобудови містить поезія замовлянь, тобто досить-таки камерна модель космічності, пов'язана переважно з любовними замовляннями та проханнями про зцілення. Після зачину в замовлянні, як правило, йдеться про «камінь» («камінь-латир»), котрий лежить або в «чистому полі», або в «окіян-морі». Навколо цього каменя угруповані всі дива замовляння. Найхарактернішими семантичними сполученнями, що розкривають космологічну роль «каменя-латиря», слід вважати такі: перший – це сюжет «золотокувача». У замовляннях чітко простежується зв'язок «каменя-латиря» з «кувачем» та «кузнею». «На морі, на кіяні лежить білий камінь латир, на том білому камені стоїть золота кузня. У той кузні Кузьма-Дем'ян, купальний Іван, має те собі Кузьма-Дем'ян дванадцять молодців, дванадцять молотів». Майстер-кувач у космологічній конотації зустрічається ще в одній українській легенді, яку, наводить Б.Д.Грінченко: у ній ідеться про майстра-коваля, що бере участь у двобої зі Змієм і перемагає його. Крім того, ім'я однієї з центральних фігур давньослов'янського пантеону – Сварога – також пов'язане зі смислами «змішування», «зварення» – діями, котрі є атрибутами коваля-цілителя-чарівника.

Другий важливий семантичний вузол, пов'язаний із мотивом «середини світу», – це ствердження золотої, світоносної природи субстанції (найчастіше каменя), що міститься в центрі світобудови. Досить часто в замовляннях проти хвороб згадується «стуло золоте», на якому сидить святий Микола з золотим луком. Дія відбувається на морі.

Ідею космологічного значення «золотої середини» підкреслює М.В.Попович. «Відсутність часових позначень для центру і зв'язок його з символікою вогню виявляються, очевидно, як ознаки позачасового характеру вогневої субстанції; її неминучість у певному розумінні», – пише дослідник [5].

Символіка центра дає можливість типологізувати культурну самосвідомість східного слов'янства. Звичайно, кожна культура усвідомлює себе як таку, що перебуває в певній обраній точці світобудови: найповніше культурне самоусвідомлення в добу міфологічно-го світорозуміння відбувається в межах космологічного образу. Те, в який спосіб носії

культури здійснюють метафоризацію свого уявлення про її просторову обраність, може стати важливим чинником для типологізації самоусвідомлення цієї культури. Так, давньокитайська культура мислила себе як таку, найвища санкція якої міститься поза нею – у сфері Неба. Тому й просторове розташування китайського образу космічності пов'язане з пріоритетом Неба. Свою імперію китайці називали Піднебесною. Це означає, що космос китайської культури мав такий позначений простір розташування, котрий локалізується під аксіологічно найвищою сферою буття – Небом. Стародавні греки уявляли Елладу в центрі всього іншого культурного середовища. Усі буттєво-життєдайні потенції еллінської культури усвідомлювались у межах замкненого, центрованого образу космічності. Навіть місце перебування богів – Олімп – належить до цього видимого культурного ландшафту.

Слов'янський світ мислив себе розташованим не в самостійному, незалежному та благодійному центрі весвіту, а на межі двох космічностей – Сходу й Заходу. При цьому зауважимо, що самоусвідомлення себе на «межі» не означає для слов'янства оцінки себе як спільноти, розташованої на периферії: це означає, що в межах слов'янського світогляду розташування «на межі» і є аксіологічно найбільш піднесеною формою та простором існування спільноти.

Висновки

Слов'янська міфологія має свою особливу архітектоніку. Вона поділяється на чотири рівні міфології давніх слов'ян відповідно до функцій міфологічних персонажів і найбільш повно розкривається через феномен міфу.

З огляду на вищевикладене, було виділено мотиви слов'янської міфології. Так, мотив космологічного агону-змагання – мотив «початку світу» – постає перед нами центральним у міфологічному просторі культури. Саме в ньому найбільш чітко прослідковується ідеально створена модель світу. Ця система тримається на побудові бінарного світу з протилежностями, які протиставляються одна одній. Серед мотивів агону-змагання можна виділити агон-дію та словесний агон, який своєю чергою співвідноситься із загадкою як формою здобуття істини.

Мотив космогонічної жертви, або жертвовної космогонії, полягає в тому, що світ виникає як результат жертви Бога або Першолюдини та безпосередньо пов'язаний з вагомністю антропного впливу на архаїчну свідомість. Він складається з трьох рівнів міфологічної картини світу: мікрокосмічного, мезакосмічного та макрокосмічного.

Мікрокосмічний рівень полягає у принциповості паралелізму «життя» та «смерті»: продовження життя в рекреаційному сенсі не можливе без його співвідношення зі смертю.

Що стосується макрокосмічного рівня жертвовної космогонії, необхідно зазначити, що уявлення про абсолютну тавтологічну циклічність «початку» й «кінця», «смерті» й «відродження» не вичерпують міфологічної моделі космогенезу, адже реальною альтернативою «автоматизму сприйняття», є матеріальність міфосвідомості.

Макрокосмічний рівень жертвовної космогонії надає уявлення про циклічність «початку» та «кінця» та не є вичерпним в міфологічній моделі космогенезу.

Найповніше вираження «жертвовна космогонія» набуває в обряді давніх слов'ян, пов'язаних із землеробською метафористикою. Вона передбачає те, що божество, яке вмирає – відроджується, виступаючи виступаючи символом зла в соціумі та природі. «Календарна космогонія» поєднує в собі символіку природних стихій, переважно «світ» і «темряву», а також символіку руйнування родинних відносин.

Мотив «золотої середини» у давньослов'янських космогонічних уявленнях заслуговує на особливий акцент у розкритті, оскільки він набув такої цілісної розробки та універсального звучання, як, скажімо, в античному світогляді. Проте символіка центра дає можливість типологізувати культурну самосвідомість східного слов'янства.

Отже, культурне пограниччя та формування космологічної свідомості («міфу вітчизни»), яка відповідала такому уявному саморозташуванню культури на багато століть, а може, й до сьогодні, визначили риси історіософського бачення слов'янської культури, а також її історичне самоусвідомлення.

Вище викладене дає змогу охарактеризувати філософську культуру давніх слов'ян як своєрідний синкретичний релігійно-філософсько-етичний комплекс, що спрямовується насамперед на осмислення актуальних проблем тогочасного суспільного життя.

Література:

1. *Берегова Г.Д.* Анімізм як рання форма гілозоїзму / Г.Д.Берегова // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць; [Гол. ред. В.М. Вашкевич]. – Випуск 67. – К.: ВІР УАН, 2012. – С. 242-246.
2. *Берегова Г.Д.* Гілозоїзм і слов'янська міфологія / Г.Д.Берегова // Збірник наукових праць «Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії»; [Гол. ред. В.Г. Воронкова]. – Випуск 49. – Запоріжжя: ЗДІА, 2012. – С. 78-88.
3. Велесова книга; [у перекладі та літературній інтерпретації Богдана Сушинського]. – Київ-Одеса: Вид. дім ЯВФ, 2004. – 256 с.
4. *Войтович В.* Українська міфологія: енциклопедія / В.Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
5. *Горохов А. А.* Феноменология религии Мирчи Элиаде / А. А.Горохов. – СПб.: Алетейя, 2011. – 160 с.
6. *Гофман А. Б.* Социологические концепции Марселя Мосса // Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. – М.: Наука, 1976. – 96-124.
7. *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры А. Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 360 с.
8. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология / А. М. Золотарев. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
9. *Кейпер Ф.Б.Я.* Балто-славянские исследования XVIII Сборник научных трудов / Ф.Б.Я. Кейпер. – Москва: Издательская фирма «Языки славянских культур», 2009. – 645 с.
10. *Куєвда В.* Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект: Монографія / В.Куєвда. – Донецьк:Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. – 264 с.
11. *Мочульский В.М.* Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов: К бытовой истории болгар / В.М.Мочульский. – Одесса, 1903 – 426 с.
12. *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян / М.В.Попович. – К.: Наукова думка, 1985. – 167 с.
13. Слов'янська доба / Шейко В.М., Тишевська Л.Г. // Історія української культури; [Наук. ред. В.М. Шейко]. – К.: Кондор, 2010. – 264 с.
14. Слов'янська міфологія / Упоряд., приміт. І.П. Бетко, А.М. Полотай; вступна ст. М.Т. Яценка. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
15. Словник античної міфології; [Упоряд. Козовик І.Я., Пономарів О.Д.]. – Тернопіль: Навчальна книга «Богдан», 2006. – 312 с.
16. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности; Второе издание, исправленное и дополненное / О.М. Фрейденберг. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1998. – 800 с. – Режим доступу: http://yanko.lib.ru/books/sacra/freydenberg=mif_i_lit_drevn.pdf
17. *Фрээр Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. / Пер. с англ. М. К. Рыклина / Дж.Фрээр. – М.: Политиздат, 1980. – 321с.
18. *Щапов А. П.* Сочинения: Т. 1 / А. П.Щапов. – Санкт-Петербург: М.В. Пирожков, 1906-1908. – 1 т. – 803 с.
19. *Юнг К.Г.* Архетип и символ / К.Г. Юнг. – Киев: Канон+РООИ «Реабилитация», 2016. – 336 с.

А.І. ДРОБИТЬКО. АРХИТЕКТОНІКА ДРЕВНЕСЛОВ'ЯНСЬКОЇ МІФОЛОГІЇ В ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРЕ

В статтю освітається поняття міфа, як совершенно замкнутой системы объяснения существования окружающего мира. Определяется место и роль древнеславянской мифологии в истории украинского народа, ее влияние на формирование сознания путем очеловечивания неодушевленных предметов. Древнеславянская мифология подается как протопериод (канун) украинской философской мысли, которая является составной системы индоевропейских мифологий.

Ключевые слова: *славянская мифология, космоэтични понятие, мифосознание, славянская ментальность, космогоническая жертва, мотив «золотой середины», агонистического космогенез.*

A.I. DROBITKO. ARCHITECTONICS OF ANCIENT SLOVENIAN MYTHOLOGY IN PHILOSOPHICAL CULTURE

The article illustrates the concept of myth, as a completely closed system of the explanation of the existence of the surrounding world. The place and role of ancient Slavic mythology in the history of the Ukrainian people is determined, its influence on the formation of consciousness by the humanization of inanimate objects. Ancient Slavic mythology is presented as a protoperiod (eve) of Ukrainian philosophical thought and is a constituent system of Indo-European mythologies.

Keywords: *Slavic mythology, cosmic concept, mythological consciousness, Slavic mentality, cosmogonic sacrifice, motif of the «golden mean», agonistic cosmogenesis.*

УДК 261.7

В.Я. Бутинський, доцент, кандидат філософських наук,
Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого

СТАТУС УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У МІЖКОНФЕСІЙНІЙ ПОЛЕМІЦІ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Статус українського православ'я активно обговорюється в дискусіях між юрисдикціями. Засобом такої дискусії стали офіційні декларації УПЦ КП та УПЦ МП, доповіді керівників церков, інтерпретації богословами цих документів. В цілому аналіз полеміки доводить історичну і богословську правоту позиції УПЦ КП, хоча і вона мала певні недоліки. На її фоні позиція УПЦ МП виявилася ідеологічно заангажованою. Тому закономірно, що Православна Церква України виникла на основі УПЦ КП.

Ключові слова: автокефалія, еклезіологія, автономна Церква, канонічна Церква, помісна Церква.

Подоланню міжправославних розколів, що стоять на заваді утвердження Української Помісної Православної Церкви, присвячена достатня кількість наукових та богословських праць. В Україні повсякчас відбуваються заходи, де беруть участь представники всіх українських церковних юрисдикцій, як то засідання Всеукраїнської Ради Церков, спільні молебні на Євромайдані та ін. Розвитку еклезіологічного напрямку розвитку екуменічного руху в Україні також було присвячено міжправославний форум, де було затверджено «Проект документу №1. Передумови подолання розколу: Визначення основних термінів». Зважаючи на те, що мета окресленого вище зібрання відповідає позиції шанованого богослова сучасності Йоана (Зізілуаса), який наголошує та тому, що «Все, що сприяє побудові Церкви, чи рецепції і виконанню церковного життя та єдності, несе еклезіологічне значення», а також усталеній світовій практиці міжправославних нарад, ми в нашому дисертаційному дослідженні взяли за основу базові еклезіологічні категорії, спільне бачення на які було вироблено у колегіальному «Проекті» міжцерковного українського форуму. Учасники дискусії правильно відмічають, що необхідною є нове незашорене осмислення таких богословських та канонічно-правових термінів, як «автокефалія», «єдність Церкви», «самостійна Церква», «євхаристичне спілкування», «апостольська спадкоємність», «канонічна/неканонічна Церква», «помісна Церква» та «Церква» при використанні яких, представниками різних українських православних юрисдикцій, вкладається суперечливий еклезіологічний зміст. Намагаючись дати таку інтерпретацію всього термінологічного узусу, ми виходимо і на можливість більш правильного розуміння того, що ж таке помісність українського православ'я.

Метою статті є проведення аналізу еклезіологічних суперечностей, які мають місце в Українському Православ'ї щодо ідеї помісності.

Нормативна еклезіологія УПЦ знайшла своє вираження у численних доповідях Блаженнішого митрополита Володимира, який багато розмірковував на високому теоретичному рівні про природу Церкви, її властивості, шляхи утвердження помісності, еклезіологічний статус українського православ'я, перспективи подолання розколу. Цій еклезіології УПЦ протистояла еклезіологія УПЦ КП, що знайшла вираження у «Історико-канонічній декларації УПЦ КП». До появи цієї декларації (2008 р.) еклезіологія УПЦ КП була виражена лише на рівні виступів її керівників, особливо – патріарха Філарета. А також важливе значення для становлення еклезіологічної свідомості в УПЦ КП мали книга «Неправда московських анафем» та розповсюдження еклезіологічних ідей протоієрея Миколи Афа-