УДК 141.201

Коберська Т. А.

ОБРАЗИ-СИМВОЛИ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКІЙ МІФОЛОГІЧНІЙ ТА ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: АКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

В статье анализируются мировоззренческие доминанты через аксиологические образы-символы и их модификации в контексте древнеукраинской мифологической и христианской традиции.

Ключевые слова: *модель мира, образы-символы, архетип, ценностный образ, универсалии.*

У статті проаналізовано світоглядні домінанти через аксіологічні образи-символи і їхні модифікації в контексті давньоукраїнської міфологічної та християнської традиції.

Ключові слова: *модель світу, образ-символ, архетип, ціннісний образ, універсалії.*

The article analyses world view dominant ideas through axiological images-symbols and their modifications in ancient Ukrainian mythological and Christian tradition.

Keywords: *model of the world, image-symbol, archetype, integrated image, universals.*

Вступ. Символізм пронизує духовність українців від міфологічної епохи через християнство до сьогодення на всіх рівнях – від найвитонченішої богословської екзегетики до буденного сприйняття світу й модерного літературотворення. Ідеться не тільки про зіставлення множинних смислів у словах, але й про збереження первісного, архетипового елементу, що реалізується семантичними кодами християнської філософії й українського менталітету. Як у міфологічно-язичницькій, так й у християнській картині світу символ і символіка постають моделлю пізнання світу. Семантичне коло символів може звужуватись або доповнюватися новими парадигмами, що поглиблює їхнє аксіологічне значення й збереження ними духовності. Оскільки, міфологія постає незмінною основою для всіх виявів культури, на чому ґрунтується як архаїчне міфологізування, так і міфотворчість модерна, відповідно, маємо справу з постійним у часі «міфологізуванням» людської спільноти та її творчих процесів.

Акцентуємо, що знакову природу, а отже, і спроможність бути культурними феноменами, набувають не тільки творіння рук людини, але й природні явища, коли вони стають предметами її духовної діяльності. Залучаючи у свій духовний світ, люди наділяють їх «людським» (онтологічним, аксіологічним, естетичним, моральним, релігійним) змістом. Ця символічність світу, розуміння його як ієрархії символів, виділення світоглядних аксіологічних домінант та їхніх модифікацій в українській культурі й постає об’єктом дослідження.

Метою статті є виявлення, на підставі аксіологічного й функціонального підходів, семіотичних полів і асоціативно-образних рядів, що надають можливість визначити особливості функціонування архетипних образів-символів «води», «світла», «вогню» в етнокультурному й релігійному контексті, які є невід’ємним складником образного простору давньоукраїнської міфологічної й християнської

традиції.

Попри те, що названі універсальні світоглядні категорії поставали об'єктами уваги фольклористів, етнографів, філософів, виокремимо семантичні, аксіологічні й функціональні й іноді не основоположні ознаки вказаних образів, які можуть допомогти відчути системність народних уявлень, виявити ціннісні світоглядні пріоритети, що протягом віків домінували в українського народу й збереглися певною мірою дотепер. Локалізація на окремих образах-символах, що постають світоглядними домінантами й складниками української духовності, надає можливість поглибити знання проблем культуро- й етногенезу українців, більш повно реконструювати світогляд і систему міфологічних уявлень народу, що й зумовлює потребу науково-теоретичного аналізу й філософської рефлексії. Цей підхід допоможе підкреслити значення й особливості національного світосприйняття щодо універсальної лінії розвитку міфологічної свідомості, що є повсякчас актуальним і продуктивним.

Стан розроблення теми. Як до способу моделювання образу світу до міфу зверталися у своїх працях Е. Касірер, К. Леві-Строс, Б. Маліновський, К. Юнг, М. Еліаде, Ю. Лотман, В. Топоров і ряд ін. Аксіологічній тематиці в дослідженні давньоукраїнської міфологічної духовності присвятили свої праці І. Срезневський, М. Костомаров, Я. Головацький, І. Нечуй-Левицький, П. Чубинський, М. Драгоманов, М. Максимович і сучасні науковці В. Горський, М. Попович, Т. Голіченко, А. Колодний, Г. Лозко, В. Войтович. Аналізові давніх вірувань українського народу в їхньому переплетенні з православним культом присвячені роботи А. Голуба, Т. Горбаченко, Л. Конотоп, Г. Кулагіної, О. Сагана, Г. Бондаренко. В. Півоєв визначає міфологічну свідомість як «спосіб аксіологічної інтерпретації світу, головне завдання якої – позитивне самовизначення людини». Услід за ним можемо стверджувати важливу роль міфу в створенні ціннісних орієнтирів, що визначають спосіб життя й поведінку людини певної культурно-історичної епохи [14, с. 100].

Основна частина. В антропологічному вимірі світу одне з перших місць в історії духовної культури посідає міф. Тому пізнання світу «засобом» міфу – це не просто відображення характеристик реальності, а її інтенційність, тобто побудова деякої моделі. Основним модусом світу в категоріальному розумінні є світ людини. Довкілля й людина, виявляючи свою взаємозалежність, формують поняття «світу» в екзистенціальному його розумінні. Міфологічне світосприйняття наших предків, їхні вірування, етичні й естетичні цінності, нелінійність мислення, осмислення ними розгортання простору й часу, уявлення про смерть і потойбічне життя, попри деяку мозаїчність, формують своєрідну цілісність – «модель світу». Явища та процеси, які реалізують себе в цій моделі, відрізняючись засобами вираження, структурно утворюють певні прототипи й стереотипи мислення, світоглядні орієнтири й настанови, конституюючи особливу архітектоніку міфу. «Модель світу» постає системою ключових символів світобачення, сукупністю специфічних, символічно упредметнених рис менталітету. Відповідно етнічна й національна «модель світу» формується як символічна «кристалізація» специфіки освоєння об'єктивного світу конкретним народом як колективним суб'єктом життєдіяльності й культуротворчості. Міфологічна свідомість «...начебто відривається від реальних речей і, оперуючи їх

символами, постає як певна парадигма, система цінностей, навколо якої відбувається впорядкування цілого світу. Та й самі соціальні відносини, а разом з ними й тексти, і ритуально-обрядова символіка... начебто виходять з міфологічної парадигми» [4, с. 89]. Загалом цінності – явища ідеальні, духовні, носієм їх є ціннісні образи [7, с. 13]. На противагу звичайному гносеологічному образу, у якому домінує раціональний момент, ціннісний образ конкретно-чуттєвіший і сприймається не стільки розумом, скільки почуттями, серцем. Він збуджує, хвилює, викликає цілу палітру емоцій і естетичних почуттів, тому можна говорити про нерозривну єдність емоції й образу. Особливістю ціннісного образу є його символічний характер. Символ, власне, і є образ, узятий в аспекті своєї знаковості. Від предметного образу він відрізняється прозорістю: смисл «променіє» крізь нього як смислова глибина, смислова перспектива [1, с. 607]. Будучи своєрідним смисловим узагальненням, ціннісний образ поєднує в собі загальне, одиничне й особливе. Цим особливим є передусім оформлення образу, зумовлене особливостями менталітету, національною специфікою світобачення. Тож ціннісні образи органічно пов’язані зі світоглядом, набувають для нього особливого, сакрального значення. Отже, людина освоює світ, «пропускаючи його через себе», моделюючи навколишню дійсність через оцінення тих чи інших предметів і явищ, у номінації яких зливається пізнавальне й ціннісне.

Символічна система, у формі якої існує модель світу, може мати низку вимірів – чуттєвий, раціонально-концептуальний, нормативний, аксіологічний, сакральний. Таким чином, символом можна означити таку смислову узагальненість, що має вираження у формах чуттєвого переживання її людиною й постає регулятивом практично-діяльнісного, ціннісного й сакрального ставлень людини до дійсності.

Підґрунтям міфологічного мислення, як зазначав Е. Кассірер, була метафоризація, символізація образів буття й екзистенції. У структурі ж міфології виділяється певна образна система, яка, у свою чергу, творить цілі рівні підсистем, що мають спрямування на виокремлення образного панівного осереддя. Ці образно-переважні віхи й постають образними домінантами, або універсаліями. У свою чергу, первісні етнічні уявлення про світ і людину виражені засобами, підґрунтям яких є міфологічні образи, складаються з лексичних одиниць зі сталим семантично-асоціативним навантаженням. Ці одиниці формують мовну картину світу етносу, яка експлікує властивими їй засобами цілісне світобачення й світорозуміння людини, зберігаючи первісний, кодовий, архетипний елемент. Загалом слова-символи, які називають поняття, що однаковою мірою сприймають усі люди, оскільки вони вказують на універсальні явища природи, називаємо архетипними [2, с. 177]. Архетип є своєрідним уміщувачем, який ніколи не можна ні знищити, ні наповнити. Сам по собі він існує лише потенційно й, отримуючи вигляд деякої матерії, уже стає не тим, чим був упродовж тисячоліть, безперестанку вимагаючи постійно нового витлумачення. Відтак, архетип як ідеальна формотворчість виявляється в матеріалі свідомого досвіду через архетипний образ. Прикметно, що архетип належить у підґрунті своєму до універсальних загальнолюдських категорій, тоді як архетипічні образи (символи) продукують той чи інший архетип.

Універсальним знаковим комплексам моделі світу дозволяють реалізовуватися різні кодові системи (астральний, вегетативний, зооморфний, антропоморфний та

інші коди). Їх співіснування в моделі світу зумовлює ієрархічну класифікацію й аксіологічне спрямування, де класифікатори певного виду набирають винятkового, майже універсального значення й починають фігурувати як представники сукупності явищ. Прикладом такого ієрархічного виокремлення можуть бути першоелементи (земля, вода, вогонь, повітря, сонце, дерево, гора й т. д.), які, з одного боку, репрезентують цілі класи підпорядкованих їм явищ, а з другого – пов'язані між собою особливими стосунками, але також за ієрархічною й аксіологічною ознакою [11, с. 163].

Серед першооснов природи, що творять модель світу, особливе місце посідає образ «води», символізучи первісну субстанцію, із якої народжуються всі форми й до якої вони повертаються внаслідок деструкції. Загалом контакт із водою, що здійснюється в релігійних цілях, охоплює два принципові моменти: повернення до стихії вод і нове творення. На рівні глибинних кодових сенсів вода є потенційною можливістю буття, «пасивною первісною матерією жіночої сутності» [9, с. 217], що пробуджує до творення. Як показали дослідження структуралістів, на глибинно-міфологемному рівні бінарні семантичні опозиції «чоловіче – жіноче»; «верх – низ»; «небеса – світовий океан»; «небеса – земля» є, у свою чергу, взаємно корелятивними між собою.

Семантика плину води позначає часовий перебіг, виділяючи великі, епохальні часові періоди. Також «вода» окреслює й граничні модуси в людському бутті – життя та смерть. Зміна статусу людини в поховальній, весільній і родильній обрядовій поезії набула однакового символічного вияву як перехід через воду чи потоптання [16, с. 190]. Кульмінаційним моментом обрядового дійства вважають ритуал занурення у воду, коли дія деструктивних сил максимальна. Етнологи називають цей стан лімінальним. Людина в лімінальному стані вже не належить до старого статусу, хоч і не вступила в новий. Отож, занурення у води «...означає не остаточне згасання, а тимчасове повернення у сферу безформового, після якого починається нове життя» – трансформація [23, с. 83]. Саме тому символізм вод передбачає однаковою мірою як народження, так і смерть [23, с. 84]. Аналізуючи символіку вод, варто враховувати відмінності в проявах водної стихії між морем (океаном), річкою, дощем, криницею, болотом тощо. Так, наприклад, на думку О. Котляревського, уявлення про те, що колодязі – це не тільки вікна до підземного царства, а й відбитки в глибині водяного дзеркала «вищого світу» – небес [22, с. 23]. Цей канал уможливлював взаємопроникнення двох світів, відкривав вхід у водний хаос і світ смерті. Також міфологема води як носія жіночого начала завжди символізувала собою прокреацію, життєдайність, вітальні сили, фертильну активність, примноження плодючості й розмноження [8, с. 83]. Вода – це межа між світами, станами, етапами життя, життєдайне джерело, мудрість, чистота.

У християнській традиції найвищими духовними цінностями вода звеличується в тропарі перед Водосвяттям: «Голос Господній волає на водах, кажучи: прийміть усі Дух премудрості, Дух розуму, Дух страху Божого від Христа, що з'являється». Завдячуючи своїй одвічній властивості, води несуть на собі ознаки пурифікації, беруть участь у таїні освячення, виліковуючи хвороби тіла, стають здатними виліковувати душу, воскрешаючи вічне життя. Також прослідковуються й

темпоральні риси в образі води, і постають вони такими ж всеосяжними, де час сприймається вже не як потоки та ріки, а є вміщенням «житейського моря» [19]. Тісно пов'язаний образ води і з мортальними ознаками. Головний герой у «Хожденії Агапія в рай» пливе по морю, щоб досягти райської країни [17, с. 118].

Таким же багатопроявним у давньоукраїнській міфологічній традиції є образ «світла» та «вогню». У давній космогонічній колядці, як зазначає К. Сосенко, «вогонь і вода постають як первовічні два елементи, з котрих вогонь був першим і своєю ударною творчою силою викликав елемент другий, воду, – і разом із нею став орудником божих світотворчих посилань» [18, с. 60]. Сакралізація сонця, як загалом у багатьох хліборобських народів, особливо помітна в залишках язичницьких вірувань і різних календарно-обрядових дійствах, пов'язаних з осіннім і весняним рівноденням та зимовим і літнім сонцестоянням [6, с. 495]. Так, у народній уяві сонце постає вогненним колом, колесом, кулею, діжею. «Люди думають, що сонце кругле, як діжа, і перекачується по небі і світить по божій волі», «вогняна куля, що її послав Господь для користі світові» [15, с. 89–90]. Загалом солярною символікою позначені в українців хліб, вінок, орнаменти вишиванок, килимів, кераміки, де символом сонця є коло, хрест, розетки, восьмикутна зірка, свастика [20, с. 122].

Для аналізу міфологеми сонця в християнстві дуже характерною є антитеза сонця й чортів, бісів як своєрідного тематичного розвитку міфологеми доброго й злого, «нечистого». У межах цієї демаркації витворилося уявлення про те, що сонце – це блиск меча, яким Бог загрожує й знищує нечистих [15, с. 95]. У християнстві всі прикмети бога сонця перенесені на Христа, «Сонце правди, добротою краснійшого паче всіх человік, світ незаходимий, сяйво, вогонь» [21].

Сонце – це і символ становлення світу. Осмислюється вказаний образ не тільки як природне явище, а норма людської поведінки, перетворюючись у моральну ідею. Уявлення, що сонце є «відділеним від людства», насамперед коли це стосується його негідних учинків, пов'язане з уявленням про прилученість сонця до сфер божественності. Звідси його святість і праведність. Це уявлення набирає характеру етичної категорії, є символом духовного світла й моральної чистоти. Побутували народні уявлення, що «сонце вночі перебуває на тому світі, і там воно бачить людей, засуджених за різні гріхи» [6, с. 498]. І. Нечуй-Левицький наводить старовинну галицьку пісню: «Ей скаржило ся світле Сонейко, /Світле Сонейко милому Богу:/ Не буду, Боже, рано сходжати.../ Бо злі газдове (хазяїни) понаставали, /В неділю рано дрова рубали...» [13, с. 12–13]. Подібні мотиви зустрічаємо в апокрифічних переказах, у яких ангели після заходу сонця також ідуть до Бога, «приносячи Йому справи людські». Таким чином, сонце трактують як прояв божества; воно є лице Боже, слово Боже, образ Божої слави, усевидяче око Боже, дзеркало, виконуючи легімітивну функцію.

Вогонь, як і сонце, є виразником духовної сфери. Розрізняли «земний» і «небесний» вогонь. У давньоукраїнській традиції поряд із цим існувало поняття про «животворний» вогонь, пов'язаний зі світлом, і руйнівний, породжений темрявою [5, с. 34]. Вогонь, що добувався первісним способом через викрешування кресалом, у давньоукраїнській фольклорній традиції носив назву «чистого», «живого», «святого», «нового», «дерев'яного», «цар-вогню» [3, с. 253]. І назва, і сам обряд – переконливе

свідчення сакрального ставлення до нього. Один із проявів образу «вогню» – блискавиця – уважалася вагомим вісником згори. Обряди «проходження» через купальські вогні, очищення вогнем у шлюбній церемонії засвідчують про його пурифікаційну функцію. Як виразник пурифікаційних ознак, образ «вогню» присутній у таїнстві євхаристії: «Хотя й яси человіче тіло владичне, со страхом приступи, да не опалишися, огонь бо єсть» [12]. В апокрифах «Ходіння Богородиці по муках» подано опис пекла: «річка вогненна», «вогненне озеро», пекло, пекучий вогонь, стовп та одр вогненний... Тож вогненна стихія постає в двох значеннях – одвічного світла та палаючого й невгасного пекельного вогню [17, с. 185], семантика якого пов'язана з есхатологічними мотивами.

Висновки. На підставі поєднання різних семіотичних утілень виявлено, що універсальні образи-символи набувають виразного етнонаціонального колориту, художньо-образної своєрідності та власного аксіологічного й обрядово-функціонального навантаження, поєднуючи елементи універсалізму й глибокого традиціоналізму. Семантика образів «води», «світла» й «вогню» в християнській традиції українців у своїй основі містить ознаки міфологічно-язичницького світогляду, надаючи йому дещо модифікованого звучання. Серед функціонального навантаження в образі води домінують космогенезові ознаки й аксіологічно позначені – темпоральні, вітальні, пурифікаційні, ідейно-мудрісні й мортальні. Образ сонця має моральні риси доброти, чистоти й праведності та виконує легімітивну функцію, а в образі вогню найвиразніше виділяється пурифікаційне й есхатологічне спрямування.

Експлікація широкого кола семантичних полів обраних універсалій надає можливість простежити нашарування в образній семантиці, що в процесі модифікацій трактуються в подібних ідейно-семантичних аспектах. Аксіологічною природою міфологічної культури зумовлено, що причинно-наслідкова послідовність у них замінюється або доповнюється гіпостазуванням, де структура висновків, ієрархія зв'язків мають сенсо- й емоційно-ціннісне підґрунтя. Загалом динаміка семантичної, аксіологічної та функціональної наповненості «образів-першооснов» показала, що міф і символ постають універсальними культурними кодами, де антропокультурні, етнонаціональні показники зберігаються за модифікацій історико-культурної семантики. Сталість символічних форм залишає широкі межі для багатомірності історичних сенсоутворень, через ремінісценції яких власне й відбувається актуалізація міфу. Досліджено, що природа образу-символу подвійна, пронизуючи товщину культур, він реалізується у своїй інваріантній суті й водночас активно корелює з культурним контекстом, трансформується під його впливом і сам його трансформує.

Література:

1. *Аверинцев С. С.* Символ: Философский энциклопедический словар / С. С. Аверинцев. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

2. *Аверенцев С. С.* Психология К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии / С. С. Аверинцев // Вопросы литературы. – 1970. – № 3.

3. *Болтарович З.* Українська народна медицина / З. Болтарович. – Київ : Абрис, 1994. – 319 с.

4. *Бычко А. К.* Народная мудрость Руси: Анализ философа / А. К. Бычко. – Київ : Вища школа, 1988.

5. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / укладач Я. Ф. Головацький. – Київ : Довіра, 1991. – 94 с.

6. Войтович *В.* Українська міфологія / В. Войтович. – Київ, 2002. – 664 с.

7. *Золотухина-Аболина Е. В.* О специфике высших духовных цінностей / Е. В. Золотухина-Аболина // Философские науки. – 1987. – № 1. – С. 11–18.

8. *Кісь Р.* Ерос і водна стихія / Р. Кісь // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 83–98.

9. *Костомаров М.* Славянская мифология / М. Костомаров. – Київ : Либідь, 1994. – 384 с.

10. *Лесин В. М.* Словник літературознавчих термінів / В. М. Лесин, О. С. Полунець. – Київ, 1971. – 432 с.

11. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2-х т. – М., 1991. – Т. II. – 721 с.

12. Молитвослов. Пролог перед молитвами до святого Причастя. – Київ, 1990. – 416 с.

13. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу / І. Нечуй-Левицький. – Київ : Оберіг, 1992. – 88 с.

14. *Пивоев В.* Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 111 с.

15. *Петров В.* Міфологема "сонця" в українських народних віруваннях та візантійсько-геліністичний культурний цикл / В. Петров // Етнографічний вісник. – Кн. 4. – Київ, УАН, 1927.

16. *Потебня А. А.* Обьяснение малорусских и сродных песен / А. А. Потебня. – Варшава, 1883. – Т. 1.

17. *Соболев А.* Загробный мир по древнерусским представлениям / А. Соболев. – Серг. Посад, 1913.

18. *Сосенко К.* Різдво-Коляда і Щедрий вечір: Культуролог. Оповідь / К. Сосенко. – Київ : Укр. письменник, 1994. – 286 с.

19. Стихира на "стиховні", глас 4 Св. Ізнесення. Анфологіон.

20. 100 найвідоміших образів української міфології. – Київ, 2002. – 448 с.

21. Тропар Софії царгородської (собору святої Софії) IX ст.

22. *Шеппинг Д.* Дохристианские воззрения человека на смерть и загробную жизнь / Д. Шеппинг. – М., 1889.

23. *Элиаде М.* Священное и мирское / М. Элиаде. – М., 1994. – 144 с.

Надійшла до редакції 29.11.2016. Розглянута на редколегії 02.12.2016

Рецензенти:

Доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного університету будівництва та архітектури Проценко О.П.

Доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» Чернієнко В.О.