

## МІФОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА У ВИТОКАХ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

**ВОЛОДИМИР ФЕДЬ,**

*доктор філософських наук, професор кафедри естетики, історії та культури  
Донбаського державного педагогічного університету, м. Слов'янськ*

**У статті досліджуються міфологічні світоглядні джерела української духовності в парадигмальному вимірі. Наголошується на органічному зв'язку культури й міфу, що втілюється в концепції міфологічної світоглядної парадигми.**

**Ключові слова:** міфологія, культуротворчість, буття, світогляд, язичництво, парадигма.

### Постановка проблеми та стан її вивчення.

Протягом зародження, становлення й розвитку людської духовності культура і міф, культуротворчість і міфотворчість були й залишаються нерозривними інваріантами світової та вітчизняної історії. Зв'язок культури і міфу особливо виразно проявлявся на ранніх етапах становлення людської духовності, коли відбувалося образно-символічне, інтуїтивно-іраціональне "конструювання" людиною світу.

Зв'язок культури і міфу змінювався протягом історії за логікою: від синкретичних форм світогляду (у яких культура, власне, була міфом) до синтезування культурних форм, серед яких є міфологічні, що виступають поряд з іншими, зокрема мистецькими, науковими, релігійними та ін., тобто культура - це і міф (сучасність). У будь-якому разі культура і міф є тими нерозривними компонентами "еліксиру" духовності, які не втратили, а, навпаки, набули актуальності в сьогоденні.

У перехідні періоди становлення людської духовності посилювалась міфологізація простору й часу, міфотворення ставало фундаментальним елементом структурування багатьох сфер соціокультурної свідомості та практичної діяльності. На карколомних етапах збільшувались апокаліптичні передчуття, також пов'язані з міфологічними рисами світогляду.

Очевидно, що сучасний етап розвитку культури не відрізняється стабільністю та сталістю, культура знаходиться під знаменами динамічних змін, її боги - швидкість та рух, що мають не процесуальний, а "цілепокладальний" характер (тобто є самоціллю). Вочевидь, уся епоха Постмодерну представляє перехід до чогось нового, ще не відомого й надто незрозумілого, часом страшного, не-виразний образ якого починає вимальовуватись на сторінках творів сучасних західноєвропейських футуристів (Е. Тоффлера, Ф. Фукуями та ін.). Проте сучасна міфологізація образу майбутнього має давні духовні корені.

Дослідженню міфологічних джерел культури присвячено солідний філософський, культурологічний, історичний загальнотеоретичний і науково-практичний доробок, серед якого можна виділити спеціальні дослідження й окремі публікації російських (О. Лосев, Б. Рибаків й ін.) та українських (Г. Булашев, С. Гатальська, В. Давидюк, О. Ковальський, М. Ко-

стомаров, Г. Лозко, В. Табачковський, М. Ткач, С. Уланова та ін.) учених. Проте парадигмальний аспект міфології культури як міфологічної парадигми на матеріалі української культури в загальнофілософській і спеціальній (культурологічній) літературі розкритий недостатньо.

**Мета** статті полягає в дослідженні названого аспекту в контексті витоків української культури.

**Виклад основного матеріалу.** Суттєві основи філософського осмислення міфологічного світогляду були сформульовані О. Ф. Лосевим у праці "Діалектика міфу". Концептуального значення набули положення про міфологічні принципи та світоглядні основи, які, зокрема:

- виступають необхідною логічною й діалектичною формою свідомості та власне буття [1, с. 10];
- представляють буття особисте або образ буття особистого [1, с. 73];
- не є ідеальною (раціональною) сутністю, а відносяться до життєво споглядальної та створюваної природної реальності й почуттєво-тілесної дійсності [1, с. 183];
- являють собою символічну реальність;
- виступають вираженням у словах чудесної особистої історії [1, с. 195];
- можуть виступати у формі "абсолютної міфології", що виступає як теорія актуальної безконечності та перспективності буття всіх реальних, можливих і мислимих об'єктів [1, с. 210];
- спираються на "фігурність" простору (синтез його кінченості та безкінечності) та перетворюваність кожного тіла на інше.

До наведених положень можна додати ще й те, що міфологічна парадигма має певні загальні характеристики, які поєднують у собі формальні та змістовні ознаки. По-перше, ця парадигма є формою як особистої, так і колективної (родової) свідомості та важливим способом проектування етнічного буття, оскільки саме на етапі становлення міфологічної свідомості родової, а пізніше етнічної спочатку повністю, а згодом частково виконує культуротворчі функції особистого буття. У родовому началі особисте буття повністю розчиняється, його не існує як такого, а в етнічному - особисте буття розвивається у формі колективного та в "традиційних" формах його опосередкування.

По-друге, названа парадигма несе певні структурно-змістовні та функціональні ознаки. Вона є культурним "зразком" природного світу, що передається спочатку з вуст у уста, а потім, за посередництва писемних та інших форм, - змістовною моделлю пояснення природного світу та "почуттєво-тілесної дійсності". На різних етапах становлення етнічного буття ця модель не ідеалізує, а символічно пояснює просторово-часову дійсність, отже, вона виконує адаптаційну функцію й не є сукупністю певних знань про світ, але є формою світогляду, яка моделює ці знання навколо певного смислового центру.

По-третє, змістовною характеристикою міфологічної парадигми виступає принцип *синкретизму*, який дозволяє в етнічному бутті об'єднати різноманіття матеріальності, предметності, уречевленості (у просторовому вимірі) та миттєвих емоційних спалахів і вражень (у часовому) у єдність міфологічної картини світу, закріпленої в символічних формах зв'язку: природного й надприродного, тілесного й духовного, індивідуального й родового, родового та природного, індивідуального та надприродного.

По-четверте, важливим структурно-змістовним принципом міфологічної парадигми виступає принцип *повернення*. У модусі часу єдність індивідуального та надприродного експлікується в збігу "родового" (позаісторичного) часу й часу особистого, що розвиваються в циклічному вимірі повернення, який виражає творчу енергію буття певного роду або етносу в духовному й матеріальному плані. Ірраціональна творча енергія знаходить адекватне вираження в традиції, яка акумулює в собі різні уявлення про світ та природні явища в різних світоглядних формах та практиках і повертає особистість в минуле.

П'яте, і найголовніше, що дозволяє узагальнити попередні положення, це те, що міфологічна парадигма не є самодостатньою, вона виступає у зв'язку з іншими парадигмами, оскільки неможлива без релігії, тому що міфологічні форми виражають почуття через художній образ, який потребує віри. Ніяка міфологія не може виникнути без релігії і без питань субстанціонального самоствердження особистості у вічності. Наука міфологічна в тому плані, що вона гіпотетична, а гіпотеза може розглядатися як своєрідний міф, що чекає свого підтвердження або розвінчання. З іншого боку, наукова парадигма ніколи не може розвінчати міфологічну парадигму, оскільки міф, будучи суб'єкт-об'єктною взаємодією та одухотвореним спілкуванням, ґрунтується на особливій позанауковій міфічній істинності, достовірності та власній логічності.

Досліджуючи світоглядні витоки української музичної культури, С. І. Уланова виділяє міфологічну та релігійну світоглядні парадигми за важливі способи моделювання буття. Міфологічна світоглядна парадигма, на думку автора, відображає три аспекти взаємовідносин "людина - світ", "людина - соціальний колектив": космологічний, родинно-шлюбний та світоісторичний (походження та першопричина світу). Понятійний зміст світоглядних категорій розкривається через залучення до різних форм та засобів діяльності. Міфологічний суб'єкт планує своє майбутнє життя та себе за образом та подобою свого предметного світу. Він моделює життєвий устрій середовища на основі цілісного ставлення до буття та формує символіку, яка виражає сутнісні власти-

вості людського світовідношення. Символіка фіксує життєдіяльність суб'єкта у двох вимірах: просторовому й часовому [2, с. 54].

Просторово-часовий континуум міфології спирається на уявлення про простір, який був вибірково оцінювався, за визнанням українських дослідників, через опозицію "ми-вони", яка в соціокультурному плані осмислювалась у вигляді принципів "свій-чужий" та "внутрішній-зовнішній" [3, с. 164].

Уявлення про час впливали з багатьох факторів та обставин життя тогочасної людини, із них можна виділити принаймні дві обставини: по-перше, відбувалося усвідомлення сезонних та природних змін (ритмів) як певної закономірності світового порядку, і, по-друге, людина переживала відчуття залежності всіх форм своєї життєдіяльності та практики від цих змін, оскільки саме світовий порядок визначав людське буття.

Циклічність природних ритмів відображалась у світоглядних формах буття "доосової епохи" (К. Ясперс) як повторюване коло подій (зміна дня та ночі, пір року, природних явищ тощо), від яких залежала людина, адже "ситуаційність життєдіяльності, що була бажано або небажано підкорена стихіям природи, знайшла відображення в ситуаційності сприйняття часу" [4, с. 64]. Циклічний принцип світорозуміння реалізувався в дохристиянській культурі як культурі західноєвропейського регіону та виступав формотворчим світоглядним принципом найдавніших витоків української самосвідомості.

Фундаментальний внесок у принципове розуміння матеріальних та світоглядно-духовних основ язичницького культурного спадку давніх слов'ян здійснив видатний російський історик Б. А. Рибakov. У праці "Язичництво Давньої Русі" автор звертається до аналізу великого етнографічного масиву матеріальної культури впродовж I тис. н. е. та періоду утвердження християнства, який дозволяє показати вплив цього спадку на суспільне життя, прикладне мистецтво та церковні обряди й подивитись у цьому вимірі на Київську Русь не як на християнську, а як на язичницьку державу.

Дотично до проблеми просторових вимірів язичницької парадигми автор зазначає, що в заклінальних практиках руського села ідея простору тлумачилася досить широко, по-перше, як макрокосм, до складу якого залучалися: плоска земля, двоє небес над нею, сонце, місяць, зірки й підземно-підводний світ, по якому сонце подорожує вночі. По-друге, як усвідомлення простору через його відлік *від людини назовні*, на "всі чотири сторони". Саме такий простір Б. А. Рибakov бачить у численних замовляннях, що донесли майже до наших днів анімістичні уявлення людей кам'яного віку. Простір у замовляннях зовсім не безлюдний та не абстрактний, він наповнений усім тим, що представляє буття, зокрема полями та лісами, річками та озерами, горами та ярами, дорогами, селами, будинками, людьми, птахами, звіриною й рибами. Волхви змушували людей, які зверталися по їхню допомогу, перераховувати сотні елементів, що наповнюють цей простір.

Далі Б. А. Рибakov справедливо відзначає, що одним із найдавніших виразників другої ідеї цього простору був знак хреста, зафіксований (за кілька тисяч років до виникнення християнства) у древніх хліборобів енеоліту. Сакральний знак хреста поміща-

ли всередині сонячного кола, щоб позначити повсюдність його світла, яке поширюється в усі чотири сторони ("пустити на всі чотири боки"). Ці орієнтири розкривають як географічні (схід та захід, південь та північ), так і більш "прості" напрямки: вперед та назад, праворуч та ліворуч. Додамо до цієї думки й те, що знак хреста має архетипічне значення як для західної, так і для східної традицій. Наприклад, верховний бог Месопотамії громовержець Мардук мав чотири ока, чотири вуха, за легендами їхав на колісниці з чотирьох коней-вітрів, а власне цифра "4" в цій культурі мала сакральне значення й на письмі відображалась тим самим знаком, що і всеосяжність.

У слов'ян, зазначає Б. А. Рибаків, чотиригранний ідол IV ст. н. е. з Іванковиць, збруцький ідол і дерев'яний чотиригранний ідол західних слов'ян свідчать про те, що поняття чотирьох сторін також було міцно пов'язане із захистом "із усіх чотирьох сторін". Київський вівтар Роду з його строго орієнтованими чотирма виступами говорить про чіткість спрямувань на північ, південь, схід та захід. Хрестоподібність автор простежує на різних рівнях, у тому числі й у заклиальному орнаменті, та зазначає, що тема заклинання простору поєднує місто й село, тому що її можна побачити як на міських (Чорна Могила, Гніздо та ін.), так і на сільських виробках матеріальної культури [5, с. 550-553].

Час у язичницькій парадигмі тісно пов'язаний із простором, але, виходячи з вищеозначеного розвитку простору, час не поділяється ні на чотири, ні на два (минуле - теперішнє) вектори, які розгортаються "із середини" людини, а єднає ці вектори у вимірі "тепер". Отже, циклічність з'являється як світоглядний принцип повернення до різних констатацій "тепер" насамперед у природі (наприклад пори року), а культурні практики закріплюють це повернення в обрядах, ритуалах тощо.

Українська дослідниця Галина Лозко характеризує міфологічне мислення людини у вимірах етнічних координат її розвитку. Міфологічне мислення постає як "образне уявлення про навколишню дійсність, яке ґрунтується на етнічному моделюванні світу, традиціях зіставлення явищ у системі "космос - хаос" та вираження його власними етнічними мовними, образними та символічними засобами" [6, с. 87].

Слід зазначити, що найзагальнішою специфікою формування світоглядних форм буття українського етносу й становлення національної самосвідомості є поліетнічна наповненість соціокультурної сфери. У міфологічній світоглядній парадигмі ця специфіка відбилася в тому, що слов'янська міфологія складалася із доробку різних систем моделювання, оскільки кожен етнос мав власну специфіку міфологічної парадигми.

По-перше, велика кількість етносів, що проживали на території сучасної України та вносили свій доробок у культурну спадщину, обумовлюючи її своєрідність, та, по-друге, заглибленість у віках культур цих етносів привносили складність та певну "заплутаність" в аналіз історичних площин аналізу бутійних основ цих етносів. Напевно, це призвело до відсутності, як зазначають українські дослідники, на сучасному етапі завершеного та систематичного викладу слов'янської міфології [7]. І тим не менш, це не завадило створити цілісне філософсько-тео-

ретичне уявлення про міфологічні світоглядні форми, адже, щоб вивести закономірність, треба знати тенденції розвитку окремих світоглядних форм, їх динаміку, а змістовна сукупність часто-густо постає в статистиці та є відносним явищем. Власне, така риса як незавершеність виступає необхідною умовою творчого пошуку.

За визнанням Г. Булашева, в основі циклу українських легенд про світобудову покладено загальноарійський міф, який знайшов своє відображення навіть у космогонічних переказах американських індіанців чіпеваї. Натомість на українському ґрунті він переплівся з буддійськими, магометанськими, талмудистськими оповідями та з іранськими дуалістичними поглядами й особливо з апокрифічними легендами, що перейшли до нас із Візантії і через Візантію [8, с. 49].

Міфологію, на думку С. М. Гатальської треба розуміти як "логос міфів", або метатеорію міфу, що наближається до грецького уявлення про метафізику як розкриття "фюсису" (непідвладного людині повновладдя природи) у "логосі" (явленому в слові), звідки й виник шлях пізнання "від міфу до логосу" як шлях розвитку знання [9, с. 162].

Цей шлях можна простежити на матеріалі різних міфологічних уявлень праукраїнців, зокрема, у систематизації та відображенні уявлень про виникнення Всесвіту й Землі, згідно з якими у повітрі розірвалася величезна куля, а з її шматочків й утворилися Земля, Сонце і Місяць. Наша планета не полетіла в безодню лише тому, що зачепилася за хвіст величезної риби. Як зазначає О. О. Боряк, увагу наших предків привертав образ крутіння: земна й небесна твердь "викрутилася"; Земля напнута на веретено й так і крутиться понині. Уявлення про центр світу як основу буття передано в образі "діри", яка є посередині Землі та звідки вибивається вода й розтікається по всіх усюдах, щоб за сім років повернутися назад. Сама планета уявлялася округлою та плескатою, як хліб, що плаває в безкрайнім морі, а зверху вона прикрита небесним дахом. Як та сама риба вусом або пером поведе, то на іншому кінці світу стається землетрус [10, с. 10].

Виникає й інший символічний образ центру та першопричини світу - павук, що сидить у своєму плетиві. Цей образ органічно ввійшов у християнську обрядовість та зберігся понині в окремих етнокультурних регіонах сучасної України, зокрема на Прикарпатті, коли перед Різдом жінки плели павука з соломи та на довгій волосині з конячого хвоста підвішували його до сволака. Відбився цей образ і в народних звичаях: хто вб'є павука, той накличе на себе лихо. Цікавими виступають такі міфологічні образи світу праукраїнців: яблуко - світ без початку й кінця - та Земля, що знаходиться у Всесвіті як жовток у яйці.

Названі міфи відображають важливі просторово-часові світоглядні орієнтири, які можна класифікувати за допомогою двох взаємопов'язаних груп: 1) за вираженням просторових уявлень про світ. Зокрема, це предметні образи, які відображають архетип кола як вічне повернення - хліб, жовток, яблуко; 2) за образом стану або якості виникнення й зміни (розгортання) цього простору в часі. І тут ми бачимо суперечливу картину. З одного боку, це - активний рух (виникнення землі внаслідок вибуху, крутіння - образ веретена), з іншого - спокій (жовток у яйці),

які немовби об'єднує циклічність як перехід від одного стану до іншого (саме за визначений час вода повертається до центру світу).

Важливим принципом розвитку міфологічної парадигми була еманация як одухотворення природи, буття живого духу в предметності матеріального світу. За визнанням М. Костомарова, для слов'ян було притаманне розуміння звичаєвої і фізичної природи такою, що живе та "...містить у кожному своєму явищі життєвий дух, котрий виходить від зиждителя" [11, с. 201].

Іншим органічним принципом становлення міфологічної парадигми було бінарне протиставлення верху-низу та водночас їхнього синкретизму, що втілюється в слов'янському пантеоні божеств, чільні місця в якому посідали Перун і Велес (Волос). При цьому Перун був володарем верхнього, а Велес - нижнього світу. Ці божества втілюють військову та господарсько-природну функції. Вони пов'язані між собою як учасники грозового міфу: бог грози Перун, що живе на небі, на вершині гори, переслідує свого змієподібного ворога, що живе внизу, на землі. Перемога Перуна завершується дощем, що приносить родючість.

### Висновки

Отже, не претендуючи на повноту аналізу міфотворчості у витоках української культури, можна прийти до певних висновків. По-перше, міфологічна парадигма в історії української духовності відображала не надуману, а достовірну картину світу, яку в багатьох моментах підтверджує сучасна наука, наприклад теорія великого вибуху як започаткування буття галактик, крутіння як обертання навколо своєї осі та орбіти Сонця та інших зірок, жовток у яйці як образ невагомості. Можна навіть насмілитися висловити гіпотезу, що майбутні наукові відкриття знайдуть своє "підтвердження" в міфологічній парадигмі. Усе це говорить про те, що міфологія є формою відображення того змісту, який у науковій парадигмі також має місце.

По-друге, очевидно, що українська міфотворчість органічно пов'язана з трудовою діяльністю людини. Проте міфи дозволяють судити про розвиток цієї діяльності, її ситуаційності в модусі часу. Наприклад, образ "риби" як визначника напрямку руху землі, напевно, відноситься до одних із надранніх стадій розвитку культурних практик - рибальства та визначається такою світоглядною формою, як тотемізм. Тоді саме від риби залежало існування роду, а уявлення про велич світу відображалось у розмірах цієї риби. Натомість образи "хлібу", "жовтка",

"яблука" виникають дещо пізніше, коли з'явилися практики землеробства та скотарства, а "веретена" та "павука" - коли виникли ремісничі виробничі практики. Це дозволяє висновувати, що людина проектує свою діяльність у контексті тої парадигми, яка є актуальною в певний час, отже, *парадигма виконує функцію традиції*.

По-третє, у міфотворчості східних слов'ян спостерігаються підходи до розуміння діалектичної природи буття світу та людини. Зокрема, підходи до усвідомлення єдності та боротьби протилежностей виражались у проектуванні двох протилежних станів розвитку світу: руху та спокою, верху та низу. Проте моделювання зв'язку цих явищ буття виявляється вже на пізньому етапі розвитку міфології, на ступені багатобожжя й особливо в християнській парадигмі.

### ЛІТЕРАТУРА:

1. Лосев А. Ф. Миф - Число - Сущность / А. Ф. Лосев. - М. : Мысль, 1994. - С. 5 - 216.
2. Уланова С. И. Мировоззренческие аспекты украинской музыкальной культуры XVII столетия : дис. ... доктора филол. наук : 09.00.03 / С. И. Уланова. - К., 1995. - С. 52 - 104.
3. Категориальные структуры познания и практики / В. Г. Табачковский, М. А. Булатов, Е. И. Андрос и др. ; [отв. ред. В. Г. Табачковский]. - К. : Наук. думка, 1986. - 317 с.
4. Лой А. Н. Социально-историческое содержание категорий "время" и "пространство" / А. Н. Лой. - К. : Наук. думка, 1978. - 135 с.
5. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. - М. : Наука, 1988. - С. 518 - 556.
6. Лозко Г. С. Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект / Г. С. Лозко. - К. : АртЕк, 2001. - С. 80 - 90.
7. Ковальський О. В. Фольклор і міфологія слов'ян [Електронний ресурс] / О. В. Ковальський // Міфологічний простір і час у сучасній культурі. Новий Акрополь 12-13 грудня 2003 р. - Режим доступу : <http://www.newacropolis.org.ua/ua/study/conference/?thesis=3653>.
8. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. Булашев ; [пер. Ю. Буряка]. - К. : Довіра, 2003. - 383 с.
9. Гатальська С. М. Філософія культури / С. М. Гатальська. - К. : Либідь, 2005. - 328 с.
10. Боряк О. О. Україна: етнокультурна мозаїка / О. О. Боряк. - К. : Либідь, 2006. - С. 9 - 32.
11. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М. І. Костомаров. - К. : Либідь, 1994. - 384 с.

V. Fed'

## MYTHOLOGICAL PARADIGM AT THE PRIMARY SOURCES OF THE UKRAINIAN CULTURE

The article devoted to investigation of mythological ideological sources of Ukrainian spirituality in paradigmatical measurement. The accent is made on the organic relations of culture and myth realized in the mythological concept of the ideological paradigm.

**Key words:** *mythology, culture creating, existence, ideology, paganism, paradigm.*

© В. Федь

Надійшла до редакції 19.04.2012

№ 3 (117) травень-червень 2012 р.