

УДК 801.81: 39(477)(092) М.Костомаров

“СЛОВ’ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ” МИКОЛИ КОСТОМАРОВА ЯК РЕКОНСТРУКЦІЯ КОСМІЗМУ ТРАДИЦІЙНОЇ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ

Віра ДАРЕНСЬКА

*Луганський Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля,
кафедра філософії культури та культурології,
Луганськ, Україна,
e-mail: v_darenska@mail.ru*

У статті проаналізовано концепцію слов’янської міфології М. Костомарова, у якій останню потрактовано у широкому порівняльному контексті як специфічний світоглядний феномен, що відтворює універсальні елементи духовного досвіду людства.

Ключові слова: концепція, міфологія, порівняльний контекст.

“Слов’янська міфологія” М. Костомарова є цінним предметом аналізу як зразок дослідження традиційної народної культури, що спрямоване на виявлення її фундаментальних світоглядних складових. З цього погляду, ми спробуємо довести, що названий твір дослідника залишається значущим і для сучасної науки. Як зазначає М. Т. Яценко, “Слов’янська міфологія” була першою в Україні спробою наукового аналізу системи давньослов’янських світоглядних принципів у компаративному контексті, завдяки якій виникла певна наукова традиція, що сягнула свого світового значення вже у роботах О. О. Потебні [7, 23]. Ця традиція є актуальною для сучасних досліджень фольклору як певного світоглядного феномену. Отже, метою цієї статті є аналіз ключових елементів концепції М. Костомарова, які дали змогу виявити “космізм” давньослов’янської картини світу.

Людська життєдіяльність завжди потребує універсалізації різних форм досвіду на основі причетності до абсолютних цінностей, що визначають цілісність “життєвого світу” особистості. Отож, за будь-яким розмаїттям культурних “образів світу” і форм їх опредметнення, а релігії має існувати певна протоструктура людської цілісності, яка охоплює універсальний сюжет відтворення Життя і перемоги над смертю. Такий онтологічний “сюжет” буття людини і світу в їхній єдності можна, услід за В. Ф. Петровим-Стромським, визначити як “основний міф” культури. Як пише цей автор, “основний міф, що розгадає тайну життя, і закликає жах вічного повторення, калейдоскопічного багатоманіття життя могутнім образом єдиної волі і єдиної норми, які надають смисл чуттєвості, – принципово відрізняється від того, що називають міфологією. У ньому немає сюжетів, немає оповіді... Це образ ізоморфної причетності ритуальних рухів, звуків і ритмів до життя космічних стихій” [4, 157]. Отже, “основний міф” є нічим іншим як внутрішньою формою людського світовідношення, що може бути об’єктивованою у будь-якій “зовнішній” культурній формі. Історично

“основний міф” культури має дві форми відтворення – традиційну (ритуальну) і посттрадиційну (у специфікованих формах культури).

Міфологічне мислення було первісною синкретичною формою відтворення “основного міфу культури” і виявляло його найбезпосередніше у певних інваріантних “сюжетах”. Цей універсальний зміст, незалежний від конкретної міфічної форми, у якій він “закодований”, завжди є священною історією про те, як усе виникло – про це розповідає космогонічний міф, що символічно розігрується в ритуалі. Останній усвідомлюється як “вічне повторення подібного” і так має давати “абсолютне” розуміння суті і смислу світобудови, а відтак, є і глибинним смисловим структуруванням свідомості людей. У найпростішому і найабстрактнішому вигляді космогонічний міф можна подати як схему: Космос-1 (первісний стан буття) – Хаос (смерть) – Жертва (творча дія) – Космос-2 (відродження).

Переживання основного міфу притаманне будь-якій доцільній діяльності, адже забезпечує первісну осмисленість життя як такого. На пізніших етапах розвитку цивілізації, коли безпосереднє, тобто “ритуальне” у вузькому значенні слова, відтворення основного міфу зникає, з’являється ефект відчуження від первісної осмисленості світу, якій тепер протистоїть соціальна і технологічна доцільність. Утім, потреба цілісної осмисленості світу є іманентною людині як розумній і духовній істоті, – а відтак, у посттрадиційних культурах ми знаходимо такі культурні явища, що виконують ту саму функцію універсалізації смислів, яку раніше виконував сакральний ритуал. Зокрема, загальнокультурна діалектика “Хаосу” і “Космосу” у мистецтві відтворюється у формі образного, тобто гармонійно-структурованого переживання, що містить у собі катарсис душі. Твір як форма організації художнього освоєння реальності зберігає у собі схему “основного міфу” як власну граничну смислову модель. Тому у первісній семантиці твору, як зазначає О. М. Фрейденберг, ми завжди знаходимо “перш за все картину світового життя, того, що відбувається навколо вдень та вночі, на землі і в суспільстві, під землею й на небі. Ця метафорична картина залишається єдиною, й вона ж осмислює і komponує обряд, побутовий звичай, річ, дію, слово... Те, що сюжет розповідає своєю композицією, те, що розповідає про себе герой сюжету, є “автобіографія природи”, яка народжується в боротьбі, яка страждає та терпить смерть, щоб відродитися знову” [5, 298–299]. Універсальний сюжет відтворення Життя і перемоги над смертю (Хаосом) у більш опосередкованих формах є “прихованим” і в інших сферах посттрадиційної культури (зокрема, і у науковій картині світу). Дослідження типів і способів культурного втілення “основного міфу” можна розглядати як фундаментальний принцип аналізу морфології культури.

Отже, як реконструюється “основний міф” культури у “Слов’янській міфології” М. Костомарова? Як відомо, суть язичницької віри – це не особисте спасіння, як у пізніших світових релігіях, – а збереження і примноження Роду, який фактично сакралізується, тобто суспільно-родового способу життя, відтворення цінностей, духовної і матеріальної культури, благополуччя народу і благополуччя сакралізованої Землі-Матері. Язичницькі “боги”, зі сюжетів про яких складається первісна міфологія, були в першу чергу специфічними уявленнями наших предків про **Всесвіт**.

Перше, на що звертає увагу М. Костомаров, це первісний монотеїзм слов’ян: “Слов’яни, не зважаючи на видиме багатобожжя, визнавали одного Бога, батька природи, і цю істоту вони розуміли свідоміше, ніж таємничу Долю греки... Єдинобожжя слов’ян є незаперечним. Прокопій Кесарійський говорить, що слов’яни

визнавали в його час єдиного Бога, творця грому і блискавки, і крім того почитали духів, якими по своєму поняттю населяли природу. Те ж саме говорить Гельмольд щодо слов’ян прибалтійських: не зважаючи на те, що слов’яни визнають багато божеств, вони мають усвідомлення про верховну Істоту і відрізняють від своїх богів Бога небесного, всемогутнього, що піклується про небо і землю... З літопису нашого Нестора видно, що слов’яни руські мали поняття про єдину верховну Істоту, яку переважно називали Богом і відрізняли від Перуна, головного з другорядних божеств. Інші божества були істотами, які походили від верховного... Отже, корінний принцип слов’янської релігії – еманация; за слов’янським поняттям, і моральна, і фізична природа представляється живою, такою, що містить в кожному явищі своєму життєвий дух, який виходить від Зиждителя. Такий принцип еманация подав Коллару і Ганушу привід бачити в слов’янській релігії єдність з індійською” [2, 201].

У цитованому фрагменті, з якого і починається робота М. Костомарова, сформульовано головний принцип його розуміння сутності слов’янського язичництва як світоглядного феномена: а саме, цей світогляд інтерпретується як специфічна форма збереження первісного монотеїзму як певної константи загальнолюдського духовного досвіду. Застосовуючи неоплатонічний термін “еманация” для характеристики співвідношення Творця і створіння, автор разом з Тим зазначає, що слов’янське поняття про божество не є пантеїзмом. “Бог, чи прабог, як називає його Коллар, не сам утворив світ, не розсіявся у своєму творінні, а тільки випустив із себе духів, що населяють матерію і служать ніби посередниками між мертвою масою і всеживлячим Початком, але самі існують відмінно від Бога... Найближчою до Бога еманация є світло, і тому при ретельному розгляді ми знайдемо, що найсуттєвіша частина язичництва слов’янського відноситься саме до світлопоклоніння. У слов’ян було вірування, що суть світла являлося на землю і втілювалося в людському роді” [2, 202]. Отже, за давнім слов’янським світоглядом ще до знайомства з Біблією, по-перше, вірили у те, що створення світу почалося зі створення світла (звідси, напевно, і спільне лексичне коріння цих слів); по-друге, знали про земне втілення Світла, яке походить безпосередньо від Творця. Це природно наводить на думку, що на цьому світоглядному ґрунті сприйняття слов’янами Біблійного вчення про творення світу і втілення Сина Божого було цілком органічним – воно не суперечило їхнім первісним “язичницьким” уявленням і було їхнім подальшим розвитком. Як зазначав М. Костомаров, він спробував відшукати в багатьох ідолах слов’янських, шанованих за особливих істот, те ж саме поклоніння світлу фізичному і духовному. Зокрема, “переказ про царство сонця видно й у повір’ях про Радегаста, тому що слов’яни вірили, що Радегаст був герой, колись царював зі славою, потім загинув у бою і зробився божеством, тобто з ним з’єднували священну історію про втілення світлоносного Начала, яке боролось з противною йому злою істотою” [2, 203].

Саме Світло є онтологічною основою Світобудови, оскільки пов’язує Творця і створений світ: “Світ-дух, що йде від Бога, є образ найвищої істоти, син божества, і тому гідний поклоніння... Ця істота виявляє свою творчість, свою мудрість у світобудові, сприйнятті від Бога, у розмаїтості явищ світу духовного і фізичного, тому й поклоніння їй було під різними видами. Свентовит, Радегаст, Триглав, Сварожич, Яровит, Руйєвит, Поревит, Поренут, Перун, Ясний, Живий, Лад, Лель, Даждьбог, Білобог, Тхорі, Прову – усе це не більш як найменування тієї ж самої Істоти, світлоносно-духовного Сина Божия. Незважаючи на розходження в зображеннях, сполучених з назвами, відмінності яких означають тільки різні сторони явища істоти, слов’янська міфологія ще не впала в політеїзм; кожне найменування божества не

з'єднувалося винятково з однією якою-небудь його якістю так, щоби не стосувалося іншого; навпроти, кожне цілком виражало усе, що божеству приписувалося. Усі ці так звані боги значили одне й те саме" [2, 222]. Отже, тут М.Костомаров формулює дуже важливий у його концепції міфології принцип, згідно з яким розмаїття язичницьких "богів" само по собі не означає заперечення монотеїзму, але є його досить парадоксальною історичною формою, а саме: це розмаїття є формою усвідомлення людьми усієї глибини і невичепності проявів Творця у світі.

Іншим принципово важливим давньослов'янським уявленням про Всесвіт було розуміння особливого місця в ньому людини, яка завдяки власним духовним якостям може керувати власною долею: "Слов'янська релігія далека була від фаталізму. Про це нас сповіщає ще Прокопій, говорячи, що слов'яни про долю зовсім не мають поняття. Хоча в даний час у нашому простому народі існує думка про призначення, але вона ясно запозичена з християнством у чужих... слово *доля* не значить Долю, а стан, у якому знаходиться людина: в одній пісні козак скаржиться на долю, а доля йому відповідає, що не доля винувата, а воля. Ось корінне слов'янське поняття про волю людини. Гадання при храмах не значать також віри в долю, а значать те, що людина відчуває недоліки свого розуму і бажає довідатися від божества: чи буде доречним те, що вона починає" [2, 234].

Нарешті, останнім з найважливіших "космологічних принципів" слов'янської міфології є, за М. Костомаровим, розділеність Всесвіту між пануванням світлих та темних сил, якій відповідають і персоніфіковані духовні сили. Зокрема, "протилежне цій Істоті світлій, життєдайній, доброму було похмуре, смертоносне, злісне, котре, за свідченням Гельмольда, називалося Чорнобогом... не вбачаючи жодних слідів дуалізму в слов'янських поняттях, не знаходячи його взагалі на півночі... роблю висновок, що чорт слов'янський був такий само спокушений ангел, як і Локі скандинавів" [2, 223]. "З цим винуватцем зла бореться Начало світла, істини і добра, і в цьому борінні виявляється життя в природі фізичній і моральній... Божество світла духовного, істини і блага, є між родом людським, приймає людський образ, навчає смертний рід істині, бореться з ворогом, що не допускає людини до блаженства, перемагається, нарешті повстає і тріумфує. Такий принцип складає душу майже усіх вірувань людських" [2, 223].

Щодо світу духів М. Костомаров зазначає: "Утім, у даний час важко довідатися, що належало раніше Ладу, а що Чорнобогу; більшою мірою всі такі істоти представляються небезпечними для людини; але це відбулося вже після прийняття християнства, коли вчителі віри зображували помилкові божества бісами; незважаючи на те, і тепер крізь запозичене поняття проривається колишнє" [2, 227]. Відзначаючи пізніший вплив християнства, яке принципово змінило саме *ставлення* до духів цього світу, дослідник дає зрозуміти, що язичницький поділ Всесвіту на різні сфери панування, сам по собі є аналогічним до того поділу, який подано у біблійній картині світу. А головне, що так само, як і в Біблії, у слов'янській міфології Всесвіт розуміється як добре і світлоносне Боже створіння: "Весь Усесвіт, оживотворений огнесвітлом, духом краси, гармонії і розуму, сином красної любові – Лади, великим Ладом, Білим добрим богом, святим воїном, другом людини, з'єднаним плідною любов'ю з прекрасною Деваною, є сцена його боротьби з похмурим Чорнобогом. Усе на землі сповнено живих духів, що допомагають доброму або злому початкам" [2, 226].

Завжди чітко розрізняючи специфіку біблійного і язичницького світобачення, М. Костомаров ставить собі за мету аналітично виявити у глибинній смисловій

структурі слов’янської міфології як певної світоглядної системи не її зовнішні специфічні ознаки, а елементи універсального духовного досвіду, – і формулює ключовий методологічний принцип свого дослідження так: “Ця ідея втілення, страждання і торжества божественної істоти на землі була чудесним передчуттям пришествя сина Божого, сонця правди, світла істини, і служить найбільшим історичним підтвердженням істини нашого Св. Писання. Це була ідея, вкладена Творцем у рід людський: людина, яку б релігію вона не створила собі... відірвати від неї думку про втілення божества було би настільки ж важко, як винищити віру у свою душу. Підступні розуми не раз уже хотіли доводити підробленість історії Ісуса Христа видимою подобою з віруваннями народів, не раз уже вказували і на Созіаша, і на Адоніса, і на Аполлона як на прототиби Боголюдини; але всі їхні вказівки можуть служити тільки великим підтвердженням і зміцненням того, що вони хочуть спростувати. В усіх міфологіях, хоч би як вони були перекручені людським мудруванням і фантазією, приховані істини, відкриті надприродним чином у найглибшій стародавності дитинства людства. Хоча євреї зберегли їх у найчистішому виді, але й інші народи не втратили їх зовсім, тому що всі, по премудрому приреченню Провидіння, повинні були зробитися учасниками спасіння. За всіх умер Христос, і тому був сподіванням усіх народів. У блукаючих образах народи шукали Його; Він, за словами Св. Писання, у світі був, але світ його не впізнав, і коли знайшлися ті, котрі пізнали Його, коли подібно завісі, розідраної в храмі в хвилину Його смерті, впали перед світлом Його темні примари і символи” [2, 226]. Отже, перед світлом християнського вчення про Боголюдину образи міфології самі по собі виявляються лише “темними примарами і символами”, – але ж тим важливішою виявляється їхня функція бути праобразами Біблії.

Саме тому міфологічні образи і язичницькі свята пізніше у народній свідомості легко трансформувалися у схожі на них за своїм загальним символічним смислом образи і події церковного життя, а також інколи навіть безпосередньо використовувалися в якості елементів символічної “мови” християнського богослужіння. Зокрема, “свято народження сонця, що згодом, з прийняттям... християнства, збіглося у своїх залишках із християнським святом Різдва Христова. У давньому язичницькому святі, імовірно, головні ознаки були однакові для всіх слов’ян, тому що деякі звичаї, що спостерігаються в нас дотепер на свята Різдва Христова, схожі на ті, котрі дотримувалися в богослужінні прибалтійських слов’ян на острові Рюгене в храмі Свентовита. У піснях, що належать винятково часу свята Різдва Христова, помітне прославляння небесних світил, тому що в них безупинно згадуються сонце, місяць і зірки”; серед прикладів входження колишніх елементів міфу в “мову” християнського фольклору М. Костомаров називає колядки, які “відносяться також до події Різдва Христова, але і вони представляють такі перекручування, що відкривають собою залишки давніх міфічних представлень, так що в цих піснях ім’ям Ісуса Христа замінилося колишнє язичеське божество сонця, що народжується, а ім’ям Пресвятої Діви Марії замінилася давня мати сонця” [1, 264–265].

Загалом, у своєму аналізі М. Костомаров дуже коректно підходить до міфологічного матеріалу, і дослідника не можна звинуватити в тому, що він його штучно “християнізує”. Головна мета його роботи, очевидно, полягала в тому, щоби показати, як у формі системи міфологічних образів певної етнічної спільноти містяться і яскраво відтворюються *елементи універсальної духовної космології*, що є спільними у слов’янського язичництва із духовною космологією Біблії. Саме завдяки цій

спільності і стало можливим те швидке і ефективне засвоєння християнського віровчення слов'янськими народами, яке ми спостерігаємо в історії.

Всесвітньо відомий математик і культуролог І. Р. Шафаревич зазначає, що історія введення християнства на землях Русі “не пов'язана з якимсь тривалим і кровопролитним опором. Всі епізоди опору християнству, що відомі з літописів, вони зовсім локальні і незначні... тільки в такий спосіб і міг установитися глибокий і цільний релігійний світогляд, тобто інакше ми могли б вважати, що християнство грало таку ж роль, як і марксизм, що передбачав до засад зруйнувати всі попередні релігійні погляди людини, спустошити її і після цього на цьому місці будувати щось нове. В одній роботі приведене таке міркування. У Євангелії Ісус неодноразово говорить: “Вам уже не раз було сказано про Мене”. Уявимо собі проповідника, що проповідує це слов'янським і німецьким племенам. Як вони будуть це сприймати, де це їм було сказано про нього? – Хіба у книзі пророка Ісаї, яку вони не читали? Виходить, очевидно, це треба розуміти так, що в тих віруваннях, якими вони жили до того, вони могли вже знайти натяки на християнство, щось близьке йому, тому його легко і радісно прийняти. Цю точку зору в більш широкому варіанті висловлює відомий дослідник австралійських аборигенів М. Елькін. Він звертався до християнських місіонерів, що проповідували аборигенам: “Не намагайтеся зруйнувати, змішати з брудом, довести ущербність їхніх релігії і міфології. Вона насправді дуже глибока, зрозумійте її і звертайтеся до них, виходячи з неї. Вона є їхнім Старим Завітом” [6, 18–19].

Так само і “селянське” християнство слов'ян часто обвинувачували в “двовірстві” – у тому, що воно механічно з'єднувало у практиці своєї віри християнство з залишками язичництва. Але ж “тепер багато хто, – зазначає І. Р. Шафаревич, – приходить до висновку, що це зовсім не так (наприклад, академік Д. С. Ліхачов), що це був органічний і цілісний релігійний світогляд. Православ'я в Русі склалося, в основному, не на уламках зруйнованих “до основи” вірувань, а на фундаменті культів, що ідуть у глибоку стародавність, як їхнє увінчання” [6, 19]. Як бачимо, теза, яку академіки Д. С. Ліхачов і І. Р. Шафаревич захищають як щось нове наприкінці ХХ століття, за півтора століття до того була конкретно реалізованою у принципах дослідження слов'янської міфології М. Костомарова (а потім її розвинув до концепції світового значення О. Потебня).

Отже, якщо вже у ХХ столітті Іван Огієнко (митрополит Іларіон) вважав метою вивчення слов'янської міфології лише подолання так званого народного “двовірства” заради “чистого Християнства” [3, 9], то концепція М. Костомарова виявляється актуальною для розуміння умовності самого поняття “двовірства” і розуміння того, що язичництво слов'ян дало нашим предкам ті фундаментальні складові духовно-світоглядного досвіду, на основі яких і відбулося швидке, глибоке, відносно безконфліктне і дуже плідне у культурному плані прийняття християнської віри.

1. *Костомаров М. І.* Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народной поэзией // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Основи, 1994. – С. 257–280.
2. *Костомаров М. І.* Славянская мифология // Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Основи, 1994. – С. 201–256.

3. *Митрополит Іларіон*. Дохристиянські вірування українського народу. – К.: “Обереги”, 1994.
4. *Петров-Стромский В. Ф.* Три естетики європейського мистецтва // *Вопросы философии*. – 2000. – №10. – С. 155–163.
5. *Фрейденоберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997.
6. *Шафаревич И. Р.* Христианство и экологический кризис. – М.: “Православный паломник”, 1993.
7. *Яценко М. Т.* М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець // *Костомаров М. І. Слов’янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. – К.: Основи, 1994. – С. 5–43.

MYKOLA KOSTOMAROV’S “SLAVONIC MYTHOLOGY” AS A RECONSTRUCTION OF COSMISM OF TRADITIONAL FOLK CULTURE

Vira DARENS’KA

*Volodymyr Dal’ Eastern-Ukrainian University in Luhans’k,
Philosophy of Culture and Culture Studies Department,
Luhans’k, Ukraine,
e-mail: v_darenska@mail.ru*

In a given article the Kostomarov’s conception of Slavonic mythology is analyzed. This conception defines the ancient Slavonic world-view thinking within the framework of broad comparative context. It is pointed out that the “pagan” imagination was a form of universal spiritual experience, which was necessarily linked with a “basic mythos of culture”.

Key words: conception, mythology, world-view thinking.

Стаття надійшла до редколегії 15.05.2007
Прийнята до друку 20.05.2007