

## ЕМБЛЕМАТИЧНА РЕДУКЦІЯ У «СЛОВ'ЯНСЬКІЙ МІФОЛОГІЇ» М. КОСТОМАРОВА

**О. М. Солецький**

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника;  
кафедра української літератури;  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57; тел. +380 (342) 50-60-74*

*У статті осмислюється роль емблематичної редукції у «Слов'янській міфології» М. Костомарова, розглядається її методологія та структурологія. Формат дослідження М. Костомарова дозволяє констатувати межі та можливості міфологічної логіки, що є першим етапом емблематичного осягнення світу та людини у ньому, найпростішого візуального розрізнення природних “деталей” та їх коментувань, які надалі будуть “розщеплюватись” когнітивною спрагою людства. На основі цього, відчутним стає усвідомлення вагомості синкретичної спідвії процесів наочної асоціативності та їх впливу на первісну вербалізацію.*

**Ключові слова:** міфологія, емблематика, іконічний, конвенційний, синкретичний, структура.

Дослідження М. Костомарова «Слов'янська міфологія» й донині не втрачає своєї актуальності, про що свідчать численні перевидання та часті покликання послідовників як в Україні, так і за її межами. Принаймні праця польського етнолога та лінгвіста Александра Гейштора [4], що з'явилась з ідентичною назвою через більш як сотню років після книги українського вченого, наочний тому доказ. Попри те, що польський дослідник використовує у своїй праці ті ж джерела, що й М. Костомаров, зокрема, ідентичні цитати з опису війн Вальдемара Саксона Граматака, шукає етимологічні корені назв слов'янських богів у санскриті, праслов'янській, іранській мовах, А. Гейштор, на жаль, у бібліографії не згадує книгу свого українського попередника.

Водночас, поряд зі схожим методологічним інструментарієм, джерельною базою, у обох дослідженнях трапляється багато однотипних концептуальних узагальнень. Як зазначає Л. Слупецький, етнолог та лінгвіст Александр Гейштор у праці «Слов'янська міфологія» робить “чи не найважливіше його відкриття: багато назв слов'янських богів є лише епітетами імен головних богів, які почасти набули рис самостійних фігур [...] Аналогічні зміни можна простежити й у багатьох інших релігіях, але саме стосовно слов'ян згаданий фактор до Гейштора недооцінювався” [13, с. 327]. Насправді, подібні міркування висловлював ще Микола Костомаров, наголошуючи на тому, що “Славяне, несмотря

на видимое многобожие, признавали одного бога, отца природы, и это существо они понимали сознательнее, чем таинственную судьбу греки, а скандинавы Альфатера, который не участвует в делах человеческих. Единобожие славян не оспоримо” [6, с. 201]. Український вчений наполегливо наголошував, що слов’янська сакральна міфологія – це не пантеїзм, а багатоіпостасне відображення Божественної єдності, проявлене через ідентифікацію зі світлоносною, сонячною, водяною та земною стихіями. Різні номінації язичницьких божеств – це лише варіанти позначення однієї з натуралістичних форм божих сутностей. Констатовані нами перегуки досліджень М. Костомарова і А. Гейштора вказують, що праця українського автора не втратила своєї актуальності з плином століть, а його висновки дублюються як відкриття в пізніших наукових контекстах. На цьому наголошує і М. Яценко: “Підтвердженням думок Костомарова, висловлених у «Славянской мифологии», можуть бути й численні приклади з індоєвропейської (зокрема слов’янської) міфології, що їх наводить у своїй монографії «Вогонь і слово» М. Ласло-Куцюк” [14, с. 19]. Усе це відзначає валідність дослідницького методу і спонукає до більш детального його розгляду та оцінки.

У своїй студії Микола Костомаров робить спробу реконструювати послідовність та диференційність формування слов’янського язичницького богослів’я. Ярослав Герасим слушно відзначає, що “з методологічного боку заслуговує на увагу положення М. Костомарова про категорію зв’язку” [3, с. 111]. Відновлення міфологічного світогляду реалізується через опосередковане акцентування процесів, що пов’язані з першим осмисленням візуальних розрізень. Без особливого акцентування учений все ж пов’язує формування релігійно-міфологічних категорій з осмисленням зорових реакцій. Найдавніше з таких усвідомлень втілювалось в сакралізації світа і темряви, тож світлопоклонництво є визначальною складовою слов’янської релігії і саме воно сформувало перші іконічно-конвенційні сигніфікації. “Ближайшее к богу истечение есть свет, и потому при тщательном рассмотрении мы найдем, что существеннейшая часть язычества славянского относится к светопоклонению. У славян было верование, что существо света являлось на земле и воплощалось в человеческом роде” [6, с. 202]. Спроби усвідомлення і поняттєвого увиразнення світлоносної сутності реалізовувались через утворення емблематичних стягнень, що презентували першу візуально-номінативну синкретичність. Вона демонструє логіку первісного мислення, його асоціативну причинність, розкриває домінантні іконічні опосередкування у конструюванні образів священного пантеону.

Констатуючи ідею сакральної монолітності (“Что Свентовит, Сварожич, Радегаст и Дажьбог одно и то же – кажется ясно” [6, с. 207]), М. Костомаров описує кожного з язичницьких богів за структуральним шаблоном, що передбачає вказування його назви, детальне реконструювання ідола та визначення сакрального призначення, смислової ідеї.

Ця емблематична у своїй основі структура, з одного боку, відображає синкретичну релевантність первісного мислення, з іншого, виражає координати методологічні – осягнення міфологічного світогляду реалізується через опис візуально-символічних редукцій, їх номінацій та визначення ідейних підтекстів. Тут бачимо, як логіка первісного мислення координує логіку його дослідницького оприявлення. Зокрема, описуючи бога Свентовида, М. Костомаров спершу акцентує на етимології слова, пов'язуючи його з лексемою “сонце”, “світло”, утверджуючи назву божества в межах тотожності з образом (“сонце”) та явищем (“світло”). Далі деталізовано відтворює його фігуральну форму за описом Саксона Граматика: “идол Свентовита, превосходивший огромностью всякий рост человеческий, с четырьмя головами и четырьмя шеями, с двух сторон представлялись две спины и две груди; борода у идола была тщательно прибрана, волосы острижены, так что художник подражал прическе рюгенцев. В одной руке идол держал рог с вином, который жрец, определенный к святилищу, наполнял ежегодно в назначенный день вином, и по этому вину угадывал благоденствие будущего года. Левую руку он держал согнувши наподобие лука, по известиям другим держал в ней лук. Идол был одет, одежда достигала до колен, которые были сделаны не из одного дерева с туловищем, но так искусно соединены с ним, что пронизательный глаз не мог приметить раздела. Ноги его стояли на голой земле, и подошвы входили в землю. Подле идола находились его принадлежности: седло, узда и замечательный огромный меч, которого ножны и рукоятка блистали серебром и прекрасною работою” [6, с. 204].

Довіряючи данському хроністу, Костомаров погоджується з усіма зображувальними деталями. Серед них варто виділити сигніфікаційні елементи антропологізації божества через іконічне відтворення у тотожності до тіла людини, її потреб і занять та просторової всеприсутності та всеосяжності через зображення чотирьох голів, чотирьох ший тощо. Увесь опис вказує як окремі речі побутового вжитку стають іконічними інструментами означення Бога, його семіотичної матеріалізації, що узагальнюється в емблематичній схемі. Технологічно увесь процес дійсно нагадує явище інтелектуального бріколажа у формулюванні К. Леві-Строса, адже вираження ідеї сакрального виражається через обмежений арсенал “чудернацького за складом набору засобів” [8, с. 32]. Власне увесь опис у сполученні з назвою Бога передбачав герменевичну процесуальність, інтерпретацію його елементів у ритуально-обрядових діях, внутрішніх іконічно-конвенційних ідентифікаціях. Цей фундаментальний принцип був ключовим для первісної гносеології, що відображала особливу модель організації досвіду, опертого на візуально-словесну синкретичність. У подібний спосіб М. Костомаров описує сакральні сенси інших богів – Сварога, Радегаста, Дажбога, Триглава, Перуна, Білобога тощо.

Часто, наголошуючи на тому, що різні назви та постави давніх божеств – це лише диференційні форми вираження ідеї єдиногобожжя, М. Костомаров фактично наближається до ствердження переконання про універсальну перехідність та різнотипну тожсамість іконічних сигніфікацій міфологічної свідомості – як конкретні емблематичні увиразнення позначали інваріантні спроби вираження когнітивної потреби смислового впорядкування. Візуально-предметне іконізування та вербальне позначення впорядковувало смислові горизонти та встановлювало визначений формат комунікації зі світом.

Кожен елемент міфологічної рефлексії, за визначенням К. Леві-Строса, “відтворює цілісну систему стосунків, одночасно конкретних і віртуальних, і ці елементи є операторами, які використовуються в будь-яких операціях одного типу” [8, с. 33]. До операцій одного типу варто зарахувати і процеси креації язичницьких божеств у трактуваннях М. Костомарова. Різнотипні міфотворчі одиниці вступають у злагожені стосунки в межах однотипної схеми, утворюючи нові семантичні кореляти в межах загальнозрозумілого механізму узгодження візуального з вербальним. Емблематичні форми найсприятливіше конформують пристосування зорових вражень у поняття.

Мирослав Попович, вивчаючи світогляд давніх слов'ян, акцентує на потребі конкретизації категорії “поняття” у контексті міфологічного мислення. Опираючись на Арістотелівську логіку, він наголошує, що воно означає насамперед певні “межі”, “кордони” сприймання і пізнання, що немає точного “мовного еквівалента, так як одне і те ж поняття виражається багатьма словами” [11, с. 9]. Клод Леві-Строс теж вважає доречним оцінку первісного мислення у проекції цієї категорії, адже “поняття виступає як оператор для відкриття цілісної множини [...] образ не може бути ідеєю, але може відігравати роль знака, чи точніше співіснувати з ідеєю в знакові, а також, якщо ідея ще відсутня в останньому, зберігати її майбутнє місце” [8, с. 35]. Зрештою, це мотивується і у етнопсихологічних студіях: “Продуктивна уява забезпечує поняття образом, хоч він і відрізняється від власне чуттєвого образу” [7, с. 61]. У цьому контексті усі слов'янські боги виконують функцію понять, що фіксують простір перетворень реальних спостережень у епістемологічні константи, демонструють, як через аналогію і асоціацію виразність образу перетворюється в ідею.

Александр Гейштор, як і М. Костомаров, зосереджується у своїй студії на семантичних виявах сакральних номінувань, констатуванні тотожної присутності божественних функцій в різних релігійних віруваннях, що виражається етимологічно. Наголошуючи на тому, що Святovit – “суто слов'янське” ім'я, дослідник наводить цілу низку споріднених коренів у праслов'янській, іранській, литовській мовах і реконструює варіанти його семантики. “Це ім'я складається з двох елементів. Перший (svēt-) позначає володаря доброї магічної сили («святого»)...

Другий елемент – ознака, що міститься в суфіксі -ovit /-evit. Його значення для нас не є цілком зрозумілим, хоча ця морфема й повторюється в багатьох власних назвах. Найімовірніше, -vit – відповідник поняття “пан” [4, с. 112]. Проте, як бачимо, лінгвістичні коментування не дають навіть поверхового уявлення про сутність Свентовита, а лише відсилають до етимологічної ознаки, що вказує на загальний класовий тип. Отже, вона не може утверджуватись як домінанта, а варта розгляду лише в системі інкорпорованості в іконічну структуру. Очевидно, є певний сенс у тому акцентуванні, що корінь “міф” означає “безсловесний” і “безмовний” (mutus). А думка про безсловесність пов’язана з речами, які через свою природу не можуть бути виражені нічим, окрім символів” [2, с. 107].

Незважаючи на те, що український та польський дослідники доволі детально відтворюють візуальні фігурування образу слов’янського Бога, його атрибути та вербальну етимологію, подібні постави в індоєвропейських міфологіях, все ж меншою мірою зважають на те, що і візуальне представлення, і вербальні доповнення варто розглядати в єдиній системі. Лише в такому форматі вона повнокровно виражає первісну перехідність сприймання в уявлення, його кристалізацію і сигніфікативну реконструкцію. Про такі явища у контексті первісної психології В. Куєвда зазначає: “Виникнення опосередковуючого уявлення як погляду на внутрішні, приховані здатності зовнішніх об’єктів до самодії, означало появу принципово нової основи для ототожнення і розрізнення зовнішніх об’єктів, що сприймаються чуттєво” [7, с. 66-67]. Сенс давніх релігійних презентацій окреслювався через опосередковану взаємодію форми, вигляду, деталі і словесного “накладання”. Зрештою, у такій конструкції розкривається і певна етапність смисловпорядкування первинного досвіду, сфери його накопичення та фіксування. “Словесне мистецтво виникло не лише пізніше ніж живопис, скульптура, танець і музика, але й у синкретичному зв’язку з ними і з зображальним мистецтвом в межах деякого театрального дійства, яким був первісний ритуал” [10, с. 40].

Визначення людиною свого місця у світі, впорядкування законів і форм світового буття зводило процес самопізнання та світопізнання до різних типів структурованих тотожностей та протиставлень. Цю гносеологію Клод Леві-Строс пояснює за допомогою описів “системи найменувань і системи установок” [8, с. 41], системи словника і психологічно вмотивованих світоглядних кореляцій. Семіотичне вираження змістів абстрактних ідей, що, зокрема, позначали сакральні поняття, природні явища і стихії, реалізовувалось через перенесення на них відомих і знаних, предметно виражених ознак матеріального світу, що мали окреслені і знайомі функціональності. Як видно з цитованого вище опису Свентовита, його унаочнення складається з аксіологічно вагомих для давніх слов’ян оптичних знаків. Тіло Бога – це збільшена чоло-

віча фігура з явними ознаками гіперболізації та модифікації (чотири голови, шиї, дві спини), поряд сідло, вуздечка, меч. Знайомі та ідентифіковані образи складені у комплекс, що реорганізовує та перетворює їх у нову ідею. Попри те, що вони виконують символічну функцію, формують конотаційні увиразнення через перенесення, все ж, як наголошував Е. Мелетинський, за ними закріплена первинна виражальна предметність, що латентно координує асоціативну зорову мнемоніку. “Конкретні об’єкти, хоч і стали символами, не перестають бути самими собою і володіти деякими специфічними емоціями” [9, с. 26].

Ця практика характерна для усіх прасуспільств. І антропологи, і лінгвісти акцентують на традиціях ідентифікації первісними племенами власної самості через асоціативні аналогії, що формували сакральні тотеми. Роже Каюа про вибір кланами таких фракційних ідентифікаторів зазначає: “Істоти, що слугують їм за емблеми – справді різної масті і часто протиставляються. Так, плем’я гурндічмара у штаті Вікторія поділяється на Krokitch (білих какаду) та на Karutch (чорних какаду)” [5, с. 86]. Таким чином, репрезентування “себе”, окреслення тотожності племені, їхня ідентифікаційна дуалістичність розкривалась через залучення додаткових візуальних маркерів, що вказували на симетричність і антагонізм (тварини одного виду, але різного забарвлення), спільне і відмінне. Вони конкретизовані мовним контекстом, власне тими світоглядними догмами, що сконцентровані в вербальних формулах.

Обрядові дійства найкраще репрезентують специфіку побутової актуальності міфології, її логіку та смисловиражальні схеми. Описуючи весняні обряди зустрічі весни, М. Костомаров згадує традицію спорядження опудала Кострубонька, яке “кладут на землю, поют над ним печальныя песни, потом погребают и всегда кончают обряд веселыми песнями и шумною радостью. В иных местах это чучело после обряда несут с торжеством, увитое цветами и лентами, и топят в воде, как топили чучело Адониса в Александрии, по свидетельству Теокрита (Theocr., XV) 104; это означает окончательное торжество; бракосочетание света с водою” [6, с. 225]. За такою ж схемою відтворено купальські дійства з Мореною: “На праздник Купала делают чучело, называемое Морена, перескакивают с ним через огонь и топят в воде: это, по моему мнению, означает бракосочетание света с водою” [6, с. 219].

Ці щорічно повторювані ритуали через систему найбільш вагомих процесуальних візуалізацій утверджували зрозумілий порядок відношень до світу, що семіотично відповідав образним уявленням про складні процеси природних змін. Цілком очевидно, чому, насамперед, з семіотичного та, меншою мірою, структурального погляду ці дійства не зрозумілі віддаленим від первісних світоглядних кордонів поколінням. Тож М. Костомаров, як і інші дослідники, інтерпретує їх, намагаючись відновити еквівалентні іконічно-конвенційні відносини, що нагадує розгадування давньої емблеми, відтак, розуміння давнього світу можна

тракувати як емблематичний прорив до старого семіотичного “горизонту”.

Відтворена М. Костомаровим структурна та ідеологічна форма обрядів характерна для усіх міфів і ритуалів, що пов’язані з початком і кінцем природних життєвих циклів, які розкривають і конкретизують категорії “старе / нове”, “життя / смерть” [1, с. 35] у однотипних схемах з різними складовими. У такий спосіб оформлені ритуали “водіння кози”, Маланки, “водіння куста” (русалії), купальські “собітки” тощо. Олександр Потебня, досліджуючи споріднені форми купальських обрядів, описує один з пізніх варіантів, що своєю структурою дуже нагадує «Кострубонька», «Марену» тощо: “В Харьков. губ. перед вечером девчата под чернокленом накрывают стол, наготовят яичниц и млинцов, хлопцы принесут водки, едят и пьют. Потом девчата поснимают все свое с Марены и несут ее топить вместе с чернокленом. Это делается перед вечером, а костры зажигаются по заходе солнца” [12, с. 531]. Обряд теж вказує на символічне одруження “світла з водою”, супроводжувався співом, що славив сонячну силу:

*Ходили дівочки коло Мареночки,  
Коло моє водила Купала,  
Гратиме сонечко на Івана.  
Та купався Іван, та в воду упав,  
Купала під Івана!* [12, с. 531]

Визначені аналогії демонструють, як за спільним шаблоном, зі змінними семіотичними одиницями, що часто виражають синонімічні значення, зокрема, у згаданих обрядах фіксують різнокалендарні фази сонцестоянь, формувалася первісний досвід. Дослідження М. Костомарова, що стали джерелом для багатьох пізніших студій з міфології, окреслюють вагомість емблематизованих схем у оформленні світоглядних орієнтацій, вираженні первісних буттєвих законів та принципів. Водночас, варто відзначити ефективність методу “емблематичного” реконструювання для оприявлення таких узагальнень, адже він дозволяє комплексно врахувати роль іконічно-конвенційних сигніфікацій, візуального “конкретизування” образів світу та перетворення їх у первісні смислові знаки. Відчутним стає усвідомлення вагомості синкретичної співдії процесів наочної асоціативності та їх впливу на первісну вербалізацію. Поряд з цим очевидно є залежність спостережень за природними циклами, календарними змінами, річними шаблонними повтореннями та їхньою репрезентативною схематичністю у ритуально-міфологічних відображеннях. Тут спостерігаємо, як закони природи стають правилами організації первісного семіозису в усій силі імітативних, наслідувальних виражальних компіляцій. Зрештою, формат дослідження М. Костомарова дозволяє констатувати межі та можливості міфологічної логіки, що є першим етапом емблематичного осягнення світу та людини у ньому, найпростішого візуального розрізнення природ-

них “деталей” та їх коментувань, що надалі будуть «розщеплюватись» когнітивною спрагою людства. Український вчений переконаний, що більшість дохристиянських сакральних міфо-ритуальних репрезентацій втілюють ідеї шлюбного “соединение света с водою и было первообразом творения, любви во вселенной, жизни в природе и полового соединения тварей” [6, с. 219], а конкретні обрядові дійства з “підручних засобів” (К. Леві-Строс) у різних емблематичних конфігураціях виражають її. Оцінка М. Костомарова слов’янської міфології в контексті світової, визначення поміж ними аналогій та тотожностей посилює та аргументує доречність таких висновків.

### *Література*

1. Байбурин А.К. Ритуал: старое и новое / А.К. Байбурин // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С.А. Токарева. – М.: Восточная литература РАН, 1994. – С. 35-48.
2. Бенаус Л. Знаки, символы и мифы / Л. Бенаус; пер. с фр. А. Калантарова. – М.: Издательство Астрель, 2004. – 160 с.
3. Гарасим Я.І. Нариси до історії української фольклористики / Я.І. Гарасим. – К.: Знання, 2009. – 301 с.
4. Гейтштор А. Слов’янська міфологія / А. Гейтштор; Пер. з польської С. Гірік. – К.: Кліо, 2014. – 416 с.
5. Каюа Р. Людина і сакральне / Р. Каюа; пер. з фр. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
6. Костомаров М.І. Слов’янська міфологія / упоряд., приміт. І.П. Бетко, А.М. Полотай; вступна ст. М.Т. Яценка. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
7. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект: монографія / В. Куєвда. – Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділен.НТШ, 2007. – 264 с.
8. Леві-Строс К. Первісне мислення / К. Леві-Строс; пер. з фр., вступне слово та примітки С. Йосипенка. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 324 с.
9. Мелетинский Е. Мифологическое мышление. Категории мифов // Е.М. Мелетинский // От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2000. – С. 24-31.
10. Мелетинский Е.М. Статус слова и понятие жанра в фольклоре / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, С.Е. Новик // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М.: Наследие, 1994. – С. 39-104.
11. Попович М. Мироззрение древних славян / М. Попович. – К.: Наукова думка, 1985. – 166 с.
12. Потебня А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях / А. Потебня // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 530-553.
13. Слупецький Л. Післямова // Л. Слупецький; А. Гейтштор; пер. з польської С.Гірік // Слов’янська міфологія. – К.: Кліо, 2014. – С. 320-355.



14. Яценко М. М.І. Костомаров – фольклорист і літературознавець / М. Яценко; упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М.Т. Яценка // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 5-43.

*Стаття надійшла до редакційної колегії 16.11.2017 р.  
Рекомендовано до друку д.ф.н., професором Хоробом С. І.*

## EMBLEMATIC REDUCTION IN MYKOLA KOSTOMAROV'S “SLAVIC MYTHOLOGY”

**O. M. Soletskyi**

*Vasyl Stefanyk Precarpathian National University;  
Department of Ukrainian Literature;*

*76018, Ivano-Frankivsk, Shevchenko St., 57; tel. +380 (342) 59-60-74*

*The emblematic reduction in Mykola Kostomarov's “Slavic Mythology” as well as its methodology and structurology have been interpreted in the paper. Kostomarov's format of studies makes it possible to define the limits and the potentialities of mythological logic. This is regarded as the first stage of emblematic comprehension of the world and a man in it, the simplest visual distinction of natural ‘details’ and their explications, which will hereafter be ‘split’ by humanity's cognitive thirst. On that ground, the awareness of the syncretic co-operation importance of the graphic associativity processes and their influence on the initial verbalisation enhances.*

**Key words:** *mythology, emblematics, iconic, conventional, syncretic, structure.*