

## «МЕДОВА» СИМВОЛІКА МЕЛІТОПОЛЯ (НАЧЕРКИ ДО МЕТАФІЗИКИ МІСТА)

Анастасія Бортникова<sup>1</sup>, Євгеній Бортников<sup>2</sup> Марина Будько<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького

<sup>2</sup>Запорізький національний університет

Так само, як неповторний зовнішній вигляд кожного місця на землі, унікальна і його духовна сутність, його метафізичний «портрет». Однак, попри значну увагу дослідників до феноменів місця та міста, ці явища буття людини до останнього часу оминалися увагою онтологів, місце частіше сприймається як тло, на якому розгортається людська драма, а не як генетична підстава унікального в людині. У зв'язку з цим назріла потреба переоцінки ролі місця в бутті людини й культур, його філософського осмислення як метафізичної підстави, що сприяє породженню культур, збереженню й розвитку унікального в бутті людини.

Пропонована стаття відкриває цикл публікацій на сторінках часопису «Versus» з метою створення метафізичного «портрета» Мелітополя. Предметом дослідження в межах статті стала «генотипічна» для Мелітополя «медова» символіка.

**Ключові слова:** місце, місто, Мелітополь, метафізичний «портрет»; символіка бджоли, воску, меду..

**Бортникова Анастасія, Бортников Евгений, Будько Марина. «Медовая» символика Мелитополя (наброски к метафизике города).**

Так же, как неповторим внешний вид каждого места на земле, уникальна и его духовная сущность, его метафизический «портрет». Однако, несмотря на значительное внимание исследователей к феноменам места и города, эти явления бытия человека до последнего времени оставались за пределами внимания онтологов, место чаще всего воспринимается как фон, на котором разворачивается человеческая драма, а не как генетическое основание уникального в человеке. В связи с этим назрела необходимость переоценки роли места в бытии человека и культур, его философского осмысления как метафизического основания, способствующего порождению культур, сохранению и развитию уникального в бытии человека.

Предлагаемая статья открывает цикл публикаций на страницах журнала «Versus» с целью создания метафизического «портрета» Мелитополя. Предметом исследования в рамках статьи стала «генотипическая» для Мелитополя «медовая» символика.

**Ключевые слова:** место, город, Мелитополь, метафизический «портрет»; символика пчелы, воска, меда.

**Bortnykova Anastasiya, Bortnykov Yevhenii, Bud'ko Maryna. "Honey", symbols of Melitopol (sketches for metaphysics of the town).**

The initial aspects of human existence in the world are identity (as the basis of the sense of human belongingness) and orientation (as a basis for its aspiration and the ability to appear as a homo-viator, which is also a part of human nature). At the time when the individual human space is capable to expand to planetary scale, not only personal ability to orient, but also - due to this ~-the ability to identify becomes more complicated. The person gradually forgets the way home and the thirst for this path. But the lost sense of «home» in the constant motion does not eliminate the need in it, forcing the person to seek nostalgically, and to reject disappointingly temporal landmarks and temporary shelters, hoping, in spite of everything, to find the way home and try to find himself or herself at the end of the path.

This is precisely why interest in the concept of place (and the town as its quintessence), primarily - as the genetic basis that gives life to numerous unique cultures and, of course, to human with his or her own cultures and roots; just as it is the unique appearance of every place on earth, its unique and its spiritual essence, its metaphysical "portrait". However, despite the considerable attention of researchers to the phenomena of place and town, these phenomena of human existence until recently were ignored by ontology, while traditional studies of the abstract space, rather than specific places, continued to be the most often perceived ones as the background where the human drama found its place, but not as the genetic basis of human uniqueness. In connection with this, there is an urgent need to reevaluate the role of place in the existence of human and cultures, his or her philosophical comprehension as a metaphysical basis, which contributes to the creation of cultures, the preservation and development of the unique human being. The proposed article opens a series of publications on the pages of the journal "Versus" in order to create a metaphysical "portrait" of Melitopol. The subject of the study within the article is "genotypic" for Melitopol "honey" symbols. ..

**Key words:** place, town, Melitopol, metaphysical "portrait"; symbols of bees, wax, honey.

Вихідними аспектами людського буття у світі, як зауважує К. Норберг-Шульц, є ідентифікація (як основа почуття приналежності людини) та орієнтація (як підґрунтя для її прагнення та здатності фігурувати як *homo viator*, що теж є частиною людської природи) [12, р. 63]. На подібні роздуми про систему координат людини у глобальному часопросторі натрапляємо все

частіше, пор. у феноменології місця І-Фу Туана: «людські істоти потребують і місця, і простору. Життя людини – це діалектичне коливання між безпечним притулком та пригодою, прив'язаністю та свободою» [13, р. 194–206], – або в геокультурологічних концепціях, що визнають рівнозначними та взаємодоповнюваними «культуру вкоріненості» й

«культуру мобільності». Справді, у світі, де індивідуальний простір людини здатен розширюватися до планетарних масштабів, ускладнилася не тільки її здатність до орієнтації, а й – в силу цього – здатність до ідентифікації. Людина поступово забуває шлях додому і жагу до пошуку цього шляху. Але втрачене в постійному рухові почуття Дому не відмінняє потреби в ньому, змушуючи людину ностальгічно шукати й розчаровано відкидати тимчасові орієнтири й тимчасові притулки, сподіваючись, попри все, на віднайдення Дому й набуття себе в кінці шляху. Саме цим і зумовлене помітне поглиблення інтересу до концепту місця, насамперед – як того генетичного начала, що дає життя численним неповторним культурам і, безумовно, людині, в цих культурах вкоріненій.

Загалом проблема місця має тривалу філософську історію. Їй приділяли увагу Парменід, Платон, Аристотель, стоїки, скептики (місце як частина простору, зайнята якою-небудь річчю – поза зв'язком з людиною й культурою). Зв'язок місця з буттям людини усталився в дослідженнях, присвячених локальним цивілізаціям (Ш. Монтеск'є, І. Г. Гердер, К. Ріттер, А. Гумбольдт та ін.) – місце як природне, географічне явище, що детермінує буття людських спільнот. Ідея про взаємозв'язок унікальної культури й місця вперше прозвучала в дослідженнях М. Данилевського й набула розвитку в працях О. Шпенглера, А. Тойнбі, П. Сорокіна та ін., а особливо у працях антропологів поч. ХХ ст. (К. Леві-Стросс, Е. Б. Тайлор, П. Тейяр де Шарден, А. Дж. Тойнбі та ін.), котрі розглядали культурний простір як «географічну екзотику» (Ж. Делез). Феноменам місця та міста значну увагу приділено у працях В. Лі, І. Гревса, М. Анциферова, В. Глазичева, М. Ганопольського, П. Вайля та ін. У новітній філософській літературі, присвяченій локальностям (М. Хайдеггер, Г. Гачев, Е. Гуссерль С. Азаренко та ін.) феномен локальностей аналізується переважно з позицій індивідуального буття й соціальної філософії.

Попри це, місце як явище буття людини до останнього часу дещо оминалося увагою онтологів, натомість тривають традиційні дослідження абстрактного простору, а не конкретних місць: місце найчастіше сприймається як тло, на якому розгортається людська драма, а не як генетична підстава унікального в людині [11, с. 3]. У зв'язку з цим назріла гостра потреба переоцінки ролі місця в бутті людини й культур, його філософського осмислення як метафізичної підстави, що сприяє породженню культур, збереженню й розвитку унікального в бутті людини.

Так само, як неповторний зовнішній вигляд кожного місця на землі, унікальна і його духовна сутність, його метафізичний «портрет». Пропонована стаття відкриває цикл публікацій на сторінках часопису «Versus» з метою створення метафізичного «портрета» Мелітополя. Предметом дослідження в межах статті стала «генотипічна» для Мелітополя «медова» символіка.

Багата й розгалужена міфологічна традиція, сформована навколо меду і бджіл, неодноразово ставала об'єктом уваги дослідників, передусім і найбільш повно – у структурно-антропологічних дослідженнях К. Леві-Строса. Як доводять ці розвідки, вже в найдавніші епохи людства провадився збір меду диких бджіл, а відображення образу бджоли в міфологічних уявленнях відомі вже з епохи неоліту (зображення в Чатал-Гуюці, що в Південній Туреччині) та, вочевидь, пов'язані з розвитком примітивного бджільництва, насамперед в ареалі Малої Азії, Кавказу, Близького Сходу, Єгипту. А за деякими міфами, перші люди навіть були створені з диких плодів і меду. У «Міфологіках» (Т. 2 : Від меду до попелу) К. Леві-Строс наводить численні свідчення стародавності медових образів, зокрема, покликаючись на Гесіода («Гірські дуби жолуді з гілок дають і бджолині стільники з дупел») та різноманітні латинські вірування (в Золотому віці мед виділявся листям дерев, а бджоли народжувалися з листя й трави внаслідок спонтанного породження), й висловлює припущення, що саме тому Тупі, згідно з Айхерінгом та Норденскіольдом, іменують бджіл «igamaņa», що слід тлумачити як «хранителька меду» (Шермон де Міранда тлумачить цей термін як «мати меду» [5, с. 31]. Відповідно, й «навіяні медом» метафори К. Леві-Строс відносить до найдавніших у мовах [ib., с. 15]. Найвиразніший потенціал до метафоризації демонструють бджола, бджолиний рій, вулик, мед, віск та медові стільники.

Бджола – стародавній символ родючості, богині-матері, до якого звертаються різноманітні релігійні традиції; бджолами називали служительок Великої Матері (відомої ще й як Цариця Бджола) та висхідних до неї цнотливих богинь Кібели, Деметри, Артеміди, Персефони (д.-гр. *Μελιτώδης* – медова богиня), а також інших лунарних богинь – Селени й Афродити. За свідченням Порфірія, бджолами стародавні називали жриць Деметри – божества хтонічного – й Луни – покровительки становлення (в тих фазах, коли вона виступає заступницею зачаття), а Кору – бджолиною. Родоначалницею бджіл давні греки називали німфу Мелісу (д.-гр. *Μελισσα* – бджола). Відповідно до дельфійською

традиції, бджоли звели другий храм у Дельфах, а провіщає там Піфійська сивіла, відома як «Дельфійська Бджола».

Бджола співвідноситься насамперед з моральними цінностями. Наприклад, Вергілію приписують афоризм про альтруїзм бджіл: «*Sic vos non vobis mellificatis apes*» («Ви, бджоли, виробляєте мед не для себе»). Порфирій особливо наголошує, що не всі душі, що йдуть у світ становлення, називалися бджолами, «а лише ті, що мали намір жити справедливо та знову піднятися, творячи бажане богам. Це живе створіння <бджола> любить повертатися, вирізняється щонайбільшою праведністю й тверезістю, тому узливання медом називалися тверезницькими (Про печеру Німф: 19) [7, с. 382–393.]. Зауважимо динаміку: якщо у Вергілія бджола – це «дихання життя», а у Порфирія – справедливість і тверезість, то вже у Сенеки бджола прирівнюється до монархії, – і примітимо, що численні соціально-філософські рефлексії бджолоїної матки, бджолоїного рою та вулика потребують окремого дослідження в широкому історичному контексті, зокрема й на прикладі колонізації Дикого Поля та визрівання засадничої «ідеї» Мелітополя. До цієї проблеми ми звернемося в наступних статтях для часопису «Versus» у контексті філософії міста, нині ж, як уже зазначалося, обмежимося спробою прочитання основоположних смислів «медової» символіки, що послужили підставою насамперед для онтологічних рефлексій та морально-етичного філософування).

Цнотливість бджоли прислужилася й християнській традиції, де вона символічно співвідноситься з образом Діви Марії, що породила Христа – мед. Окрім того, в Святому Письмі згадується ім'я Дебора (Девора) – в перекладі з давньоєврейської «бджола». Це ім'я носила годувальниця Ревекки: «*І померла Девора, годувальниця Ревеккина, і поховали її нижче Вефиля під дубом, який і назвав Яків дубом плачу*» (Бут 35.8; тут і далі – пер. УПЦ КП), – що демонструє збіг значення імені та соціальної ролі – це природно для морального тексту. А в Книзі Суддів згадано пророчицю Девору: «*У той час була суддею Ізраїля Девора пророчиця, дружина Лапидофова; вона жила під Пальною Девориною, між Рамою і Вефилем, на горі Єфремовій; і приходили до неї [туди] сини Ізраїлеві на суд*» (Суд 4.4–5) – безстрашна жінка, що ініціювала визвольну боротьбу ізраїльтян проти Ханаанського царя: «*Не стало мешканців у селищах у Ізраїля, не стало, доки не повстала я, Девора, доки не повстала я, мати в Ізраїлі*» (Суд 5.7), – її «Пісню» в Книзі Суддів (Суд 5.1–32) покладають найдавнішим фрагментом Біблії. Навряд чи випадковим, зважаючи на

«високоморальність» бджоли, є звернення до цього образу при доборі імені для годувальниці, так само й для заступниці народу ізраїльського. А притчі Соломона (6.8) містять вказівку на бджіл як приклад працьовитості: «*Або піди до бджоли і пізнай, яка вона працюювата, яку поважну роботу вона виконує; її труди вживають для здоров'я і царі і простолюдни; улюблена ж вона всіма і славна; хоч силою вона слабка, але мудрістю вишанована*» (Пр 6.8).

У старозавітних апокрифах (второканонічних книгах) так само натрапляємо на згадки про бджолу. Зокрема, у Книзі Премудрості Ісуса, сина Сирахового, застереження від необачних суджень про людину за її зовнішнім виглядом підтверджується прикладом бджоли: «*Мала бджола між тими, що літають, але плід її – найкращий із солодоців*» (11.3). Пізніше християни починають порівнювати себе з бджолами, а зображення бджоли з'являється вже в ранньохристиянському мистецтві катакомб, де відтворена на могильному камені бджола слугує символом безсмертя, воскресіння, другого пришествя Христа (повсталого зі смерті Христа). Згодом бджолоїні мед і жало постають символами благодаті й страждань Христових, або його лагідності та Страшного Суду відповідно. Зв'язок бджоли з Христом зберігається й пізніше: згідно з бретонською казкою, бджоли виникли зі сліз розп'ятого Христа.

Побіжно зауважимо зв'язок образу бджоли з образом світового дерева в різних міфологічних культурах. Зокрема, відповідно до скандинавського міфу, цілющим священним медом просякнута ясеня Іггдрасиль. У грецькій міфології простежується зв'язок бджіл з космічним деревом, яким виступає священний для Зевса-громовержця дуб (зв'язок бджіл із громовержцем (Юпітером) можна знайти й у римській традиції). Відображення цих уявлень можна побачити, наприклад, у байці Федра «Бджоли і трутні перед судом осі» (Ш 13) про бджолоїні соти на високім дубі («*На рослом дубе были как-то соты пчел...*» – пер. М. Шатерникова) або в гімні Каллімаха до Артеміді (як уже зазначалося, вона пов'язана з бджолами), де йдеться про постріл у вулик і потім в дуб (постріл або гучний звук символізує приборкання дикого бджолоїного рою).

Окрім бджіл, найпридатнішим символом, також спільним «для водяних німф і душ, котрі, як наречені, йдуть у світ становлення» (Про печеру Німф: 19), Порфирій називав бджолоїні соти (стільники, щільники), в образі яких, за словами М. Волошина, «криється прообраз життя: воскові личини минутих форм сповнені віщим медом духу» [3, с. 436]. Щоправда, найвизначніше символіка стільників, зважаючи на

їх структурованість і неподільну множинність, проявляється в соціально-етичному вимірі, метафоризуючи ідеї дому, сім'ї, родинних цінностей, упорядкованого та справедливого соціального устрою тощо й найтіснішим чином повязана з символікою бджолиного рою, бджолиної матки та вулика, – у такому контексті медові стільники розглядатимуться пізніше. Зараз же ми звернемося до символіки воску – одного з основоположних, життєтворчих символів «медового» ряду.

Віск – сховище меду – є насамперед символом пластичної матерії, з якої будується фізичне тіло. Примітимо, що як символ пластичності, нещирості (щире – без воску), віск містить життєву субстанцію, в силу чого здавна використовувався в магії й чаклунстві для здобуття влади над людьми за допомогою ляльок з воску. В античній і середньовічній магії, подібно до інших магичних культур, так звані «порчі» – *envoutements* – вироблялися за допомогою воскового зображення тієї особи, проти якої було звернено заклинання. Логіка чорної магії вчила впливати на дух через той лик, в який його поміщено, форма була шляхом до сутності. Відповідно, віск вважали найпридатнішою матеріалом для виготовлення цієї подобі лику. І те, що чинилося з восковим зображенням, відчував той, чий лик було викрадено, у своєму фізичному тілі. Тому в «Дарі мудрих бджіл» М. Волошина читаємо: «... вручаючи Лаодамії воскове зображення Протесилая, Афродіта мовить: «Для всіх – віск, а для тебе – втішний дар, твій Протесилай. Довгими ночами він буде твій, і насолодишся ласками та млістю. І з воском, у блаженному запалі забуття, розтане твоє тіло. Світів володарка, перша з верховних Мойр, тебе, Лаодамія, прирекла я на великий запал любові, що долає смерть. Спалю тебе, спалю у блаженному полум'ї пристрасті й любові. І непорочна Психея прийде в обійми небесного нареченого» або «У світі мертвих, у царстві Аїда – Протесилай», – говорить Лаодамія. «У царстві Аїда лише тінь Протесилая, – а він світлокудрий, править шлях у небесах...» [3, с. 437].

Для порівняння – в тексті Писання бджолиний віск згадується кілька разів, але у всіх випадках зауважено його пластичні властивості – насамперед здатність легко плавитися. Так, у Псалмоспівця читаємо: «Я розлився, як вода, розслабли всі кості мої, і серце моє, як віск, розтопилося в грудях моїх» (Пс. 21.15); «Як щезає дим, нехай щезнуть, як тане віск від лиця вогню, так нехай згинуть грішники від лиця Божого» (Пс. 67.3); «Гори, наче віск, тануть від лиця Господа, від лиця Господа всієї

землі» (Пс. 96.5); «... як тане віск, коли відчує вогонь» – говорить Ездра (3 Езд. 13.4); «... і гори розтануть під Ним, – проказує пр. Михей, – долини розпадуться, як віск від вогню, як води, що ллються з кручі» (Мих. 1.4). Подібним чином до властивостя воску вдаються для увиразнення нікчемності людини проти могутності Бога – «Гори з водами зрушаться з основ, і камені, як віск, розтануть від імені Твого, але до тих, хто боїться Тебе, Ти благомилостивий» (Юдиф 16.15).

У християнських ритуалах віск використовується для виготовлення свічок і пов'язаний з ідеєю Світла. Світільники, призначені для літургії, – лампади і свічі – це передусім джерела живого, природного світла, – зауважує о. Грегор Приходко, аналізуючи символіку світла в літургії латинського обряду [8]. На початковому етапі поширення християнства свічки й лампади були основним джерелом освітлення; зазвичай світільники ставилися безпосередньо на вівтар або поруч із ним. У темних катакомбах використовували маленькі масляні лампи – про них Господь говорить у притчі про розумних і нерозумних дів (Мф 25.1–13), «... які, взявши світільники свої, виїшли назустріч женихові» (Мф 25.1). Але незабаром – ще у перших християн – світільники набувають глибокого символічного значення. Згадаймо хоча б пролог Євангелія від Івана, в якому слово «світло» згадано 16 разів (усього в Новому Завіті – 60 разів). Коли вівтар освячується через помазання, його вкривають покривами й встановлюють на ньому запалені свічки на знак присутності Христа. Звичай ставити свічки на вівтар було запроваджено, як уже говорилося, за часів перших християн, але особливої популярності він набув у XII ст., повсюдним для латинського обряду став у XV ст., а обов'язковим – у XVI ст. [ib.].

Символіка світла, втілювана восковими свічками, в літургії пов'язана з символікою чисел. Наприклад, під час служіння рядової меси на вівтарі має горіти дві свічки, перша з яких, розташована ліворуч від розп'яття, символізує святих Старого Завіту, а друга, розташована праворуч, – святих Нового Завіту. Дві запалені свічки обабіч вівтаря нагадують двох херувимів жертovníка Єрусалимського храму і двох серафимів, що оспівують пісню поклоніння «свят, свят, свят...», – їх пророк Ісайя побачив у своєму видінні. Під час святкової меси на вівтарі запалюють чотири свічки, а на урочистості та в неділю – шість (вони символізують шість херувимів). Якщо ж святу месу служить єпископ, то позаду вівтарного розп'яття запалюють сьому свічку: сім вівтарних свічок архієрейської меси являють сім дарів Святого Духа, якими повинен

володіти єпископ і які він передає тим, хто приймає таїнство миропомазання. Також ці свічки символізують «сім золотих світильників» або сім янголів з книги Одкровення від Івана Богослова (Одкр 8), котрі мають постати перед престолом Господнім: *«Тамниця семи зірок, які ти бачив у правиці Моїй, і семи золотих світильників є така: сім зірок – це ангели семи Церков; а сім світильників, які ти бачив, це сім Церков»* (Одкр. 20).

У церкві й досі прийнято використовувати воскові вівтарні свічки, а не парафінові чи стеаринові. Якщо останнім часом використання в літургії воскових свічок практикують не всі парафії латинського обряду, то православні храми незмінно віднаходять можливість для дотримання цього правила [8]. І причиною цього слугує не що інше, як примножена християнством прадавня символіка воску: він є дуже чистою матерією, створеною бджолами з соку й нектару квітів; він символізує Тіло Спасителя, сформоване в утробі Богородиці. Чисте й живе полум'я, яке дає віск, позначає Божество Ісуса Христа – Господа, який став світлом світу. Віск – це також прославлений сонм святих, а полум'я – їх перетворення в Ісусі Христі. Ще свічки символізують вірних християн: віск – це чистота вірян, яка повинна сяяти перед Господом; світло ж означає, що вони повинні стати «дітьми світла»: *«Ви були колись темрявою, а тепер – світло в Господі: робіть, як діти світла»* (Еф 5.8), *«щоб вам бути бездоганними й чистими, дітьми Божими, непорочними серед непокірного й розбещеного роду, в якому ви сяєте, як світила у світі»* (Флп 2.15).

Звідси, певно, – й наповнення багатьох прадавніх магічних процедур з використанням воску позитивними християнськими смислами, світлом (причетність до божественного, освячення). Саме так віск, набуваючи властивостей оберега, здавна широко використовувався в народній медицині, магії й ворожіннях – головним чином як «свята» речовина, що протистоїть диявольським силам. Загалом, як оберіг віск здавна застосовувався в різних сферах діяльності людини; за свідченням А. Сержпутовського [9, с. 13–34], для вдалого полювання ним покривали кулі; захищаючи скарб, закопували гроші разом з восковим хрестом; зашивали в одяг, щоб уберегти бджіл від відьми, тощо. Воском заліплювали й отвори (у стовбурі дерева, в розі тварини), куди попередньо поміщали інші речовини й предмети-обереги: ртуть, масло, ладан та ін. Як бачимо, народні уявлення про захисні властивості воску, як, утім, і самого меду, поступово обростали більш пізніми,

але не менш значущими для людського світовідчуття християнськими символами.

Але найглибшим в аспекті символічного потенціалу є мед. У вавилонян мед був особливим даром богам, оскільки вони потребували їжі, не порушеної вогнем. В «Лліаді» глиняні глечики з медом служили пожертвами померлим. В інших місцях вони призначалися для останків» [4, с. 15]. Цінність меду, як і цінність бджоли, співвідноситься не тільки з його корисними властивостями, а й з цінностями моральними. Пригадаймо, як Гомер в «Одіссей» описує печеру на Ітаці – святилище німф: *«Край узбережжя затоки стоїть довголиста олива, / А біля неї чудова тіниста печера, священний / Захисток німф чарівних, що наядами їх називають / Є у печері тій амфор камінних багато й великих / Келихів; бджоли роями гніздяться у ній медоносні»* (Од. XIII 102–112; перекл. Б. Тена). Містичний коментар до цих рядків «Одіссей» подає Порфирій у трактаті «Про печеру Німф», переймаючись питанням: «...чому амфори сповнені не водою, а сотами?». Із безлічі символічних можливостей меду Порфирій підкреслює передусім його очисну й охоронну силу: «Коли посвячуваням у леонтійські таїнства замість води для омовіння на руки ллють мед, то цим приписується їм мати руки чистими від усього неприємного, шкідливого й нечистого <...>. Медом очищають також язик від усього гріховного. Коли Персу [богові Митрі], охоронцеві плодів, подають мед, у цей символ вкладають вказівку на охоронну силу меду» (Про печеру Німф: 15–16). Крім того, мед викликає насолоду, «пов'язану зі сходженням у світ становлення», а значить, є придатним символом для водяних німф.

В античні часи мед був символом поетичного генія, красномовства й мудрості. За переказами, медовими були вуста Гомера, Сафо й Піндара. І в давньогрецькій, і в римській традиціях поети нерідко порівнюють себе із бджолами, те саме мовилося про Ксенофонта, Софокла, «Афінською бджолою» називають Платона. І народження, і смерть Піндара – одного з найвизначніших ліричних поетів Давньої Греції, якого було внесено до канонічного списку Дев'яти ліриків ученими елліністичної Александрії, – були сповнені «медового» чуда. Коли він, новонароджений, лежав у колисці, бджоли злетілися до його вуст і наповнили їх медом – на знак того, що мова його буде солодкою, як мед. Коли він помирав, йому явилась уві сні Персефона й сказала: «Ти оспівав усіх богів, окрім мене, але скоро оспіваєш і мене». Через десять днів Піндар помер, а ще через десять днів по тому він з'явився уві сні своїй родичці й продиктував гімн на честь Персефони. З часом

високий рівень «організованості» бджіл і медових сот, що уособлюють начало вищої мудрості, робить бджіл і мед універсальними символами поетичного слова, ширше – самої поезії.

Числені використовувані в Біблії художні тропи на основі меду проявляють увесь спектр символічних «медових» смислів – від істинності й праведності Божих звершень (*«Страх Господній чистий і перебуває вічно. Суди Господні – істина, всі справедливі, дорожчі за золото й дорогоцінне каміння; солодші за мед із сотів»* (Пс 18.10–11) або *«Які солодкі слова Твої в устах моїх! Вони солодші за мед на язичі моїм»* (Пс 118.103)) до насолоди спогадів у Книзі Премудрості Ісуса сина Сирахового – про премудрість Божу (*«...бо спогад про мене солодший за мед, і володіння мною присмніше за медовий стільник»* (Сир 24.22)) або про праведника Йосія: *«...в усяких устах вона буде солодка, як мед, і як музика при частуванні вином»* (Сир 49.2). Тут необхідні, як нам видається, певні уточнення щодо глибинних смислів, прихованих у слові «спогад». Теорія спогаду, як відомо, є ядром гносеологічних концепцій Платона, котрі, як і його онтологічні погляди, перегукуються з його розумінням душі [8].

Зауважимо, що душа як філософське поняття, доступне раціональному аналізу, почала розглядатися у давніх греків. Душа безтілесна, безсмертна, не виникає одночасно з тілом, яке однозначно їй підпорядковане, але існує одвічно. У гносеології Платона душа пригадує ідеї, з якими вона зустрічалася та які пізнала в той час, коли ще не з'єдналася з тілом, а вільно існувала в царстві ідей. Ці спогади тим сильніші й насиченіші, чим більше душі вдається відсторонитися від тілесності. У діалозі «Менон» теорію спогаду Платон демонструє на прикладі розмови Сократа з юнаком, котрого, хоч той ніколи не вивчав математику й не мав ніякої освіти, правильно дібраними питаннями вдалося підвести до самостійного формування теореми Піфагора. З цього Платон висновується, що його душа раніше, в царстві ідей, зустрілася з ідеальним відношенням, що виражено теоремою Піфагора. Відповідно, навчити в цьому випадку – це не що інше, ніж примусити душу до спогадів [6]. Відповідно, можна припустити, що *«спогад про мене солодший за мед»* (Сир 24.22) у Книзі Премудрості Ісуса сина Сирахового слід розуміти як пригадування тих ідей, які душа пізнала й осягнула в результаті зустрічі з Премудрістю Божою.

Щонайширшу палітру «медової» образності демонструють Притчі Соломонові, пор.: *«Приємна мова – стільниковий мед, солодка для душі і цілюща для кісток»* (Пр 16.24); *«...тому*

*що мед виливають вуста чужої дружини, і м'якша за слей мова її; але наслідки від неї гіркі, як полинь, гострі, як меч двогострий...»* (Пр 5.3–4); *«Як недобре їсти багато меду, так домагатися слави не є слава»* (Пр 25.27); *«Сита душа зневажає і стільник, а голодній душі все гірке солодке»* (Пр 27.7). Наведені приклади спонукають згадати й про те, що різні лінгвокультури містять «медові» вирази з різними конотаціями: не тільки з позитивними й піднесеними, а часто із вкрай зневажливими, – до цього привертав увагу К. Леві-Строс [4, с. 15]: «медоточиві промови», «солоденькі слова» й под. Але в цьому випадку мова йде не про «негативні» властивості меду, а завжди лише про надмірність прояву певної властивості або про втрату почуття міри: *«Знайшов ти мед, – їж, скільки тобі потрібно, щоб не пересититися ним і не виблювати його...»* (Пр 25.16); *«...недобре їсти багато меду...»* (Пр 25.27).

У вже згадуваній раніше праці «Про печеру Німф» Порфирій привертає нашу увагу до ще однієї цікавої аналогії, пов'язаної з темою цього дослідження: «Під нектаром і амброзією <...> дехто вважав правильним розуміти мед, оскільки мед є стравою богів», – і нагадує, що за допомогою меду Зевсові вдалося здолати Кроноса, коли той, опившись медом і з потьмареною свідомістю, як від вина, заснув. Те ж трапилося, за свідченням Платона, і з Поросом, сп'янілим він нектару (Про печеру Німф: 16). Зауважимо: *μελίτειον* – і напій з меду, і власне мед (Plut.), – і порівняймо в Овідія: *«Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant»* (*«Молоком і нектаром (медом) ріки текли»*). У цьому аспекті доречним було б покликання на К. Леві-Строса щодо міфів про походження меду, який може бути взятий не тільки у бджіл (та й то не власне у бджіл, а в порожнистих стовбурах дерев), а й безпосередньо вичавлений з жовтих квітів, що ростуть на дереві, – з цієї причини його відносять до рослинного царства [4, с. 29–31]. У такому контексті аналогія меду з нектаром виглядає досить переконливо, як і з амброзією – «поживою богів», – тому в багатьох народів мед не тільки вважався даром богів, а й був особливим даром богам.

Ця ідея набула цікавого розвитку в біблійній традиції. Згадаймо, що акридами й диким медом харчувався в пустелі Іван Предтеча: *«Іоан же носив одяг з верблюжого волоса і пояс шкіряний на стегнах своїх і їв акриди та дикий мед»* (Мк 1.6). Під диким медом тут розуміють, найімовірніше, саме «мед» рослинного походження. Ось що пише з цього приводу О. Лопухін у тлумаченнях до Біблії (VIII: 3): «Звичайною їжею Хрестителя була сарана, ймовірно, підсмажена в олії та змішана з медом,

як це й тепер буває. Під диким медом одні розуміють сік із пальм, смоківниць та інших дерев або ж так звану перську манну. Підставу для такої думки знаходять у тому, що мед по-грецьки називається просто *μέλι*, без додавання *ἀγριον* (дикий)» [5].

Нагадування про перську манну дає змогу пригадати й ту їжу, якою, згідно з Біблією, Бог годував Мойсея та його співплемінників під час 40-річних поневірян після виходу з Єгипту: «Манна ж була подібна коріандровому насінню, на вигляд, як бдолах» (Чис 11.7); «І нарік дім Ізраїлів хлібу тому ім'я: манна; вона була, як коріандрове насіння, біла, на смак же як корж із медом» (Вих 16.31). Зранку вона вкривала землю навколо єврейського стану впродовж усієї подорожі щодня, крім суботи. Збирали манну вранці, бо до полудня вона танула під сонячним промінням (Вих 16). Згідно з Агадою, вживаючи манну, юнаки відчували смак хліба, люди похилого віку – смак меду, діти – смак масла. Рослинну версію походження манни небесної (секреція, що виділяється тамариксовими деревами й кущами), висловлену ще в 1483 р. деканом собору в Майнці Брайтенбахом у звіті про паломництво на Синай, підтвердив у 1823 р. німецький ботанік Х. Г. Еренберг («*Symbolae Physicae*»), а потім, ще через століття, вчені-ботаніки з Єрусалимського Єврейського університету Ф. С. Боденхаймер і О. Теодор [10].

Становлячи їжу богів, святих подвижників і жителів обітованих земель, мед і медові напої виступають втіленням духовного пізнання – відповідна символіка простежується, зокрема, в ініціативних і похоронних обрядах (наприклад, звичай обмазувати тіло померлого медом). У зв'язку з цим, до речі, додаткових конотацій набуває й герб Мелітополя. Затверджений разом з іншими гербами Таврійської губернії

17 листопада 1844 р., він являв собою щит, у верхній половині якого, в золотому полі, знаходився чорний двоголавий орел, а в нижній половині, в зеленому полі, була розміщена золота книга з хрестом – «на знак поселення в цьому повіті християн». У поєднанні з «медовою» назвою міста символи книги й хреста розкривають і глибинні смисли духовного пізнання в їх християнському прочитанні.

Але найбільш, як нам бачиться, ємно символізм меду проявляє себе в поєднанні з водою та молоком, символіка яких сама по собі напрочуд багата й різноманітна, а в разі поєднання з медом породжує нові, більш місткі смисли. До цієї проблеми ми вже побіжно зверталися, переймаючись проблемою пошуку «медовим» містом свого місця в культурному просторі Причорномор'я та випадковості/невипадковості обрідення його на річці Молочній (раніше – Молочні Води) [1]. Однак символічне коло «мед – молоко – вода» – як знак присутності першореальності в локальній даності існування, як місце, де відбувається зустріч із трансцендентним, – є, на нашу думку, одним із визначальних для становлення обличчя й духу Мелітополя, потребуючи окремої уваги. Саме до цієї риси міфосимволічного портрета міста ми й схильні звернутися в наступній публікації на сторінках цього часопису.

Насамкінець зауважимо: визначення людиною й людськими співтовариствами свого місця у глобальному часі та просторі може відбуватися за допомогою таких понять, як «пам'ять», «історія», «спадщина», шляхом виявлення «обличчя» й «душі» територій, міст, сіл, вивчення місцевих «міфів» і залучення їх до сфери історично-культурної спадщини.

#### Список використаних джерел

1. Бортникова А. Е., Будько М. В. В краю, где «течет молоко и мед»: концептуализация земли обетованной в топонимах Мелитопольского края // Мова. Свідомість. Концепт: зб. наук. праць. – Мелітополь: МДПУ ім. Б. Хмельницького, 2015. – Вип. 5. – С. 77–83.
2. Бортникова А. Е. Место, которое есть: утопия и реальность города-сада Мелитополя // Стратегия развития индустрии гостеприимства и туризма: мат. V междунар. интернет-конф. 28 января – 25 апреля 2014 г. – Орёл: Госун-т – УНПК, 2014. – С. 151–156.
3. Волошин М. Федор Сологуб. «Дар мудрых пчёл» // Максимилиан Волошин. Лики творчества. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. – С. 434–437.
4. Леви-Строс К. Мифологики. – Том 2: От меда к пеплу. – СПб.: Ун-ая книга, 2000. – 448 с.

#### References

1. Bortnikova A. E., Bud'ko M. V. V kraju, gde «tečet moloko i med»: konceptualizaciâ zemli obetovannoj v toponimah Melitopol'skogo kraâ // Mova. Svidomist'. Koncept: zb. nauk. prac'. – Melitopol': MDPU im. B. Hmel'nic'kogo, 2015. – Vip. 5. – S. 77–83.
2. Bortnikova A. E. Mesto, kotoroe est': utopiâ i real'nost' goroda-sada Melitopolâ // Strategiâ razvitiâ industrii gostepriimstva i turizma: mat. V meždunar. internet-konf. 28 âнварâ – 25 âprelâ 2014 g. – Orël: Gosun-t – UNPK, 2014. – S. 151–156.
3. Vološin M. Fedor Sologub. «Dar mudryh pčel» // Maksimilian Vološin. Liki tvorčestva. – L.: Nauka. Leningr. otd-nie, 1988. – S. 434–437.
4. Levi-Stros K. Mifologiki. – Tom 2: Ot meda k peplu. – SPb.: Un-aâ kniga, 2000. – 448 s.
5. Lopuhin A. P. Tolkovaâ Bibliâ ili kommentarij na vse knigi Svâšennogo Pisaniâ Vethogo i Novogo

5. Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. – С.-Птб: бесплатное приложение к журналу «Странник», 1904–1913. Т. VIII. Евангелие от Матфея. – URL: <http://bible.by/lopuhin-bible/> (21.01.2018).
6. Попова Л. О. Понимание души в учении Платона и Аристотеля // Аналитика культурологии: Электронное научн. изд. – 2010. – Вып. 2 (17). – URL: [http://anaculturolog.ru/component/k2/item/204-article\\_16.html](http://anaculturolog.ru/component/k2/item/204-article_16.html) (21.01.2018).
7. Порфирий. О пещере нимф / Порфирий; пер. А. А. Тахо-Годи // А. Ф. Лосев. История античной эстетики. – Т. VII : Последние века. – М. : Isk-vo, 1988. – С. 382–393.
8. Приходко Г. Свет в литургии – об истории и символическом значении свечей и лампад // Katolik: християнський католицький портал. – URL: <http://www.katolik.ru/liturgicheskie-pesni/item/1370-svet-v-liturgii-ob-istori.html> (21.01.2018).
9. Сержпуговский А. К. Бортничество в Белоруссии // Материалы по этнографии России / Изд. Этногр. отд. Рус. музея Императора Александра III под ред. Ф. К. Волкова. – Пг.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг. – Т. 2. – С. 13–34.
10. Скляр А.Ю. По следам Ковчега Завета. – М.: Вече, 2015, 288 с. – URL: <http://lah.ru/text/sklyarov/zth-book/03-text.htm> (21.01.2018).
11. Чирков В.Ф. Метафизика места : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01: Онтология и теория познания. – Омск : б. и., 2002. – 16 с.
12. Norberg-Schulz C. The Concept of Dwelling, on the way to figurative architecture. – New York: Rizzoli, 1985. – 140 p.
13. Tuan Yi-Fu. Literature and Geography: Implications for Geographical Research // Humanistic Geography: Prospects and Problems. Ed. Ley Ley and Marwyn Samuels. – Chicago: Maaroufa P, 1978. – P. 194–206.
- Zavetov. – S.-Ptb: besplatnoe priloženie k žurnalu «Strannik», 1904–1913. T. VIII. Evangelie ot Matfeâ. – URL: <http://bible.by/lopuhin-bible/> (21.01.2018).
6. Popova L. O. Ponimanie duši v učenii Platona i Aristotelâ // Analitika kul'turologii: Èlektronnoe naučn. izd. – 2010. – Vyp. 2 (17). – URL: [http://anaculturolog.ru/component/k2/item/204-article\\_16.html](http://anaculturolog.ru/component/k2/item/204-article_16.html) (21.01.2018).
7. Porfirij. O pešere nimf / Porfirij ; per. A. A. Taho-Godi // A. F. Losev. Istoriâ antičnoj èstetiki. – T. VII : Poslednie veka. – M. : Isk-vo, 1988. – S. 382–393.
8. Prihodko G. Svet v liturgii – ob istorii i simboličeskom značenii svečej i lampad // Katolik: hristiâns'kij katolic'kij portal. – URL: <http://www.katolik.ru/liturgicheskie-pesni/item/1370-svet-v-liturgii-ob-istori.html> (21.01.2018).
9. Seržputovskij A. K. Bortničestvo v Belorussii // Materialy po ètnografii Rossii / Izd. Ètnogr. отд. Rus. muzeâ Imperatora Aleksandra III pod red. F. K. Volkova. – Pg.: T-vo R. Golike i A. Vil'borg. – T. 2. – S. 13–34.
10. Sklârov A.Û. Po sledam Kovčega Zaveta. – M.: Veče, 2015, 288 s. – URL: <http://lah.ru/text/sklyarov/zth-book/03-text.htm> (21.01.2018).
11. Čirkov V. F. Metafizika mesta : avtoref. dis. ... kand. filoz. nauk : 09.00.01: Ontologija i teorija poznanija. – Omsk : b. i., 2002. – 16 s.
12. Norberg-Schulz C. The Concept of Dwelling, on the way to figurative architecture. – New York: Rizzoli, 1985. – 140 p.
13. Tuan Yi-Fu. Literature and Geography: Implications for Geographical Research // Humanistic Geography: Prospects and Problems. Ed. Ley Ley and Marwyn Samuels. – Chicago: Maaroufa P, 1978. – P. 194–206.

**Відомості про авторів:**

**Бортникова Анастасія Євгеніївна**

[bortnickoff@gmail.com](mailto:bortnickoff@gmail.com)

**Будько Марина Василівна**

[budko\\_marina@ukr.net](mailto:budko_marina@ukr.net)

Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького, (м. Мелітополь, Україна)

**Бортников Євгеній Геннадійович**

[e.bortnikov@ukr.net](mailto:e.bortnikov@ukr.net)

Запорізький національний університет  
вул. Жуковського, 66, м. Запоріжжя, Запорізька обл., 69600, Україна

**Information about the authors:**

**Bortnykova Anastasiia Yevheniivna**

[bortnickoff@gmail.com](mailto:bortnickoff@gmail.com)

**Bud'ko Maryna Vasylivna**

[budko\\_marina@ukr.net](mailto:budko_marina@ukr.net)

Bogdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University (Melitopol, Ukraine).

**Bortnykov Yevhenii Hennadiiovych**

[e.bortnikov@ukr.net](mailto:e.bortnikov@ukr.net)

Запорізький національний університет  
66 Zhukovsky Street, Zaporizhyya, Zaporizhyya region, 69600, Ukraine

**Рецензент:**

доктор філософських наук,  
професор Молодиченко В.В.

**Rewier:**

Doctor of Philosophical Sciences,  
Professor Molodychenko V.V.