

## ЗАГАЛЬНОІНДОЄВРОПЕЙСЬКІ МІФОЕПІЧНІ МОТИВИ В РЕФЛЕКСІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ

*Статтю присвячено темі вивчення дофілософських світоглядних уявлень стародавніх індоєвропейських народів. Дослідження опирається на методології сучасної порівняльної індоєвропейської міфології, зокрема на теорію трихотомічної соціофункціональної структури індоєвропейської ідеології.*

Новий етап розвитку вивчення релігійних систем народів індоєвропейської мовної сім'ї пов'язаний з появою школи нової порівняльної індоєвропейської міфології Ж. Дюмезіля, яка пропонує теорію трихотомічної соціофункціональної структури індоєвропейських міфів та інших культурних феноменів.

Ж. Дюмезілю вдалося визначити “три потреби”, які будь-яке людське суспільство повинно задовільняти для того, щоб вижити, – управління, захист, харчування. Ці потреби породили “свідому ідеологію”, що моделювала теологію, міфологію і суспільну організацію індоєвропейців до їх поділу. Ця ідеологія не обов'язково відповідала реальному розшаруванню суспільства, а була “ідеалом” і засобом аналізу сил, що забезпечували життя людей. Так сформувалася концепція, за якою суспільний поділ є застосуванням структури трьох функцій: за священниками, воїнами і виробниками створюються ієрархічні функції магічного і юридичного панування, фізичної сили, в основному військової, мирного і плідного достатку [1, 7].

Поштовхом до формування концепції Ж. Дюмезіля були знайдені археологами в 1907 році в Північній Анатолії на місці столиці хетського царства стародавні тексти, які викликали інтерес науковців. Стало відомо, що в другій половині другого тисячоліття до н.е. ряд володарів Сирії і Палестини носили імена, що

піддаються тлумаченню або з ведичної мови, або із загальноіндоіранської. У коаліції, спрямованій проти семітського царя Урусалима, якого звинувачували в прихильності до фараона, фігурують серед інших такі імена, як Su-wa-ar-da-ta і In-dar-u-ta. Імя першого може бути прочитано як “Створений Суваром (Сонцем)”, іншого – “Той, кому допоміг Індра”. Але найкрупнішим “передіндійцем”, відкритим у Богазкької, був цар могутньої держави Мітанії Sativaja – “Той, хто завойовує здобич”. Саме він дав історії те, що перевершує його особистість. Він був скинутий і відновив свою владу завдяки хетському царю Шуппілулломі, який також дав йому свою дочку. Тісний союз до 1380 року до н.е. був закріплений договором. Мітанієць обіцяв зберігати вірність тестю і перерахував небесні кари, на які він погоджувався себе віддати, якщо зрадить своєму слову. Згідно зі звичаєм, сторони, що домовлялись, брали поручителями основних богів своїх царств. У складі свідків мітанійця серед багатьох невідомих божеств, а також великої кількості богів, яких можна ідентифікувати як місцеві або вавилонські, з’являється єдина група в такому порядку: Мітра-Варуна, Індра і двоє близнюків – Насатї або Ашвіни.

Ж.Дюмезіль створив серію праць, які пояснювали те, що означала їх присутність і поєднання в Богазкькійському договорі. Вченому вдалося знайти в ведичній літературі – в поезії і в прозі – місця, де богазкькійська група богів засвідчена саме як група. Це гімн богині Вач і текст, що описує ритуал проведення священної борони. І в космогонічному гімні, і в ритуалі список богів ґрунтується на трьох функціях – виконання сакральних дій, військова діяльність і економіка, – ієрархізована гармонія яких необхідна для життя суспільства; саме ці три функції в різних точках індоіранського ареалу (зокрема, широко відома індійська класифікація брахмани-кшатрії-вайш’ї) призвели до реального або ідеального розділу членів суспільства на жерців, воїнів і виробників матеріальних благ. У богазкькійському договорі йдеться чи то про весь народ, уже поділений на класи, (цар вводить ці класи у відповідності з іменами їх покровителів), чи то про абстрактну систему функцій, якою опікуються ці боги. Іншими словами, нехай у випадку порушення домовленості група богів

накладе покарання за це на його жерців, воїнів і виробників різних матеріальних благ, або щоб боги не прийняли його молитов і покарали його військовою поразкою і голодом [4, 17 – 29].

Послідовник теорії Ж. Дюмезіля Ж. Дюбі, характеризуючи ці три функції, пише, що серед них, окреслених в текстах, які ретельно збереглися від Інду до Ісландії і Ірландії, перша іменем неба звіщає правило, закон, те, що встановлює порядок; друга, груба, напориста, примушує коритись; нарешті, третя, функція родючості, здоров'я, достатку, насолоди, здійснює “мирні заняття”.

У точці перетину мислення і мови, тісно пов'язаного із структурами певної мови, існує певна форма, певна манера *думати і говорити про світ*, певний спосіб висловлюватись і думати *про світ*, певний спосіб висловлюватись про *вплив людини* на світ, це і є та трифункціональність, про яку писав Ж. Дюмезіль: три групи чеснот, якими наділені боги і герої. До цього знаряддя класифікації невимушено зверталися тоді, коли потрібно прославити якогось воєначальника, якогось правителя, якусь кохану за допомогою вже не обряду, а панегірика. Таким чином трифункціональна модель переноситься зазвичай з неба на землю, з мрії в реальність; вона потрібна для висловлення хвали певній людині, і сліди її трапляються в численних життєписах, справжніх чи вигаданих.

Навпаки, явна проекція цієї схеми на суспільство – річ абсолютно виняткова. “Ідеологія трихотомічного поділу”, про яку Ж. Дюмезіль говорить як про “ідеал і одночасно спосіб аналізувати, пояснювати сили, які забезпечують хід світобудови і людського життя”, становить кістяк системи вартостей; вона діє відкрито в сфері міфу, епосу чи похвали, але зазвичай залишається прихованою, несформульованою і насправді дуже рідко доходить до проголошення того, якими повинні бути суспільство, порядок, тобто влада.

Трифункціональність служить основою для ідеального поділу людей за розрядами. Вона посилює нормативні, імперативні висловлювання, які закликають до трансформуючої, відтворюючої діяльності або переконують, обґрунтовують. Трифункціональність була на службі у певної ідеології, певного “дискурсивного полемічного утворення”, завдяки якому певна “пристрасть”

намагається втілити в життя певну цінність шляхом здійснення влади над суспільством [ 3, 14 – 15].

Ж.Дюмезіль у книзі “Осетинський епос і міфологія” застосовує свої методологічні принципи до аналізу певного типу казкових сюжетів зі збірника Аарне-Томпсона (A.Aarne et St. Thompson, *The Types of Folktale*, – “Folklore Fellows Communications”, Helsinki, 1961, №185, types 566, 569; St. Thompson, *Motif-Index... D 1475*. 1 – 4 (Magic object furnishes soldiers). Він досліджує казки, пов’язані з “тріадою основних функцій”. “Пружина дії” в цих казках така: три чарівні предмети дістаються – залежно від варіантів – то трьом братам, то одному персонажу. Два перші предмети власники втрачають, необережно продемонструвавши комусь їхні властивості, але завдяки своєчасно запущеній у дію силі третього герої повертають собі все добро.

Предмети різноманітні, їхні чарівні властивості – менше. За винятком деяких, надто заплутаних варіантів, один із талісманів завжди дає своєму господареві або багатство, або велику кількість їжі, другий ставить йому на службу “світську владу”. Ці два предмети явно відповідають третій і другій функціям. Третій талісман буває розмаїтішим і за формою, і за дією: це або летючий килим чи його еквівалент, що за мить переносить свого володаря, куди б і коли б він не забажав; або це шапка-невидимка чи її еквівалент; або, нарешті, це предмет, який знищує або воскрешає тих, на кого його спрямовують. Різні властивості цього предмета, на противагу властивостям двох інших, є, можна сказати, надчарівними; предмет не тільки дає знаряддя дії тут, на місці, але і вивільняє свого володаря від пут часу, простору, напрямків: дар миттєвого і необмеженого пересування стосується безпосередньо людини, ставлячи її на рівень великих чаклунів; а влада знищувати і воскрешати дає їй воістину статус божества. Таким чином, “священні” риси предмета першої функції проглядають навіть крізь його фольклорну, деградовану форму.

Предмет другої функції буває двох типів, що мають численні варіації. Це може бути палиця, шабля тощо, які б’ють або рубають, доки володар не забажає зупинити їх. Це може бути посудина, річ, із якої витрушується вміст, музичний інструмент, що скликає

полки озброєних воїнів. Можна знайти багато варіантів у примітках Еммануеля Коскена до його “Contes de Lorraine” № IX (т. 1, с. 121 – 129), XLII (т. II, с. 79 – 87) і в “Anmerkungen” Йоганів Грімм (т. 1, с. 464 – 475).

Зазвичай, річ – сумка, повна воїнів; пристяжна сумка для патронів (“коли захочеш, можеш покликати з неї стільки людей, скільки на всьому світі”); ранець, що дає шістьох молодців і старшого над ними; патронташ, який при повороті в один бік пускає в хід солдатів піхоти і кавалерії, в іншій – музикантів; шапка, що містить у собі цілий полк... Звучний інструмент – це труба, ріг (який “покриває море кораблями”), свисток (“на його заклик з’являються 50 тисяч піших і стільки ж кінних воїнів”) [5, 229 – 230].

Отже, жанр казки є перспективною сферою досліджень.

В архаїчному фольклорі важко простежити відмінність між міфом і казкою. Походження казки з міфу у більшості дослідників не викликає сумнівів. Архаїчні казки виявляють чіткий сюжетний зв’язок з первісними міфами, ритуалами, звичаями. Найочевиднішим є міфологічне походження чарівних казок і казок чарівно-героїчних. Давні образи міфів функціонують по-новому в казках, річищі інших естетичних завдань, у реліктовій формі зберігаючи риси попереднього типу. Перехід у план вираження (сюжетний, стилістичний та ін.) інколи стає фактом збереження дуже давнього змісту. Елементи, що є невід’ємною складовою міфологічної семантики, простежуються пізніше в найважливіших організуючих принципах образотворчої системи епосу і казки. Однією з цілей морфологічного опису казки, зробленого В.Я.Проппом, було “викриття особливої логічної структури казки, що обґрунтовувало вивчення казки як міфа”. До цього завдання вчений ближче підійшов у своїй наступній праці “Исторические корни волшебной сказки”, де при вирішенні генетичних проблем зробив спробу дати міфологічну інтерпретацію сюжетної структури казкової розповіді [7, 7 – 23].

Цю методологію можна застосовувати до значно ширшого спектру жанрів усної народної творчості, у тому числі до жанру українських народних дум.

Зокрема, це стосується “Думи про Олексія Поповича”, що існує в кількох варіантах, але при цьому зберігає сутність свого змісту, є текстом, у якому чітко простежуються як дохристиянські, так і християнські етичні принципи.

Відомо, що однією з найяскравіших загальноіндоєвропейських міфологем, релікти якої, на нашу думку, виразно простежуються в українській епічній традиції, є міфологема воїна, що порушує суспільну гармонію, вступаючи в конфлікт з одноплемінниками і Богом.

Дюмезіль зазначає, що тема трьох гріхів воїна, який по одному гріху здійснює в зоні кожної з трьох функцій, була темою, що займала епічну уяву індоєвропейців [5, 39].

Основні випадки прояву теми трьох гріхів воїна розглянуто Дюмезілем у 1971 році в книзі “Міф і епос” (ч. II), стосувались індійського Шішупали, грецького Геракла, скандинавського Старкада. У перших двох випадках *явно*, стосовно Старкада – *можливо*, останній гріх призводить не просто до смерті героя – смерть стає для героя звільненням, заспокоєнням після пароксизму насильства і, крім того, примирює його з ворожим божеством: у той момент, коли Вішну стинає голову Шішупалу, той, встигнувши в останню мить кинути йому образу і виклик, “переходить” прямо в істоту цього бога, втілюється у Вішну, якого він, наперекір видимості, завжди любив; у мить, коли Геракл (причиною усіх нещастя якого була ненависть Гери) вмирає на вогнищі Ети, Гера усиновлює його, і він стає богом [5, 45].

Надзвичайно яскраво втілює тему трьох гріхів воїна Батрадз – головний герой “Нартського епосу”.

Хоча Батрадз і не зраджує ніде свого покликання, хоча у нього немає слабкостей, він грішить у зворотному значенні – впадає у крайність. Він не гнучкий, безжалісний і жорстокий. Після вбивства його батька Хамица єдиною метою героя стала помста. І він мстить з такою лютотою послідовністю, що бог, побачивши в його діях низку важких гріхів, вирішує покласти їм край і застосовує останній засіб – смерть [5, 39].

Він мстить роду багатих, сильних і навіть, відправляється на небо, вбиває ангелів та небожителів. Вони порушили закон своєї

функції, вбивши батька Батрадза, він вірний своєму обов'язку, вчиняючи помсту, але надмірний у своїх вчинках [5, 43].

Як і в аналогічних сюжетах інших індоєвропейських епічних систем, після смерті Батрадз примирився з богом.

Труп Батрадза неможливо було зрушити з місця. Тоді “бог пролив над ним три сльози”. Лише після цього зеде і дуаги внесли Батрадза в Софійську гробницю і поклали його там. А в тому місці, куди упали три божі сльози, з'явилися три святилища [5, 45].

Індоєвропейська традиція знає і протилежний мотив “трифункціонально досконалої людини, тобто досконалої в усіх трьох сферах. Дюмезіль вважає припустимим трифункціональне трактування переказу про Айсану. Подвиги, які один за одним вимагає від юного Айсани дружина Сорслана, – це: 1) знищити вороже військо, що захопило край нартів; 2) і 3) здобути чарівну рослину і красуню; 4) привезти шубу, яка співає і танцює для бога. Тут увагу вченого привертає трифункціональність послідовних вимог на двояку орієнтацію третьої функції: швидкоростуча рослина і бажана жінка; на цензуру, яка означає, що герой, не вагаючись, задовільняє вимоги другої і третьої функцій, а потім відповідає глузливою відмовою від вимоги першої, що протиставило б його богові:

– Хіба ти привіз мені шубу, що перед богом співає ковніром і плескає рукавами і танцює? Тоді Айсана відповів:

– Якщо ту шубу пошила ти, я її привезу, а інакше привезти я її не можу.

Дружина Сослана замовкла. Та й що вона могла сказати? [5, 49].

Із згаданим циклом уявлень перегукуються мотиви думи “Олексій Попович”. Дослідники наголошують на її древності і зіставляють її з російською билиною “Садко” [6, 93].

Починається дума зображенням картини розбурханого моря. Хвилі порозкидали козацькі човни. Частина з них тоне. Козацький отаман чи гетьман заявляє, що серед них є грішник і просить його розкаятись.

“Котрий між вами козак найбільший гріх має, / Може, через того наше судно козацьке потопас...” [2, 122 – 126].

“Ей, козаки, пани-молодці! Добре ви дбайте, гріхів не тайте! / Ісповідайтесь ви милосердному богу, Чорному Морю, Отаману кошовому, / Хто на собі гріхи має!” [2, 126 – 129].

Але козаки мовчать – вони не чують за собою гріхів. Говорить Олексій Попович. Герой розкаюється у своїх гріхах і просить принести його в жертву, щоб врятувати товаришів. Він просить зав’язати йому очі, прив’язати до шиї камінь і кинути в море – нехай він один загине, ніж через нього буде тонути все військо.

“Із мого тугого лука шовкову тятину ізнімайте, / Назад мені руки козацької зв’яжте, до шиї тяжкий камінь прив’яжіте, / Чорним оксамитом мені очі зав’яжіте, та у Чорне море упустіте...” [2, 122 – 126].

“Ей, козаки, пани-молодці! Добре ви чиніте. / Самого мене, Олексія Поповича, візьміте, / До моєї шиї камінь біленький привяжіте, / Очі мої козацькі молодецькі Червоною китайкою затміте, / У Чорне Море самого мене спустіте; / То нехай я буду своєю головою Чорне море дарувати, / Ніж я маю много війська безвинно на Чорне Море погубити [2, 126 – 129]. –

Герой розповідає про свої гріхи.

“Хоч я святе письмо читаю, І вас, простих людей, на все добре навчаю, / Я собі найбільший всіх вас гріх маю: / Що я від отця свого, від паніматки із города Пирятинна в охотное військо від’їжджав, / Я з отцем і паніматкою прощення не принимав. / Я отця свого і паніматку стременами в груди від себе одпихав, / Старшого свого брата зневажав, / Старшу свою сестру сильно проклинав, / – Що я, панове, сам недобре починав, / Що кров християнську безневинно проливав, / По городу Пирятину поїжджав, діток маленьких добрим конем розбивав, / Отгім мене господь милосердний на великій потребі покарав...” [2, 122 – 126].

Особливий інтерес викликає наступний варіант: “Ей, козаки, пани-молодці! / Я святе письмо по тричі на день читаю, / І вас, козаків простих, / На все добре навчаю, / Од вас таки гріхів більше маю: / Що як в охотне військо од’їжджав, / Із отцем і з матір’ю вопрощенія не мав, / І старшого брата за брата не мав, / І старшу сестру барзе зневажав, – / Стременем у груди одпихав; / А ще з города вибігав-триста душ дітей маленьких конем своїм добрим

розбивав, / Кров кров християнську безвинно проливав, / А молоді жони за ворота вибігали, / Діток маленьких на руки хватали, / Мене Олексія Поповича кляли-проклинали. / А ще мимо сорока церков пробігав, шапки не здіймав. / І на себе хреста не покладав, / І отцевої-матчиної молитви не споминав. / Либонь, мене, козаки, панове-молодці, / Найбільше той гріх спіткав. / А ще мимо царської громади пробігав, / за своєю гордошчу шапки не здіймав, / На день добрий не давав..." [2, 126 – 129].

Цей варіант добре піддається функціональній інтерпретації, адже герой грішить проти своєї сім'ї та безневинних дітей, а також не віддає честь "сорока церквам" та "царській громаді".

У більшості варіантів сказано, що після каяття грішника море затихло і човни щасливо пристали до берега.

"Як став Олексій Попович гріхи богу повідати, / то зараз стала злосупротивна хвилечка-хвиля на Чорнім морі притихати" [2, 129].

У деяких інших варіантах після каяття Олексія Поповича козаки відрубали йому мізинець. Лише після цього море заспокоїлось.

"Олексія Поповича, пирятинського на чердак виводіте, / З правої руки пальця-мізинця урубайте, / Християнської крові в Чорне море впускайте: / Як буде Чорне море кров християнську пожерати, / То буде на Чорнім морі супротивна Велична хвиля утихати" [2, 126].

Варіанти думи, в яких зберігся мотив жертвопринесення морю, дослідники вважають найдревнішими. В них збереглись героїчні риси образу Олексія Поповича – він вирішує пожертвувати собою, щоб врятувати козаків-побратимів [6, 93].

Отже, збігаються основні моменти: герой через гріхи, які порушують суспільну гармонію, накликає на себе надприродну кару, причому причиною гріхів є не жадоба наживи чи грабунку, а функціональна зневага, гордість стосовно до інших верств, і через покаяння, жертву або, подібно до Геракла, Шішупли, Старкада чи Батрадза, через смерть отримує примирення з Богом, що дозволяє нам розглядати цей мотив у контексті загальноіндоевропейських міфологічних уявлень.

Саме в цьому моменті проявляється трансформація

язичницької етики, що передбачала жертвопринесення як плату за гріх етикою християнською, в центрі якої примирення з Богом через покаяння. На зміну архаїчним індоєвропейським етичним принципам прийшли нові християнські етичні принципи, хоча архаїчні компоненти не зникли остаточно, а призвели до формування своєрідного синкретизму.

1. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. – К: Наукова думка, 1983. – 234 с.

2. Думи. – К: Радянський письменник, 1969. – 354 с.

3. Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом. – М: Языки русской культуры, 2000. – 783 с.

4. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М: Наука, 1987. – 251 с.

5. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М: Наука, 1990. – 353 с.

6. Кирдан Б.П. Украинские народные думы и их соотношение с другими фольклорными жанрами // Специфика фольклорных жанров. – М: Наука, 1973. – 328 с.

7. Пропп В.Я. Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 315 с.

**Андрей Поцелуйко. Общеиндоевропейские мифозпические мотивы в рефлексии украинской этнокультурной традиции.** Стаття посвящена теме изучения предфилософских мировоззренческих представлений древних индоевропейских народов. Исследование базируется на методологиях современной сравнительной индоевропейской мифологии, в частности на теории трихотомической социофункциональной структуры индоевропейской идеологии (теория Дюмезиля).

**Andrii Potseluyko. Ancient Indo-European mythological motifs in reflection of Ukrainian folk tradition.** The article is devoted to the topic of the exploration of pre-philosophical outlook of the ancient Indo-Europeans. This exploration is based on the methodologies of the modern comparative Indo-European mythology, namely on the theory of the trihotomic sociofunctional structure of the Indo-European ideology (Dumezil's theory).