

УДК 141.3:316.2:316.7

РЕЛІКТИ ЗАГАЛЬНОІНДОЄВРОПЕЙСЬКОГО КУЛЬТУ СВЯЩЕННОГО НАПОЮ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ

Андрій Поцелуйко

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська 1, м. Львів 79000, Україна, filos@franko.lviv.ua*

Вивчено дофілософські світоглядні уявлення стародавніх індоєвропейських народів. Дослідження опирається на методологію сучасної порівняльної індоєвропейської міфології, зокрема на теорію трихотомічної соціо-функціональної структури індоєвропейської ідеології.

Ключові слова: архетип, трихотомічна індоєвропейська ідеологія, парадигма.

Ритуали, пов'язані з священними напоями, відігравали важливу роль в релігійній практиці індоєвропейських народів. Сюжети в яких фігурують чарівні елексири є широко представленими в їх міфолгічних традиціях, в ведичній традиції це сома-амріта, в авестійській — хаума, в едичній — “мід поезії”, в грецькій міфології — амброзія і нектар, в слов'янських казках — жива і мертва вода.

З реліктами культу священного напою є пов'язаними і тексти східнослов'янських обрядових пісень, зокрема волочобних пісень, а також тексти колядок і щедрівок, що належать до того ж календарного циклу.

Наприклад, у білоруських “волочобних” піснях, які співали на “В'ялик дзень”, йдеться:

“А на первши день, да на В'яликдзень,\ А збералися удалыя
молойцы...\ Пошли яны все дорожкой...\ Сустрели яны Госпада Бога...\ А у
том сяле славного мужа, пана Сцепана Федорыча,\ А чим жа ен уславився...\
Ой тым жа ен уславився,\ Што у яго на дворе огни горяць,\ Огни горяць усе
тихонькия,\ А дымы усе синянькия,\ А висяць котлы усе мидзянья,\ А варяць
пиво усе пшаничноя.\ А яких госцей? Волочобничкоу,\ Волочобничкоу з
Господом Богом,\ Госпада Бога з усіми святыми...\ Одного нету — святого
Илли.\ Кого обобраць, по Илли послаць\ Аж святы Ілля и сам идзе...\ “Гдзе
ж ты, Ілля, призабавившись?”\ По м'яжах ходзиу, жито радзиу,\ По бору
ходзиу, пшолки садзив,\ Родзи, Божа, жито, жито и пшаницу” [1, с. 119].

Подібно і в українських колядках :

“А в сього пана скамья заслана,\ Та на той скамьи три кубки стоять;\ В першому кубци медок солодок,\ В другому кубци крипкее пиво,\ В третьому кубци зелене вино.\ Зелене вино для пана того,\ Крипкее пиво для жинки його,\ Медок солодок для його диток” [2, с.209].

В деяких колядках описується і ритуал пов'язаний з священним напоєм.

“Чи дома, дома цей пан-господарь\ Цей пан-господар, на ім'я Михайло?\ Челядь каже: “Нема вдома”,\ А пан-господар собі, бай дома,\ Ще й сидить покінець столу,\ А на тім столі три кубки стоять.\ В одному кубку — медок солодкий,\ В другім кубку — багрове пивце,\ В третім кубку — зелене винце.\ Медок-солодок — на челядочку,\ Багрове пивце — на колядочку,\ Зелене винце — та й до церківці,\ Та й до церківці, бай, на престольці.\ Коло престола — святий Микола,\ В дзвоники дзвонить, на Бога молить,\ На райських дверях сам Господь стоїть,\ Сам Господь стоїть, три служби служить.\ Першу службочку — за господаря,\ За господаря, за пана Михайла,\ Другу службочку — за господиню,\ За господиню, на ім'я Марію,\ Третю службочку — за челядочку,\ За челядочку,\ За челядочку та сина й дочку...\ Дай, Боже!”

“Ходить сам господар по світлиці,\ Ставить столики у три рядойки...\ Просить Боженька на вечерейку.\ Посадив Бога посеред стола,\ Святу Пречисту при другім столі,\ Усі святії та коло неї;\ Приймає Бога зеленим вином,\ Святу Пречисту — солодким медом,\ Усі святії — шумнов горівков,\ Свою челядку — чистов водов.\ І сам п'є воду з своєв женов;\ Світить їм сонце в едно віконце,\ Ясні зорі світять довкола.” [3, с.79].

Дослідники проводять паралелі між хетським ритуалом пурулія, що включає міф про Бога Грози, з східнослов'янськими текстами де йдеться про пригощання “Господа Бога з усіми святими”, зокрема привертає увагу мотив “всіх богів”, які приходять на гостину, влаштовану божеством Інарою по проханню Бога Грози: “Бог грози скликав, вигукнувши, всіх богів: прийдіть до мене на допомогу! І божество Інара гостину приготувала. І все було влаштовано в великій кількості: широка посудина (казан) з вином, широка посудина (казан) з марувандою, широка посудина (казан) з валхією...”

Дослідники проводять паралелі з казанами з пивом волочебної пісні, де також описується приготування до гостини, як і ставлять в один ряд ритуальну формулу “Всі Боги”, що повторюється на сам кінець хетського ритуалу, формулу “Вішва девах” (“Всі боги”), що часто вживається в ведичних ритуалах в зв'язку з ритуалами жертвопринесення, та “всіх святих” вищезгаданих східнослов'янських обрядових пісень [1, с.118-124]

Приготування ритуального напою було неодмінним елементом святкування дня святого Миколи.

Як вказують етнографи: “Варити пиво на “Миколи” — звичай дуже старий.” В одній колядці це пивоварення представляється як один з тих сакральних звичаїв, якими “держиться світ”: “Чому так нема, як було давно, \ Як було давно, а з первовіку: \ Святим Миколам пива не варять...”. Далі в колядці говориться, що все лихо, яке є тепер поміж людьми, постало тому, що “Святим Миколам пива не варять...” [3, с. 35]

Для того, щоб глибше збагнути сутність індоєвропейських уявлень про священні напої, звернемося до матеріалів архаїчних традицій.

Священному напоєві сома цілком присвячена одна з десяти книг Рігведи і деякі гімни інших книг. Вона, як і іранська хаума, вважалась напоєм безсмертя (амрітою) богів, навіть могутній бог Індра, щоб вбити дракона Врітру, випив священну сому.

Людині, що виготовляла і возливала сому, пила її, сома дарувала продовження життя, зцілення від недуг, прилив енергії і життєвої сили. “О Сом-цар, продовж нам термін життя, як сонце весняні дні. Продовж нам життя, о Сом, щоб ми жили”, - сказано в Рігведі. “Я закликаю оп’яніння тобою, о золотистий Хаума, силу, непереможність, зцілення, енергію для тіла, всебічне знання,”-- говориться в Авесті [4, с.113-115].

Багато переказів збереглося про сому в індійській і про хауму в іранській традиціях, але центральне місце в них займав міф про викрадення священної рослини. В Індії він одержав відображення уже в Рігведі а пізніше в епосі.

Раніше, розповідає індійська традиція, не було у людей соми, її створили боги, і знаходилась вона на височенній горі, там, “де саме небо”, але з недоступної висоти викрав цю рослину чарівний птах, несучись наче вітер. Ведчні жерці оспівували птаха, що приніс життєдайний напій — джерело їх священного і поетичного натхнення.

Викраденню соми в Рігведі присвячено окремий гімн. “Розпростершись у польоті, з шумом ринув з небес Птах, взявши сому, і понісся над високою вершиною до прибічників Індри”. Тут “відпустив тятиву стрілець Крішану, бистрий думкою”, захотів перешкодити птахові викрасти сому, але лиш “відлетіло махове крило в того Птаха, що промчав своїм шляхом”

Подібна легенда збереглась і у близькоспоріднених з індійцями іранців. “На священних горах Хара Березайті” бог-творець посадив “прикрашену зірками Хауму, на височенній вершині Хари визначив він місце для бога Хауми” — розповідає Авеста. Звідси була викрадена хаума і принесена в земний світ. “Тебе, Хауму, творцем створеного героя, поставив бог на горі Харайті. Але потім понесли тебе звідти святі птахи у всіх напрямках, і там з того часу ростеш ти, соковитий, золотистий Хаума”.

Гімни Рігведи називають сому небесною, принесеною з небес, але разом з тим надженою на горі і викраденою з гірської вершини. “Як Агні був принесений з неба, так Сому викрав птах з гори”.

Спів на честь птаха і соми закінчувався словами: “Нехай же світлий кубок, змішаний з молоком, бючий через край чистий сік, кращий мед призначить Індра для спляніння” [4, с.122-123].

Меду поезії, що, як і сома дарує мудрість та натхнення, присвячено один з міфів скандинавського епосу Едди. Ця історія звучить так: “При встановленні миру між асами і ванами змішали боги в чаші слину і зробили з неї мудрого чоловіка Квасира. Цверги Ф’ялар і Галар закликали Квасира в гості і вбили його, а потім, змішавши його кров з бджолиним медом, у трьох посудинах приготували мед поезії — чарівний напій, що дарує мудрість і натхнення.

Пізніше мед опинився в руках велетня Суттунга, який наказав своїй дочці Гуннельд стерегти мед у високій скелі. Влаштувався тоді верховний германський бог Одін наймитом у брата Суттунга Баугі. Хотів він, щоб платили йому медом за роботу, але не вдалося — Суттунг не прийняв таку угоду.

Тоді Одін примусив Баугі просвердити в скелі дірку і, перетворившись в змію, проліз в неї. Провів він три ночі з Гуннельд і з її дозволу осушив чаші, а потім, перетворившись в орла, полетів в асгард, де виплюнув весь мед в чашу і віддав його людям і богам-асам” [5, с. 9].

Цікаво, що птах, який викрав сому з священної гори Меру, визначався словом ш’ена. Древні коментатори пишуть про ш’ену як про орла або сокола, а Одін викрав мед поезії, також перетворившись на орла. У дещо іншій формі та ж легенда відображена в пізньоведичних творах — Брахманах: “... високо в далекому світі знаходилась сома, і забажали боги і мудреці отримати цю священну рослину, щоб насолодитись напоєм безсмертя, послали вони птахів. Схопивши сому дзьобами і кігтями, викрали її прекраснокрилі” [4, с.122-123].

Напій безсмертя амброзію олімпійським богам приносили також птахи — голуби [6, с.117].

З цим колом уявлень та міфів можемо зустрітись і в прадавніх українських колядках, які своїм віком також сягають сивої індоєвропейської давнини.

Одна з цих колядок записана етнографом Н.Маркевичем: “Ой гула, гула крутая гора,\ Що не вродила шовкова трава,\ Тільки вродило зелене вино,\ Красная панна вино стерегла,\ Вино стерегла, міцно заснула.\ Як налетіли райські пташечки,\ Обдзьобали зелене вино,\ Та й пробудили красную панну.\ Ой скоро ж вона тес учула,\ Своім рукавцем на них

махнула.\ Ой шуги в луги! райські пташки,\ А мені вина треба й самій.\ Брата женити, сестру віддавати,\ Сама молодая, зарученая.” [2, с. 67-68]

Красна Пані чи Красопані згадується не лише в колядках, але й у весільних українських піснях. Дослідники вважають її міфологічним божеством вищої міфології (“протекторкою кохання і конкретно - шлюбного ложа”), що “відобразилось в українському фольклорі” [7, с. 47-48].

Очевидно, що всі ці міфи передають єдину прадавню традицію, яка сягає спільноіндоевропейського періоду: священна ритуальна рослина була поміщена на високій горі (чи скелі), а звідти викрадена “райськими пташками”.

У всіх легендах співпадають конкретні деталі: рослина з якої виготовляється напій росте на горі, її охороняють (в Авесті та Рігведі згадується сторож соми-хауми Крісану, а в скандинавському міфі та українській колядці — “красная панна, що вино стерегла”), і викрадається вона птахами.

Серед текстів Рігведі, в яких можна знайти відображення найдревніших переказів про “велику гору” арійської міфології, особливий інтерес викликає уривок з гімну на честь Агні, одного з головних божеств Рігведи (5 гімн III-ї книги). Агні, бог вогню, що приносить жертви богам, “захисник соми”, прославляється в гімні як освітлюючий морок, благий співець, покровитель дому, називається “Мітрою річкових потоків і гір”.

“Він (Агні) охороняє бажану вершину Ріпи, місце птаха, він, бадьорий, охороняє на пупі Семиголового, він, неперевершений, охороняє веселощі богів”.

Аналогічну інформацію знаходимо і у Махабхараті.

Усі перелічені деталі в розглянутому уривку Рігведи безпосередньо пов'язані з дільністю Агні. Згідно епічній традиції, Агні — один з богів, що перебувають у далекій північній країні, де знаходиться Меру.

Махабхарата розповідає про цю країну: “Тут постійно сяє асура Агні, пожираючи води,\ Хто тут вип’є амріту,\ Той побачить убування і наповнення Соми.\ Тут на півроку всає золотоволосе сонце...” [4, с. 88].

З комплексом цих уявлень є пов’язаними казки на сюжет “Молодильні яблука” (АТ 551), які притаманні і українській фольклорній традиції. Головна героїня цих казок називається Прекрасна панна (Левченко), Дівчина-красуня (Чубинський), або просто царівна.

Живе ця красуня в дуже далеких південних краях “за вогняним морем” (Чубинський). Місто в якому вона живе оточене велетенською стіною. Царство ретельно охороняє грізна сторожа. Прекрасна панна керує царством. Вона ж — охороняє еліксир молодості, краси і здоров’я — молодильні яблука та джерело живої (молодої, животворної, цілющої, видющої) і мертвої води.

За ними то й посилає хворий (сліпий) і старий цар своїх трьох синів, з яких лише третій наймолодший дістає бажане. Царівна є могутньою поляницею, а крім того незвичайна жінка, наділена незвичайними властивостями, і небаченої краси. “Ніт її написати, ніт її намалювати, тільки доброму козаку в казці сказати. Красива дуже”. У неї “з мізинного пальця Орда-ріка біжить”

Герой застає красуню сплячою і не встоявши перед її красою, позбавляє її цноти, що в казках зазвичай позначається умовною формулою: “Кіт був, молоко їв” (Левченко).

Прокинувшись, розгнівана Цар-дівця переслідує спокусника, але той тікає, вдаючись до допомоги своїх радників та дарителів [8, с. 70-73].

Таким чином в казках даного типу маємо ті ж самі моменти, що і в едичному міфі, а саме: важкодоступний чарівний напій (плоди), могутню красуню, що його охороняє, інтимний зв'язок з нею героя та його втечу.

Дослідники констатують існування й інших спільних індоєвропейських міфологічних уявлень про чарівний елексир що є притаманними як давньоіндійській так і слов'янській традиції, елементи якої збереглися зокрема на Поліссі. Так в упанішадах розповідається про легендарного мудреця Дадхянчу Атхарвана (сина Атхарвана, який першим ввів жертвопринесення вогневі, що відображено в його імені, спорідненому з слов'янським “ватра”). Оскільки бог Індра пригрозив позбавити Дадхянчу голови, якщо він кому-небудь пердасть божественну “медову” мудрість, боги-цілителі Ашвіни, бажаючи, щоб він нею з ними поділився, дали Дадхянчі голову коня замість людської. Коли Індра позбавив Дадхянчу, що передав свою мудрість Ашвінам кінської голови, вони повернули йому його власну голову.

В одній з найбільш езотеричних упанішад — Бріхадараньяці є фраза, яка дивно звучить про те, що мед (знання) Дадхянч передав їм за допомогою кінської голови. (Б.У., II.5.16). Після цитованого місця говориться про кінську символіку Індри: “він і є коні” (Б.У., II.5.19).

Для всього цього кола індійських текстів суттєвим є поєднання ідеї “знання”, зокрема медичного, що забезпечує зцілення, з “медом”, з одного боку, і з символікою частин ритуального коня, з іншого. Судячи з деяких ведичних текстів, уже в цей період особливо суттєвим був символ ока коня, в архаїчній знаковій системі співвіднесений з сонцем.

У ранніх ведичних текстах йдеться про те, як Сур'я (Сонце) зцілює людей. “О, Сур'я!.. мед солодкий тобою створено”, Ріг Веда, I,191,10. Поетична формула “колісниця Ашвінів, що везе мед”, трічі повторюється в Рігведі. Символіка ока-сонця переплетена з медом знання, який, в свою чергу, пов'язується з образом коня.

У світлі наведених вище давньоіндійських текстів вчені намагаються розкрити значення поліського тексту, записаного в 1974 році в селі Спорове Березівського району Брестської області С.М.Толстою: "В сусідки, от, ей можна привести, шухля на її напала — это гета ліхорадка. І напала так, шчо ніяк юй ні могли пособіти гети врачі. Понімаєте? Хину, шчо вона ні робила! А ніхто сказав юй, шчо треба гетого (мого) коня поцоловати в око і пруйде ета ліхорадка. І приходить до мене і просить: "Дай коника!" — "Нашчо?" — "Я поцолую в очко його. Шчо коник пособить". — "Треба врачі, ни коник!" Вона каже: "Я уже по врачах ходила, я ні здужаю ходити. Дай поцолую". Так вона мні розказвала, як цоловала, то такеє солодке тее око було коньское. А кунь, ета лошадь, то ше й голову підхилила, шоб вона цоловала. І як цоловала, то казала: "Так смачне воно було". І як зашла до дому уже, як зорвало, то виблювала нивідомо шчо — і перейшла. Перейшла гета болезнь од її."

Сам спосіб остаточного звільнення від хвороби, типологічно подібний із звичним в колі шаманістських культур, не є специфічним, але поштовх до звільнення приходить від зіткнення з кінським оком, шчо є достатньо близьким до індійських уявлень, відображеним в вищезгаданих текстах. Особливо звертає на себе увагу "солодкість" і "смачність" кінського ока в поліському тексті, шчо нагадує "медову" символіку знання (в тому числі медичного), шчо було отриманим Ашвінами згідно з давньоіндійськими текстами. [9, с. 83].

Мотиви напою безсмертя, шчо дозволяють провести паралелі з індійськими уявленнями про амріту індійської традиції та амброзію грецької збереглись в російському фольклорі, зокрема в пісні, яку співали при оборюванні села проти хвороб домашніх тварин: " На крутой горе на высокой\ Кипят котлы кипучие,\ Во тех котлах кипучих\ Горит огнем негасимым\ Всяк живот поднебесный;\ Вокруг котлов кипучих\ Стоят старцы старые;\ Поют старцы старые\ Про живот, про смерть,\ Про весь род человек...\ Сулят старцы старые\ Всему миру животы долгие,\ как на ту ли злую смерть\ Кладут старцы старые\ Проклятыице великое!" [10, с. 88].

З комплексом подібних уявлень нас знайомить ведична традиція. Ототожнення соми з водами і рослинами дозволяє по-іншому поглянути на його спорідненість з Агні. Сома є тим же Агні, іншими словами, він втілює все той же вогонь, але рідкий. В цьому головне, священне таїнство брахманізму. Суть його в тому, шчо вогняне, життєве начало проводиться в серцевину рослин, в їх насіння, в людський організм, нарешті, лише через воду. Тут проявляється головний принцип індійської натурфілософії, її стихійна діалектика, шчо стверджує боротьбу двох протилежних начал: вогню і вологи. На ньому побудовані релігійні вчення, етика і повсякденне життя.

Подібно до несамовитого Агні, що уособлює полум'я, людська фантазія створила сому — бога рідкого вогню, одухотворителя життя. Але якщо Агні часто асоціювався з Сонцем, то сому доводилось уподібнити Місяцю. В міфології епічного періоду сома є саме Місяць. В Пуранах Місяць прямо називається ковшем амрити. Коли він прибуває і ночі світлішають, боги п'ють з нього своє безсмертя, коли убуває, до нього припадають прети, або бирити,-- душі померлих — і випивають до дна. В ту хвилину, коли випивають останню краплину, ніч робиться непроглядною. Упанішади, які є давнішими Пуран, прямо говорять: "Місяць є цар Сома, страва богів". [11, с.135]

Отже в українській етнокультурній традиції (в казках, обрядових піснях) маємо весь комплекс загальноіндоевропейських уявлень про священний магичний напій. Це і уявлення про його здатність лікувати, повертати молодість, рятувати від смерті; зв'язок культу напою з культом коня; застосування напою під час священнодійств, як неодмінного атрибуту ритуалів. Крім цього іранська, індійська та германська традиції мають ряд спільних моментів з українським сюжетом про викрадення священної рослини (чи напою), що зберігся в казках та колядках.

1. *Иванов В., Топоров В.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. 342 с.
2. *Маркевич Н.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян / Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. К., 1991. С.52 -170.
3. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. К., 1991. - Т.1. 449с.
4. *Бонгард-Левин Г., Грантовский Э.* От Скифии до Индии. М., 1983. С.208.
5. *Щербаков В.* Где жили герои эддических мифов? М.,1989. С.45.
6. *Ярославський О.М.* Як народжуються, живуть та помирають боги та богині. К.,1983. 246с.
7. *Денисюк І.* Два міфологічні божества у поліських епіталамах: Тур і Красна Пані // Вісн. Львів. ун-ту. Сер. філол. 1999. Вип. 27. С.41-49.
8. *Новиков Н.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. 256с.
9. *Иванов В.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С.78-89.
10. *Попович М.В.* Мировоззрение древних славян. К. 1985. 166с.
11. *Парнов Е.М.* Боги лотоса. М., 1986. 543с.

THE RELICTS OF THE COMMON INDOEUROPEAN CULT OF THE
SACRAL DRINK IN UKRAINIAN FOLK TRADITION.

Andrij Potseluiko

*Ivan Franko National University of Lviv,
vul. Universytetska, 1, Lviv, 79000, Ukraine, filosof@franko.lviv.ua*

The article is devoted to the topic of the exploration of prephilosophical outlook of ancient indoeuropeans. This exploration is based on the methodologies of modern comparative indoeuropean mythology, namely on the theory of trifunctional indoeuropean ideology structure (the Dumézils theory).

Key words: trifunctional indoeuropean ideology, comparative indoeuropean mythology.

Стаття надійшла до редколегії 4.03.2002

Прийнято до друку 26.08.2002