УДК 389. 21 (477.64)

МІФОЛОГІЗАЦІЯ ІСТОРИЧНИХ ПОСТАТЕЙ У ФОЛЬКЛОРНІЙ ПРОЗІ ЗАПОРІЗЬКОГО РЕҐІОНУ

Павленко І.Я., к. філол. н., доцент

Запорізький державний університет

Останнім часом значно активізувалося вивчення фольклорної прози, про що свідчать дослідження В.Давидюка [1], Л.Дунаєвської [2], Н.Криничної [3,4,5] та інших. Значну увагу в них приділено українській міфологічній легенді (хоч сам термін “міфологічна легенда” далеко невизначений), її джерелам, жанровим та еволюційним формам тощо.

Вивчення переказу значно відстає. Після виходу ґрунтовної монографії С.В.Мишанича [6], де подано одну зі спроб жанрової диференціації неказкової прози, в тому числі і переказів, у світлі нових методів вивчення фольклору до них ніхто не звертався. Якщо питання визначення легенди, її типології розроблені, то навіть більш-менш переконливе визначення переказу відсутнє. У праці В.Давидюка названо такі “жанрові ознаки переказу”, як: “1) реалістичність (як у самій природі персонажів, так і в структурі мотивів); 2) зовнішня форма вияву епічної традиції, повна відсутність зв'язку з очевидцем на основі загальної значимості подій, відображених в оповіданні; 3) хронікат або ембріональна форма фабулату; 4) ознака порівняно давнього часу; 5) відкрита форма сюжетного оформлення; 6) відсутність яскравих персонажів” [1, 30].

Таке визначення жанрових ознак суперечить характеру функціонування, побутування жанру, оскільки “переказ” – це те, що вже “було переказане”; у процесі передачі втратило форму меморату, набуваючи структури фабулату та ознаки порівняно недавнього (у фольклорному масштабі) художнього часу. У процесі багаторазової передачі образи героїв втрачають індивідуальні риси, але набувають яскравих рис певного “типу”. Отже, і це, одне з найновіших визначень, не повністю відповідає фольклорному матеріалу, оскільки значно звужує межі переказу, тому не дивно, що в найсучасніших збірках жанри легенди та переказу не диференціюються.

Вірогідно, для “розмежування” жанрів потрібно звертатися до їх походження, характеру вигадки, співвідношення міфологічного та реального в них. Можливо, при такому підході, враховуючи стадіальний характер не лише пісенного, але й прозового епосу, екстраполюючи на фольклорні наративи концепцію стадіального розвитку епосу (продуктивними є спроби застосувати її елементи у вивченні прози С.Азбєлєва), дійдемо висновку про те, що переказ – це фабулат, створений у результаті злиття, синтезу окремих меморатів, втрати реалій конкретних подій, фактографізму, епізації ставлення оповідача до матеріалу. Переказ є однією зі стадій формування легенди, ще більше віддаленої від конкретної події в часі, саме тому рівень узагальнення та міфологізації в ній вищий. Виникаючи раніше за легенду, переказ не зникає під час її функціювання, а може існувати поряд з нею як альтернативна версія подій або характеристик.

Генетичний зв'язок легенди та переказу особливо чітко простежується у двожанрових збірках, там, де розташування легенди зумовлено відносною хронологізіцією "подій", “явищ”, відтворених в окремих сюжетах. Саме такою збіркою є книжка В.А.Чабаненка “Січова скарбниця. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини” [7], матеріали якої, поряд з архівними матеріалами фольклорних експедицій ЗДУ, є об'єктом нашого аналізу.

У легендах та переказах нашого краю постійно наголошується на тому, що козаки шанували свою віру та церкву, святого Миколу, Покрову. Водночас вся неказкова проза свідчить про те, що колективна свідомість, яка є не лише носієм, але й творцем фольклору, залишалася нехристиянізованою, архаїчно-міфологічною. Аналізуючи матеріали східнослов'янської легенди, В.Я.Пропп дійшов висновку: “Народ просто не знає Біблії, має про неї вельми віддалені та неясні уявлення”[8]. Це “незнання” виявляється в народних уявленнях про космогенезу, формування та розвиток соціуму, в способах творення художнього образу.

Специфіка нашого регіону полягає в тому, що він має яскраву власну історію та історичних діячів, яких також вважає лише своїми. У легендах та переказах значне місце займають образи козаків та їх ватажків.

Образ запорожців у фольклорній прозі двоплановий: з одного боку, у переказах, вони змальовуються як реальна історична спільнота, що мала свій особливий побут, етичний кодекс, звичаєве право та традиції;

її представники практично нічим, крім волелюбства та відмови від жінок, не відрізнялися від інших. Поряд з переказами про козаків існують легенди, де козацтво набуває інших рис. У космогонічних легендах “запорожці” – один із родів (одне з поколінь), що заселяв землю до людей. За своїми ознаками вони наближаються до велетнів, богатирів, які асоціюються з першопредками і беруть на себе функцію облаштування світу, борючись з традиційним тератоморфним супротивником-змієм (зооморфний характер ворога зберігається довше, ніж уявлення про зооморфне походження героїв). До речі, мотив зв'язку з зооморфним предком зберігся в мотивах перевертництва, вовкулацтва [7, 128]. У фольклорній традиції велетні співвідносяться з горами, скелями, каменями. У фольклорі Запорізького регіону цей зв'язок зберігся в образах власне велетнів та богатирів, які кидають через Дніпро кам'яні брили, що стали скелями та зберегли відбиток руки велета. Щодо запорожців, то такий зв'язок не фіксується. Запорожців наділено надзвичайним зростом, довголіттям, силою, характерництвом, пророцьким знанням: “вони-таки щось знали” [5, 61], надзвичайною захищеністю: “кулі їх не брали” [7, 60] та магічними здібностями: “коли треба, могли на людей і сон напускати” [7, 133], “одводили очі” [7, 132]. Вони володіли магією слова та імітативною магією, підкоряли собі людей та стихію.

Для образу запорожця характерний глибинний зв'язок із землею, поклоніння їй. Мотив своєї землі, землі матері, життєдайної та захищаючої, постійний у легендах. Чарівна непереможність на чужій землі можлива лише шляхом переносу в чужий простір частинки свого, ця частинка – рідна земля, насипана “в сап'янці” та шапки. Земля була ритуальним оберегом та знаряддям магії, дію якого підсилювали магією слова – закляттям, заговором. Існує магічний зв'язок козаків з водою, оскільки вони пливуть по Дніпру на розстеленій кошмі, перед ними розходиться вода та вони ідуть по річищу сухими, можуть довгий час знаходитися під водою, долати великі відстані.

Мабуть, саме з культом землі та води пов'язана частина сюжетів про зачаровані козацькі клади, які не даються людям до рук; поблизу них завжди є людина, що наводить на думку про подвійну жертву землі (у деяких випадках – воді, оскільки клад та людину залишають в озері або річці). Принесення жертви під час “закладання” кладу аналогічно принесенню жертви під час закладання нової будівлі, але в цьому випадку жертва стає духом-охоронником хати, а в першому - “народжує” дух нового кладу. За народною прозою, “сторож кладу” живе доти, доки діє вербальне закляття або поки не знайде собі “заміну”, тобто ставши частиною хтонічного світу, він об'єктивно стає загрозою для людей.

Жертовний характер кладів виявляється в тому, що закладені, або потоплені вони в місцях, недоступних для людини. За народними повір'ями, дістати скарб можна лише заплативши чужим життям, угодою з чортом або власним розумом. Тобто, лише хтонізувавшися або увійшовши у контакт з хтонічним світом, людина може отримати те, що належить землі. До того ж, ці клади “створюють” переважно перед битвою або напередодні смерті, коли потрібно було, за численними даними ще 19 ст., просити пробачення не лише у людей, але й у землі. Саме тому зрозуміло, чому закладання кладу перетворюється на особливий ритуал.

Н.А.Кринична, спираючись на широке коло фольклорно-етнографічних матеріалів, зазначила: “при закопуванні скарбів потрібно було не лише принести жертву, але й промовити заговір (зарок, закляття), що зумовлювалося вірою в магічну силу слова… Отже, при закопуванні кладу відбувався ритуал, до складу якого входило жертвоприношення, заговір і власне дія” [3, 115].

Необхідність принесення жертв землі та воді зафіксована в багатьох творах східнослов'янського фольклору, зокрема в казках (“Ох!”), билинах (“Садко”), історичних піснях, імітацією обряду жертвоприношення є дії з обрядовими фігурами, які топлять або ховають. У пізніх ритуальних комплексах "види смерті" ритуальної істоти (наприклад, Марени) варіюються, що зумовлене, очевидно, забуттям основної мети ритуалу та зв'язку його з конкретною стихією.

Поряд з узагальнюючим образом запорожців у легендах розповідається про їх ватажків. У нашій місцевості найпопулярніші оповідання про Сірка та Палія, в яких історичні герої наділені як спільними, так і особливими, притаманними лише одному герою, рисами.

Потрібно зазначити, що “типологічною” рисою козацьких ватажків (окрім останнього) було “характерництво”, володіння надприродним знанням, невразливість. Усі ці риси притаманні міфологічному образу вождя / жерця й є постійними, усталеними в історичній прозі східних слов'ян.

Щодо рис, притаманних кожному окремому персонажу, то вони залежать від характеру та ступеня його міфологізації в фольклорі, наближення образу до архетипної першооснови. Спостереження свідчать, що на рівні творення образів козацьких ватажків процес міфологізації ще не завершився, оскільки не усталені ще єдині архетипні схеми, до яких зводився б той або інший образ, існують варіанти потрактування або міфологічного зближення персонажу, накладення різноманітних міфологем. Однак, аналізуючи сюжети та їх варіанти, можна виділити основні та факультативні мотиви, пов'язані з тим чи іншим персонажем.

На наш погляд, найцікавішим щодо характеру зв'язку з міфологічними першоджерелами є образ кошового Сірка, який, виходячи з існуючих записів, перебуває ще в стадії формування. Обов'язковими мотивами легенд про Сірка є мотиви вмирання / воскресіння та посмертного керівництва своїм військом.

Мотив вмирання / воскресіння має виражений рослинний код. Звертає на себе увагу легенда про те, що герой тричі вмирає, його закопують у гній, через три дні поливають з трьох "пузирків", після чого він оживає. Маркованість сакральними числами не випадкова, у ній виявлено сакральну сутність персонажа. Флористичний, рослинний характер міфологеми вмирання / воскресіння підтверджується ще й тим, що "сприскують" не звичайною водою, а пояснюють цілющу силу води її зв'язком з рослинами :"Тоді трави такі сильні були, ото і вода зроблена з тих трав" [7, 209]. Характер ритуального поховання в гної, поливання, зв'язок з рослинами дає можливість говорити про міфологему зерна, що лежить в основі цього мотиву. З міфологемою зерна пов'язаний мотив реінкарнації: вмираючи, воно набуває життя в новій формі, новому значенні.

У легендах про Сірка постійно варіюється мотив заповіту, за яким йому необхідно відтяти руку та носити її під час воєнних походів та великої скрути. "Рука буде вами руководствувати" [7, 208]. Загально відомо, що для магічних ритуалів використовують засушену лапу тотема, під час обрядових містерій розривають опудала, що символізують божество, сакральну істоту. Мабуть, виділення магічної частини цілого пов'язане з міфологемою першолюдини / першожертви, яка "приноситься в жертву богам шляхом розривання, розчленування, розкладання на частини, з яких виникають елементи соціальної та космічної організації" [9, 2, 351]. Принагідно відзначимо, що згідно з давньоіндійською міфологією, саме з рук першожертви Пуруші було створено воїнів.

Мотив розривання, розчленування варіюється в легендах про Сірка. Так, в одній з них йдеться про те, що "Сірко на три частини захований: перша його частина лежить саме тут, де Чортомлицька Січ; друга – під Кривим Рогом, а третя – під Полтавою" [7, 208].

Рука Сірка має надзвичайну силу, оскільки "де рука, там удача" [7, 207]. Навіть у 1812 році "як оббігли кругом Москви з тією рукою, так французьке військо і посунуло звідки" [7, 207]. Але якщо руки тільки воїни, то зрозуміла сила, але не магічні властивості.

Згідно з "Сравнительным словарем мифологических символов в индоевропейских языках" слово "рука" стоїть у ланцюжку співвідносних слів та значень, серед яких литовське "kerai" – чари [8, 283]. Виникає семантичний ланцюг, пояснюючий "керувати" як чарувати, або мати потенціальну здібність до дій, які не доступні іншим (звідси й українське "керманич"). У легендах про Сірка важливо володіти рукою: "хто володітиме моєю рукою сім год, той володітиме нею так саме, як я владію" [7, 208]. Джерелом магічної сили є сама рука, оскільки вона – джерело чар (додатковою аргументацією безпосереднього зв'язку руки та чар, магії є матеріали російської мови: керувати (чарувати) – руководить – водить – вести – ведет – виходимо на вед – корінь, що є й у слові "ведать" (відати), тобто володіти віщим знанням, пророцьким даром, а звідси і "ведьма" (відьма), "ведун" (відун) – не лише відаючі, але й володіючі чарами чаклуни. Отож і "руководство", а інформант подав текст саме так: "рука буде вами руководствувати" [7, 208], це також надприродний дар, чаклунство.

Сірко володіє таким даром, запорукою якого є його чарівне народження ("з зубами народився"), здібність до метаморфози ("сам кувирдь – та й зробився хортом і побіг до татар,… поробив їм так, що вони поснули…Тоді…знову кувирдь – і зробився чоловіком" [7, 206]. Для міфологічної традиції характерне зближення собаки та вовка (Вовки – то Юрієві собаки). "У міфології представників багатьох народів Європи та Північної Америки образ вовка переважно пов'язаний з культом ватажка бойової дружини…Предок – ватажок виступає в образі вовка, або володіє здібністю перетворюватися на нього" [9, I, 242]. Таким чином, історичну особу наділено властивостями міфологічного вождя / жерця.

Об'єктивна необхідність смерті Сірка зумовлена не реальним фактом, а тим, що образ його – це образ вождя / жерця. Ще Фрезер у "Золотій гілці" довів, що, відповідно до давніх уявлень, оновлення в природі та суспільстві залежить від магічних можливостей царя. Коли цар старіє і слабне, він повинен передати комусь правління та магічні функції [11, 318-320].

За образом Сірка закріплено також близький до казкового мотив померлого предка-чарівника. Помираючи, він наказує не забувати його могилу, з якої він може передати своє віще знання.

Його могила стає сакральним місцем, поряд з яким не можна працювати та порушувати спокій землі. Навіть перебування поряд з нею може бути трагічним: "І справді, ця могила Сірентія робити біля себе не дасть" [7, 209].

Можливе посмертне спілкування померлого Сірка з живими "проти Великдня" [7, 207] "або на Різдво, або на Великдень, або на Зелені свята" [7, 208]. Ці дні традиційно пов'язані з шануванням духів померлих предків, з уявленням про те, що саме в цей, сакрально маркований час, відкриваються канали зв'язку між двома світами і стає можливою зустріч живих та померлих. Могила Сірка й є таким "каналом", з якого перед Великоднем чути те, що відбувається "внизу".

Марковано й добовий розподіл часу, коли можна передати знання від мертвого живому, та й взагалі їх спілкування. На могилу потрібно приходити “до східсонця” й поливати її “до третіх півнів”.

З образом Сірка пов'язаний і мотив шанування померлого предка, але ритуальна основа цього мотиву в різних легендах варіюється, отже усталеним цей мотив ще не став.

У частині варіантів Сірко заповідає доглядати за його могилою: обсадити її деревами, підсипати землю. Це пов'язане з загальнорозповсюдженою традицією, та знову ж повертає до рослинного коду. Рослини, що виростають на могилі героя, є однією з його іпостасей, про що свідчать балади та повір'я про метаморфози людина / рослина.

У двох із зафіксованих текстів зустрічаємо мотив “поливання” могили. В.Я.Пропп вважає, що сенс такого поливання - в підтримці існування померлого, у запобіганні його повної смерті [12, 133], але це навряд чи відповідало б інтересам живих, оскільки страх перед померлим був непомірним, що, до речі, знайшло відтворення і в легендах про Сірка. Сучасною дослідницею цей ритуал розглядається як принесення жертви померлому [13, 63], що збігається з інтерпретацією цього мотиву в казках. Якщо згадати традиційно-казкову “живу воду”, то можна погодитися з тим, що “поливання могили” – це намагання надати похованому “нового” життя, оскільки вода традиційно вважається джерелом життєвої сили. Якщо зіставити мотив “поливання” могили з міфологемою зерна, то стане зрозумілим, що мова йде про його “проростання”, тобто реінкарнацію, яка й дасть Сіркові змогу “передати комусь віще знання”.

Таким чином, варіанти мають різну ритуально-обрядову, але єдину міфологічну основу. Засвідчені легендою варіанти обрядів пошанування померлих є результатом забуття їх первинного значення.

Варіативність міфолого-ритуальних джерел свідчить про те, що легендарний образ Сірка - ще в процесі становлення, формування.

Поліваріантність міфологічних мотивів притаманна й легендам про Палія, в образі якого поєднуються, синтезуються давні міфологічні уявлення наших предків. Основний пов'язаний з ним мотив – мотив безсмертя: “він міняється як місяць” [7, 212], “Місяць старий – і Палій старий, місяць молодий – і Палій молодий” [7, 214]. Мотив отримання безсмертя – феноменальний сплав міфологічної архаїки з апокрифно-християнським та практично-реалістичним світобаченням. Палій – “запорожський лицар, великий вояка” отримує через ангела від Бога подібне астральному божеству буття та воїнський дар, оскільки виконує титанічну, героїчну місію – вбиває із прикритої від дощу штанами рушниці лукавого, за те, що той “сміє передо мной хвостом вертіти та ще й повітря псувати” [7, 219].

В одній з легенд Палій називається Семеном Попільником, прізвище (прізвисько) розповсюджене в слов'янському фольклорі. Звичайно, семантика прізвища Палій – “той що палить, перетворює все на попіл” (а цей мотив присутній у багатьох варіантах) пояснює можливість такої заміни. Але є й інший вимір, характерний для міфу та казки. “Попільник” - пов'язаний з піччю, домашнім вівтарем, жертовником, жрець вівтаря – печі. Звідси зрозумілі надзвичайні магічні здібності, оскільки як образ козацького ватажка образ Палія – також є реалізацією архетипу вождя / жерця, звідси мотив перетворення його на собаку [7, 216], чарівна невразливість, перемога над самим лукавим, непоборність для ворогів.

З образом Палія тісно пов'язаний мотив тимчасової відсутності, яка мотивується по-різному: був “замурований в стовп на сім год” [7, 215], його “замурували в темницю. Не багато ж він там сидів, не пивши і не ївши, - двадцять років!” [7, 213] тощо. Його відсутність пов'язана з відсутністю світла, можливості рухатися, їсти, пити. Під час ув’язнення Палій практично втрачає риси й ознаки живої людини. “Витягли з того стовпа Палія, а на ньому лепу на цілий аршин, а брови так йому одросли, що треба було трійчатка вила, щоб підняти їх уверх” [5, 215]. У подібній (“покритій лепом”), оскільки дослідження базується на іншому матеріалі, інтерпретації (“весь порос мохом, не видно ни губ, ни рук…”) форми “повернення” Н.Кринична вбачає ремінісценцію хтонічного походження героя, який ніби не відділяється від землі та рослинності” [5, 145].

Про хтонічну природу свідчить сліпота, подібність до міфічного Вія. Власне темниця, стовпи є уособленням хтонічного світу, з якого герой повертається до світу людей, зберігаючи всі ознаки хтонічної істоти: неприбране довге волосся, характерне для демонологічних персонажів, нерухомість, сліпоту та неодягненість. Повертаючись у світ, він знову набуває рис живої людини. Усталеним є мотив одягання як повернення до соціуму, до людської спільноти. Таким чином, герой вмирає та воскресає, а не лише “міниться як місяць”.

Говорячи про міфологізацію історичних постатей у фольклорі нашого регіону, потрібно відзначити, що рівень її розрізняється в легенді та переказах, оскільки в переказах оповідь тяжіє до “факту”, реальності, наскільки вона можлива у фольклорному творі.

Виразні ознаки міфу з'являються при інтерпретації відносно недавніх подій. Рівень міфологізації залежить від розповсюдженості сюжету, яка, в свою чергу, зумовлена популярністю героя.

Уже в 19 столітті зафіксовано легенди про козацтво, в яких запорожці зображені як міфологічні істоти. Різноманітні міфологічні коди простежуються в образах історичних постатей, які в легенді втратили індивідуальні риси: збереглася лише пам'ять про основні події, в яких вони брали участь, але їх поведінка повністю проектується на міфологічні схеми та їх комплекси, у той час як перекази зберігають пам'ять про людину та подію, творення образів у них орієнтовано на дійсність, а не міф.

ЛІТЕРАТУРА

1. Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992.
2. Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічної традиції. – К., 1997.
3. Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. – Л., 1987.
4. Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. – Л., 1988.
5. Криничная Н.А. Предания русского Севера. – Спб., 1991.
6. Мишанич С.В. Усні народні оповідання. – К., 1986.
7. Січова скарбниця. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини / Упор. В.А.Чабаненко. – Запоріжжя, 1999.
8. Пропп В.Я. Легенда // В.Я.Пропп Поэтика фольклора - М., 1998.
9. Мифы народов мира//Энциклопедия: В 2 т. – М., 1980-1982.
10. Маковский М.М.Сравнительный словарь мифологических символов в индоевропейских языках. – М., 1996.
11. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии : Пер. с англ. М.К.Росклина. – М., 1987.
12. Пропп В.Я. К вопросу о происхождению волшебной сказки. (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. – 1934. - № 1-2.
13. Еремина В.М. Ритуал и фольклор. – Л., 1991.