



АСПЕКТИ МІФУ ТА МІФОПОЕТИКА



Міфопоетика фольклорного образу змія в баладі «Юрій і цмок»

Галина ВАСИЛЬКЕВИЧ

Кандидат філологічних наук,
асистент кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси
Львівського національного університету імені Івана Франка
e-mail: vasylykevychko@ukr.net

Міфологема змієборства в усній словесності зазнала різножанрових модифікацій, що визначило семантичну поліфонію і розмаїття художньої естетизації образів. Баладний образ змія-смока - не типовий: він балансує на межі міфологічної реалістичності й художнього образотворення. Тож уснословесний образ смока як заголовок міфу приховує сутність міфологічного тексту, інваріант якого можна реконструювати, зіставляючи семантичні інтерпретації цього образу на різних рівнях культурного тексту - вербального і невербального.

Ключові слова: герменевтичний образ, міфопоетика, міфологічна семантика, символ.

Синкретичний образ Юрія-змієборця в архітектурному, іконографічному, агіографічно-літературному та уснословесному мистецтві представляє симбіоз дохристиянських і християнських вірувань. Він вириває на ґрунті «народного християнства», головною тенденцією якого була міфотворчість - прагнення збагнути головні ідеї нової віри за допомогою усталеного народно-мистецького бачення. Очевидно, в цей час відбулися два синхронні процеси - офольклорення канонізованого образу християнського святого Георгія та християнізація Х-божества внаслідок відомих уявлень про святого. Поява герменевтичного образу Юрія-змієборця зумовлена органічним злиттям двох культурних традицій, з яких домінантною виявилася дохристиянська. Адже свого часу церква доклала всіх зусиль, аби вилучити з життя св. Юрія мотив змієборства і навіть почепила жорстке клеймо - ересь, залучивши житіє улюбленого серед народу змієборця до так званих «відречених», тобто заборонених книг (М. Тихонравов «Памятники отреченной русской литературы»). Тож факт невизнання богословами змієборчих ідей свідчить про їх «чужорідність» для християнства.

Питання генезису змієборчого мотиву інтригувало багатьох дослідників. Зокрема, В. Пропп, розглядаючи проблему походження мотиву змієборства у площині взаємовпливів фольклору та іконографії, приходять до висновку, що «іконописці не створили мотиву змієборства, а лише успадкували його» з усної словесності¹. Фольклорна ж семантика мотиву змієборства, чуттєва амплітуда звучання якої часто визначалася самотутністю жанру, ритуальним контекстом фольклорного тексту, знайшла висвітлення у працях А. Кирпичникова, А. Ристенка, Д. Сауки, В. Проппа. Заразом порівняльно-типологічні дослідження теми змієборства у контексті світового фольклору дозволили В. Топорову,

¹ Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. - Ленинград, 1986. - С. 191.

В. Іванову та Т. Цив'ян ствердити її міфологічні витoki. Спроба ж реконструкції міфу про Громовержця (змієборця) в інтерпретації згаданих дослідників набула доволі абстрактних контурів. Адже міфологема змієборства в межах кожної етнокультури виражена в індивідуально-мистецьких формах та має власне фольклорне втілення, зумовлене самотутністю етнічного світосприйняття. Щоб пізнати сутність міфологеми протиборства, необхідно проаналізувати згаданий мотив не лише в усіх жанрах усної словесності, але й в інших видах мистецтва. Досі природне зацікавлення обрядовою словесністю, приуроченою до свята Юрія, що його перевагою було зіставлення тексту з етнографічним контекстом і окреслювало цілий спектр проблем: і семантику юріївського свята в контексті календарно-обрядових свят, і генеалогію образотворення Юрія в усній словесності, і різножанрову модифікацію фольклорної семантики Юрія, мимохіть витіснило на периферію наукових студій жанр балади про боротьбу Юрія зі змієм.

Балада про св. Юрія-змієборця, що, на думку музикознавців, належала до репертуару лірників, визріла в результаті синтезу міфологічних і християнських вірувань. Інтригує зачин, крізь невибагливу антитезу якого таки прозирає ідея двовір'я:

Були люде невірні,
Вони в Бога не вірили,
А вірили у цмочище,
У лютеє та зміїще².

В одному варіанті народна уява змальовує напрочуд колоритний образ вухатого цмока, який асоціюється з фольклорним образом рогатого змія (вужа), зустріч із яким віщувала щастя:

Вже панянка до мора доходить,
А вже проклятий цмок із мора виходить.
Пішла панянка, відерце у море пускає,
А вже проклятий цмок зібра роззявляє.
А той святий Юрій пробив йому зібра.
- Да бери, панянко, цмока за уши,
Да й веди до отця й матуси.
Кажи, щоб церкви становили
Й люди до церкви ходили³.

Яка ж семантика міфологічного образу змія? Що він означав у дохристиянських віруваннях наших предків, які, намагаючись вберегти образ змія від забуття, забезпечили йому безсмертя в агіографічній легенді?

Несподівану відповідь знайдемо в «ремарці» до балади. Після сплеску кульмінаційного напруження виконавиця схвилювано мовить: «Колись не вмирили люде. Він (цмок. – Г. В.) кажен день ходив. То такий звір був. Він в море жив. Коли треба було вмирати, то казали: «Йди до мора». І він з мора виходить, схопить і з'їсть. Юрій був біля мора, здолав-сколов цмока. І вже стали люде вмирати того (курсив наш. – Г. В.)»⁴.

Тож змії постає втіленням смерті. І не тільки в духовній культурі українців. Єгиптяни потойбічний світ уявляли у вигляді острова, володарем якого та охоронцем душ мертвих був вуж. В індійській міфології іпостась «бога смерті»

² Колесса Ф. Українська усна словесність. – Львів: Накладом фонду «Учітєся, брати мої», 1938. – С. 519.

³ Архів ПНДЛМЕ при ВДМІ імені М. Лисенка. – Од. зб. ЕК 174 № 6.

⁴ Архів ПНДЛМЕ при ВДМІ імені М. Лисенка. – Од. зб. ЕК 174/5 № 4.

Жапауа також теріоморфна⁵. Дж. Фрезер подає цікаву індійську легенду, в якій смерть з'являється у вигляді змія. Працюючи над створенням перших людей, Бог не може завершити справу, бо щонаочі з'являється величезна змія і ковтає людей. Щоб захистити їх, Бог створює собаку. Таким чином, собака вие, віщуючи смерть, тому що бачить смерть у жаскому образі змія. Уламок цього міфологічного тексту зберігся і в українській традиції, якій теж відоме повір'я про те, що собака вие «на смерть». «Священність» змія-яшура та його причетність до світу предків незаперечно доводить повір'я: «Гадюку, яка лазить по кладовищі, люди називають святою»⁶. Прикметно, що у загадках смерть чоловічої статі. Наприклад: «З кожним днем до нього людина ближче підходить / смерть»; «Ніхто од його не втече: ні цар, ні царича, ні риба в воду, ні миша в нору / смерть» (курсив наш. – Г. В.)⁷. Очевидно, первісно йшлося про бога смерті.

Дж. Фрезер, зауваживши наявність аналогічного мотиву (зв'язку дівчини зі змієм) у шотландських, скандинавських і японських казках, припускає його реалістичну основу. «Було б, напевно, помилкою вбачати у цих казках звичайну вигадку. Правильно припустити, що вони відтворюють реальний звичай віддавати дівчат і жінок у дружини водяним духам, які часто виступають у вигляді величезних зміїв і драконів»⁸. Подібні жертвоприношення дівчини богам «низу» існували у Давньому Єгипті, Китаї, у народу майя тощо⁹. Зрештою, археологічні відомості підтверджують існування «традиції кидання дівчат в озеро»¹⁰. У зв'язку з цим виникає питання про походження цього мотиву в українській усній словесності: чи виник він на базі вірувань, що колись ритуально відтворювалися? Існують окремі згадки про жертвне потоплення людей. Так, К. Сементовський, говорячи про весняне обливання водою, відзначає, що «часто на офіру і людей топили»¹¹. Але чи ці обрядові дійства мали мотивацію – жертвоприношення змієві?

В окремих жанрах, зокрема у казці, зв'язок дівчини зі змієм чітко вмотивований: він є засобом умилювання змія, оскільки той «не пускає води»¹². Можливо, уснословесний мотив принесення змію дівчини у данину має реалістичне підґрунтя – архаїчне ритуальне жертвоприношення з метою вимолювання небесної води. Адже на Буковині ще у ХХ ст. продовжували кидати у річку жінок, щоб викликати дощ¹³. В агіографічній легенді «Змій, царівна та св. Юрій» віднайдемо мотиви, суголосні баладним, з очевидними реліктами офіюлатрії: «...вірили тому то поганому смокови, мали его за бога [...]. Кожний бог хочет собі офіри і дані. Претож ми даймо якусь дань і он нам попустит воду»¹⁴.

Цей же мотив звільнення води у зв'язку з убивством змія типовий для багатьох міфологій світу, зокрема єгипетської, індійської («Рігведа»), скандинавської

⁵ Perls H. Wąż w wierzeniach ludu polskiego. – Lwów, 1932. – S. 21.

⁶ Архів ІМФЕ. – Фонд 1–3д. – Од. зб. 328. – Арк. 8.

⁷ Українська народна творчість. Загадки / Під ред. М. Шестопала – К.: Вид-во Академії Наук УРСР, 1962. – С. 517.

⁸ Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – Москва: Издательство АСТ, 1998. – С. 160.

⁹ Голан А. Миф и символ. – Москва: Русслит, 1993. – С. 77.

¹⁰ Kosidowski Z. Zrękowiny boga deszczu // Kosidowski Z. Gdy słońce było bogiem. – Warszawa: Iskra, 1977. – S. 292.

¹¹ Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиан // Маяк, 1843. – Т. XI. – С. 47.

¹² Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860 рр. / Упоряд. М. Левченко. – К.: Укр. Акад. Наук, 1928. – С. 413.

¹³ Аничков Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. От обряда к песне // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Спб.: Типография императорской Академии наук, 1903. – С. 246.

¹⁴ Змий, царівна та св. Юрій // Возняк М. Старе українське письменство. – Львів: Накладом українського педагогічного товариства, 1922. – С. 42.

(«Едда»), культури майя. Виявляється, він мав і ритуальне вираження. Так, ще донедавна на Поліссі вбивство вужа було одним із найбільш поширених способів викликання дощу під час засухи¹⁵. Міфологема «вбити змія = отримати воду» набула метафоричної інкрустації і в тексті балади:

...Як ударив Цмока,
Полилися рекі,
Полилися й рекі,
Рекі кров'яніє.

Г. Перльс, який присвятив вивченню проблеми офіолатрії монографію «Вуж у віруваннях польського народу», вважає, що культ змія, найдавнішими осередками якого були Єгипет та Індія, сягає часів праіндоевропейської спільноти¹⁶. Цікаво, що релікти міфологічних уявлень про причетність змія до водної стихії дотепер відлунують у поліських повір'ях. Назва *смока* в інтерпретації поліщуків набула форм розгорнутого міфологічного тексту: це веселка-змія, яка смоче з підземних джерел воду. Метафорика давньоіндійського епосу «Рамаїяні», що поетизує міфологічне уявлення про залежність дощу від підземних вод, беззаперечно вказує на його архаїчність:

Океани вустами денного світила
Всмоктало небо і дощі родило¹⁷.

Яке ж місце було відведено змію в міфопоетичному світогляді слов'ян? Б. Рибаків, зважаючи на ряд археологічних знахідок, згадки про людські жертвоприношення біля води, стверджує існування у слов'ян культу водяного божества, якого зображали у вигляді ящірки-змія, чи ящура¹⁸. О. Брікнер пише про жертвоприношення біля річок і криниць зооморфному божеству з метою вимолювання дощу. «Офіру приносили біля криниць, очікуючи дощу, забувши, що то Бог з неба дощ зсилає [...] Річку богинею називають, і звіра, що живе у ній, богом називають та офіру йому чинять»¹⁹. Археологічні розкопки так званих «болотяних городищ» (сер. I тис. до н. е.), на думку Б. Рибаківа, підтверджують їхнє культове призначення. «Виникає припущення, що болотяні городища (інколи насипні, штучно створені людьми) могли бути присвячені володарю цього нижнього світу, у ролі якого часто виступає ящур»²⁰. На думку деяких археологів, жертвоприношення водоймам відбувалися ще в добу палеоліту та мезоліту²¹.

Зображення змія, чи ящура, на ритуальних прикрасах, посуді періоду трипільської культури (III тис. до н. е.) переконують в існуванні культу змія на території давніх слов'ян. Зокрема, на фібулах (VI-VII ст.) умовно зображено три пласти. Верхній пласт – символ неба – представляє чоловіче божество, від якого вниз ідуть умовні двоголові змії із зигзагом – символом дощу. Дощові змії крізь землю проникають у нижній прошарок – символ підземного світу, який представляє

¹⁵ Толстая С. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва: Наука, 1986. – С. 22.

¹⁶ Perls H. Waż w wierzeniach ludu polskiego. – Lwów, 1932. – S. 57.

¹⁷ Рамаїяна. – Москва: Худ. література, 1986. – С. 116.

¹⁸ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. – Москва: Наука, 1987. – С. 135-136.

¹⁹ Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980. – S. 144.

²⁰ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. – Москва: Наука, 1987. – С. 152.

²¹ Филимонова Т. Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – Москва: Наука, 1983. – С. 132.

голова ящура. На думку Б. Рибаківа, це «схема макрокосмосу», яка відтворює уявлення людей про Всесвіт. Полярні точки цієї композиції у вертикальному зрізі представляють два божества: верхнє – чоловіче, нижнє – у вигляді ящура. Мимоволі постає питання: чи не є зображені божества давніми прототипами фольклорних персонажів – св. Юрія та змія?

У давніх космогонічних уявленнях, в основі яких лежав геоцентризм, особливе місце у структурі Всесвіту було відведено двом божествам, очевидно, сонячному і могутньому володарю підземелля, від якого залежала поява сонця над землею. Різні міфологічні системи (єгипетська, індійська, скандинавська), за спостереженням Г. Перльса, репрезентують дуалізм змієвого божества саме з сонцем²². В. Іванов, В. Топоров пишуть: «Досить суттєво, що археологічні знахідки у Литві й на території Білорусії виявляють очевидні сліди культу змія»²³. Про наявність зміїного культу у Вірменії свідчать перші християнські церкви, збудовані на колишніх культових місцях з іменем зміїв: «Мугні, місце культу дракона Моеге (ідентичного з шумерським Моеге, драконом ночі) – обернене на монастир св. Георгія (Юрія) змієборця»²⁴. Б. Рибаків зауважив певну тенденційність у культових замінах: новостворені християнські церкви носили ім'я того святого, який замінив свого попередника.

Якщо існував культ змія, то чи не його замінив св. Юрій? К. Сосенко припустив можливість такого явища: «Очевидно, св. Юрій є символом боротьби християнства з культом змія»²⁵. Свідчення інформаторів переконують, що народна пам'ять українців аж до ХХ ст. зберегла віру у «підземного бога», якому, «щоб пожертвувати», кидали гроші у криницю²⁶. На жаль, письмові джерела, окрім того, що наведено вище, не подають нічого про культ ящура-змія.

У духовній культурі багатьох народів вислів «повернутися до моря» означає померти: «Смерть не горе, но велике море»²⁷. Цікаво, що типовим утіленням морського потойбіччя у замовляннях є саме змії, чиє царство локалізоване на синьому морі, на острові, на білому камені, на дубі, у гнізді тощо. В окремих замовляннях магічний персонаж моря християнізований. Прикметно, що зі святих часто трапляється образ св. Юрія: «...Іхав святий Юрій на вороних конях; коні розбіглися, колеса розкотилися по синьому морю, по чистому полю»²⁸. У сербських обрядових піснях *Zeleni Juraj* приходиться «izza morja krvavoga»²⁹.

Обрядова пісня локалізує ще одне місцезнаходження св. Юрія – у вирії.

М. Сумцов за матеріалами О. Котляревського згадує народне повір'я про вирію: «Рай, Ирїй, Вирїй [...] був житлом сонця-Хорса; воно лежить за морем [...] чи серед моря на острові; сюди повертається сонце, закінчивши свій денний хід; тут панує вічне літо, цвіте вічна зелень, тут переховується зимою усе життя природи і птахи; тут зберігаються зернята, що потрапляють на землю; тут проживають душі предків і душі ще не народжених»³⁰. Отже, у народних уявленнях вирія був світом

²² *Perls H. Wąż w wierzeniach ludu polskiego.* – Lwów, 1932. – S. 7.

²³ *Иванов В., Топоров В.* Реконструкция фрагментов мифа о боге грозы и его противнике // Исследование в области славянских древностей. – Москва: Наука, 1974. – С. 4.

²⁴ *Сосенко К.* Різдва-Коляда і Щедрий вечір: Культурологічна оповідь. – К.: Український письменник, 1994. – С. 146.

²⁵ Там само.

²⁶ Архів ІМФЕ. – Фонд 1-д. – Од. зб. 324. – Арк. 101.

²⁷ Галицько-руські народні приповідки / Зібр., упорядк. І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів: НТШ, 1909. – Т. 27. – С. 128.

²⁸ Українські замовляння / Упор. М. Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – С. 122

²⁹ *Колєва Т.* Гергьовден у ніжните славяни. – София: Българската академия на науките, 1981. – С. 96.

³⁰ *Сумцов Н.* Культурные переживания // Киевская старина. – К., 1889. – Т. 30. – С. 97-98.

«навпаки»: якщо тут – ніч, то там – день, якщо зима (холод), то там літо (тепло) і якщо тут – живі, то там – мертві. Локалізація вирію «збігалася» зі світом предків, тобто мертвих: ці простори пересікалися, накладалися. В. Клінгер зазначає, що українці вірили в існування підземного «вирію вужів», у якому панував святий, «невинний» вуж³¹.

Фольклорні образи св. Юрія і змія об'єднує не лише спільна локалізація, але й схожі функції, зокрема «пускання води» і віщування смерті. Так, в одному замовлянні функцію випускання води виконує Юрій:

...Юрий святий! Пускаеш нори-принори,
луги, береги, керниці-теплиці,
тепер спусти нам так манну-сметану...³²

А на зв'язок св. Юрія зі світом мертвих указує хоча б те ритуальне дійство, яке згадує А. Веселовський. В одній грузинській церкві під іконою св. Юрія-змієборця лежить багато дерев'яних палиць. Люди кажуть, що це «знаряддя св. Георгія; їх готують щотижня; ними стріляє Бог (так називають св. Георгія) у стіни і у купол церкви, коли віщує чиюсь смерть»³³. Тож змії в українських повір'ях і св. Юрій виступають вісниками смерті і подателями води. Такі приклади семантико-функціональної дифузії згаданих образів аж ніяк не поодинокі в усній словесності українців. Причина контамінацій фольклорних образів св. Юрія і змія, що виражені у формі метаморфоз, спільній локалізації і функціональному призначенні, подібних семантичних інтерпретацій, очевидно, зумовлена генетичним зв'язком – культу християнського святого зі змієподібним божеством.

Отже, у баладі «Юрій і смок», такій популярній на теренах українського і білоруського Полісся, задокументовано унікальний міфологічний сюжет, що символічно візуалізує утвердження християнства над дохристиянським світоглядом.

Mythological poetics of the dragon-sucker's folklore image in the ballad «Yuriy and Smok»

Halyna VASYLKEVYCH

The mythologem of the dragon fighting in folklore has become varied in terms of genres which in its turn, has determined its semantic polysemy and diverse artistic aesthetization of the images. The ballad image of Dragon-Sucker is extraordinary – it balances on the verge of the mythological reality and artistic description of the image. Thus, the oral folklore image of «Sucker» as a myth title, conceals the essence of mythological text, whose invariant can be reconstructed by comparing different semantic interpretations of this image at various levels of the cultural text, viz verbal and non-verbal.

Key words: hermeneutic image, mythological poetics, mythological semantics, symbol.

³¹ Klinger W. Jeszcze jedno podanie o węzach // Do wpływów starożytności na folklor. – Lwów: Nakładem towarzystwa ludoznawczego, 1909. – S. 10–11.

³² Колесса Ф. Українська усна словесність... – С. 566–568.

³³ Веселовский А. Разыскания в области русских народных стихов. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Сборник отд. рус. яз. и словесности Рос. акад. наук. – Москва, 1881. – Т. XXI. – № 2. – С. 53.