

Статті



Віктор ДАВИДЮК

НАРОДНА МІФОЛОГІЯ УКРАЇНЦІВ: ПОХОДЖЕННЯ ГОЛОВНИХ ПЕРСОНАЖІВ В СВІТЛІ ПАЛЕОНТОЛОГІЇ

Viktor DAVYDYUK. The Ukrainians' Traditional Folk Mythology: The Origin of Principal Personages in Light of Palaeontology.

Стаття порушує низку проблем, які намітилися в сучасному міфознавстві: що таке міф і що таке міфічний персонаж; національне й інтернаціональне в міфології; палеографія як позитивістична опора в реконструкції міфу і його національних ознак; основні складові міфології українців: що таке власне українська міфологія.

Народна міфологія не раз ставала об'єктом особливої уваги дослідників і пошановувачів. Будь-яка хвиля романтизму, спровокована суспільними колізіями, що піднімають дух народу, ставала причиною все нових і нових спроб міфологічних зацікавлень. Попри це щоразу ті, хто добре уявляв собі, що таке міфологія, а тим паче, національна, не дуже охоче бралися за цю справу. Так сталося й цього разу. Питання систематизації, а частково й тлумачення міфології в Україні через неухвалу до неї з боку фахівців з галузей історії релігії, фольклористики, порівняльної етнології (етнології) останнім часом цілком перебуває під контролем відвертих аматорів. Можливо в цьому не було б нічого поганого, якби це не помножувало ряди тих, хто на них рівняється і з такою ж непохитною упевненістю називає й себе міфологами.

Українське міфознавство сьогодні значною мірою представлене, за визначенням Грушевського, "колекціонерами" міфів, тобто тими хто збирає й систематизує їх наосліп, без усякої програми, а часом і елементарного розуміння. Відтак часто в ці колекції потрапляє що тільки. Тож навіть у "колекціях" толку нема, бо, попри зовнішню їх пишноту, на видному місці опиняється багато такого, від чого справжній "колекціонер" відмовив-

ся б, щоб не засмічувати свій скарб. Особливо багато спекуляцій сьогодні в визначенні поняття національна міфологія. Українська у зв'язку з тим, що потрапила до рук дилетантів, посідає в цьому плані одне з почесних місць. Саме це власне й спровокувало появу цієї статті.

Традиції української школи вивчення народної міфології виходять із натуралістичної теорії. Вона полягала у виявленні основних причин виникнення тих чи тих уявлень. Найпослідовніше працював на цьому поприщі М.Костомаров, який вбачав основні джерела міфології в антропоморфізації природи, уявленнях про померлих родичів та можливості людей з надприродними властивостями. Згодом О.Потебня спрямував цю теорію на шлях символізму. Ні одразу, ні пізніше яскравих послідовників цього вчення в Україні так і не з'явилося. Практичне застосування своїх поглядів обидва вчені зосередили на з'ясуванні значення тих міфологічних образів, які заявили про себе у фольклорі, тому чимало їхніх інтерпретацій постійно перебувають у полі зору й дотепер.

Найгрунтовніший з теоретичного погляду шкіц для системного фундаментального вивчення міфології слов'ян, в якому провідне місце посідали українські міфологеми, запропонував І.Вагилевич. У своєму рукописі "Слов'янської міфології" дослідник виклав широкомасштабний задум вивчення міфології¹. Було розроблено детальний план частин і розділів праці, зібрано фактичний матеріал з українського фольклору та складено списки фантастичних персонажів міфологічного змісту народів Європи, Азії та Близького Сходу. Цим автор рукопису запровадив в Україні системне порівняльне вивчення народної міфології на тлі аналогічних персонажів, мотивів, сюжетів в інших народів. Робота І.Вагилевича та його однодумців стала вагомим поштовхом для упровадження в Україні компаративістичного напрямку в фольклористиці. Не випадково більшість її представників (Драгоманов, Франко, Сосенко, Свенцицький) були пов'язані, як і сам Вагилевич, зі Львовом. Іванові Вагилевичу належить і поділ міфології на "вищу" і "нижчу". Останню він ще називав демонологією. Однак зреалізувати свій проект хоча б у теоретичній його частині автор так і не зумів.

Частково продовжив розпочату Вагилевичем справу В.Гнатюк. У міру власних можливостей

¹Demonologija slowianska // ЛНБ.- Відділ рукописів.- Фонд І.Вагилевича.- № 39.- П. 9.- Арк. 1-46.

він більше уваги приділив збиранню й систематизації української народної демонології, не вдаючись навіть до елементарних порівняльних студій. Зате завдяки його старанням як збирача сьогодні українська фольклористика має багатий ґрунт для теоретичних узагальнень в справі народної демонології нашого народу. Проте теоретичні праці вченого “Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків” та “Нарис української міфології”, як зазначив Р.Кирчів, “позначений впливом різних шкіл (романтичної, міфологічної, порівняльно-історичної), а інколи й просто аматорським, дилетантським підходом до народної міфології”². Хоч в іншому місці цієї ж статті автор вважає, що “як і свого часу І.Вагилевич, В.Гнатюк був кращим знавцем української і взагалі слов’янської міфології”³. Зрозуміло, що якщо отримання цих знань визначав дилетантський рідхід, то й хагальний рівень був невисокий. Таку оцінку вченого підтверджує і лист фольклориста до закарпатського культурного діяча І.Панькевича, в якому в зібраннях словака Г.Махала та чеха Л.Нідерле В.Гнатюк вбачає присутність “нашої – української” міфології⁴, навіть не запідозрюючи, що з огляду на поданий ним самим ряд міфічних персонажів, вона може бути пільна, адже деякі назви описаних в його “Нарисі” персонажів природніші для словацької, ніж для української мови. Отже, неперевершеним у Гнатюковому доробку залишається зібраний і упорядкований ним матеріал. Сама ж міфологія потребує детального вивчення як із погляду географічно-порівняльного, так і в плані наступності входження в свідомість людей міфологічних персонажів.

Наступних 70 років Р.Кирчів справедливо вважає втраченими в плані вивчення народної міфології українців. Причини такого занепаду вчений вбачає в тому, що “для української науки в радянський час національна міфологія була якщо не забороненою, то в усякому разі небажаним полем для дослідження”⁵. Визначення ситуації формулою “якщо не забороненою, то в усякому разі небажаним” ідеально змальовує розуміння самих учених, що “імперській системі. . . були абсолютно не на руку дослідження, що висвітлювали істо-

ричну глибину й етнокультурну самобутність цих народів”⁶. Отже, причина лише в тому, що радянські вчені самі розуміли потреби цієї системи, бо самі були її складовою. А що ніхто потайки не штудював української міфології, показали наступні роки, коли це стало дозволено. Коли ті ж “пригноблені” системою вчені кинулись займати запущене десятиліттями поле наукової діяльності, то крім опису “важких” умов “підневільної праці” та загального критиканства “зухвалих неофітів” нічого не вийшло.

Насправді українських радянських учених стримувало дві перестороги в осягненні національної міфології. Одна – страх перед словом “українська”, хоч приклади, щоб когось за це кинули до буцигарні, невідомі. Тому не випадково серед кращих праць про українську міфологію цього періоду відзначають дійсно непогану з концептуального погляду працю М.Поповича “Мировоззрение древних славян”⁷. Хоч якщо говорити суто про українську міфологію, то “Мировоззрение древних киевлян” Я.Боровського, перевидане згодом ще й по-українськи⁸, до неї навіть ближче. Друга пересторога, яка висить домокловим мечем над охочими глибше пізнати таїни народного світогляду, – острах потрапити під Франкову формулу “міфологічних фантазувань”, яка останнім часом стала мало не універсалиєю. Без порушення цих двох святих принципів шлях українського міфознавства майже на ціле століття самовизначався словом стагнація.

Зрештою серйозним дослідникам української міфології, якби такі знайшлися в радянські часи, система могла б хіба подякувати за кінцеві результати їхніх досліджень: власне українського в тих правічних пластах настільки мало, що перефразовуючи того ж таки Франка, можна з упевненістю передбачити, що якщо і вдалося б видобути щось наше, українське, з тих старих шкаралуц, то його частка була б мізерною. Більшість із того, що увійшло в традицію міфології українців, в основному сформувалася в ті часи, коли ще не йшлося навіть про слов’ян. Тепер щоб довести, що творці цих міфів були і нашими предками, доведеться добре попрацювати лопатами, причому не в фігуральному, а в буквальному значенні. Адже йдеться про палеонтологічний метод дослі-

²Кирчів Р. Міфологіяна Володимира Гнатюка // Гнатюк Володимир. Нарис української міфології.– Львів, 2000.– С. 13.

³Там само.– С. 33.

⁴Там само.– С. 24.

⁵Там само.– С. 34.

⁶Там само.

⁷Попович М. Мировоззрение древних славян.– К., 1985.

⁸Боровский Я. Мировоззрение древних киевлян.– К., 1981; Світогляд давніх киян.– К.

дження, що сформувався на стикові антропологічної та культурно-історичної шкіл фольклористики.

Українська міфологія, як і кожна інша, має чимало специфічних рис, та ще більше загального, притаманного їй міфологіям інших народів, відтак її дослідники мусять вирішувати самостійно, що в ній вважати, а що не вважати міфом, що для неї міфологічний персонаж, а що тільки фольклорний, що інтернаціональне можна вважати й питомо національним, а що тільки запозиченням, утвердженням на основі літературних джерел. Адаптацією напрацювань чужоземних дослідників до нашого матеріалу, як це часто робиться останнім часом, тут не обійдеться. Ці теми вже майже вичерпані нашою фольклористикою упродовж двох останніх десятиліть.

Внаслідок такого стану речей, незважаючи на багатий зібраний матеріал, багато питань вивчення народної міфології українців, а відтак і їхнього прадавнього світогляду, маючи чудові умови для теоретичного осмислення, досі лежить незацепленим пластом. Серед них і питання походження народних міфологічних уявлень та послідовності їх виникнення.

Інший перегин в дослідженні українських міфів – безсистемне залучення у їх розряд угрофінського, монгольського та семітського фольклору. Звичайно, про власне українську міфологію як і про будь-яку іншу суто національну говорити не випадає, бо під цю категорію потрапляє тільки те, чого нема в інших міфологіях народів світу. Тому більшою мірою маємо справу зі світовою, індоєвропейською, слов'янською і дуже обережно можемо говорити про українську, яку можна диференціювати хіба що на номінативному рівні, бо функції українських міфічних персонажів здебільшого ті самі, що й у інших міфологіях. Зрозуміло, що в міру давності формування міфологічних уявлень кожна національна міфологія може мати в своєму складі і схожі образи і схожі тенденції розвитку світоглядних уявлень. Та не без того, щоб за час тривалого перебування в ідеологічно-культурних рамках конкретного етносу й вони не набули особливих рис, не сформували власних варіантів. І все ж жоден звід міфів, зафіксований серед того чи іншого етносу, не може похвалитися тим, що в ньому багато такого, чого нема в інших народів. Причини цього явища знову ж таки варто шукати в часі походження цих міфів. А його можна встановити тільки в спосіб хронологізації культурних пережитків, які з допустимою мірою суб'єктивності

можна вважати відображенням уже відомих нам міфологем.

Цілком усвідомлюючи складність проблеми походження та спадкоємності міфологічних уявлень, а також примарність бажання повністю вичерпати проблему рамцями однієї статті, торкнемось лише найзагальніших тенденцій міфогенези. Зокрема, наступності таких світоглядних парадигм, як пантеїзм, тотемізм, анімізм, культ предків, політеїзм. Міфологічна наука сьогодні вільно оперує цими поняттями, в т. ч. часто вказує й на відображення їх у фольклорі, проте навіть сам їх перелік подається в різній послідовності. Що ж до встановлення присутності артефактів цих уявлень в доісторичні епохи, то тут поки що має місце явна недостатність розуміння природи цих уявлень та причин їх виникнення.

Так само хіба можна уявити існування політеїзму без наявності доволі розгалуженої структури господарювання, при якій кожне з божеств відповідає за свою сферу опіки? Позитивістичного підґрунтя – можливості підтвердити висловлені припущення методом математичної перевірки – такі твердження не мають. Найбільше шансів для встановлення об'єктивної картини наступності міфологічних уявлень має метод, який умовно можна назвати методом палеонтологічної дедукції. На основі порівняльного вивчення міфології давно встановлено, що будь-які наступні вірування утверджувалися на основі попередніх. Зі зміною способу господарювання вони набували нових рис, які ставали затребуваними в нових умовах. Цілком нові світоглядні уявлення приносять тільки цілком ізольовані від попередньої культури носії під час міграцій, хоч таке проникнення в абсолютно чужу культуру майже неможливе. Відтак майже кожна наступна світоглядно-міфологічна модель нашаровувалась на попередню. Таким чином найпізніша здебільшого містить елементи всіх попередніх.

До прикладу, у віруваннях, пов'язаних із культом предків, присутні уявлення про переселення душ у дерева, квіти, трави. Це явна ознака анімістичних уявлень, які багато хто з учених на основі фактів з міфології австралійських аборигенів, в яких на момент виявлення етнографами тотемізм, анімізм і культ предків злилися в єдине ціле, зараховує до тотемістичних. Чи присутній тотемізм в уявленнях культу предків індоєвропейської моделі? На перший погляд, так. Адже духи предків, за народними уявленнями, можуть виходити з дерев, а можуть прилітати до родини й птахами: в

українських піснях – зозулями, соловейками. Та чи відомі хоч якомусь із народів світу аналогічні тотеми з функціями опікунів сім'ї, роду, племені? Ствердної відповіді на це питання не дасть ніхто. Отже, й тотемізм у його чистому вигляді в індоєвропейській парадигмі вірувань культу предків, в українській зокрема, відсутній.

Не відходячи далеко від старих прикладів, зауважимо, що той же культ предків, квінтесенція якого полягає в сприянні духів померлих родичів на врожай, у зв'язку з чим їх вшановують у найвідповідальніші періоди аграрного календаря, мають деякі риси анімістичного світогляду (можуть уявлятися водночас і духами природи, принаймні уявлення про сублімацію їх у природну сферу доволі помітне навіть в обрядовій практиці). Часом дослідники (зокрема купальської обрядовості) розглядають наявність явища сублімації предків у природу як властивий світоглядний елемент культу предків. Однак він існує цілком дискретно в анімістичних уявленнях, де сублімація духів природи відбувається не лише в рослини, як у віруваннях культу предків, а й у природні стихії, що може слугувати доказом нашарування анімізму на якісь попередні уявлення (найвірогідніше – пантеїстичні).

З іншого боку, неважко перевірити, чи існують анімістичні уявлення без тотемістичних та уявлень культу предків. Візьмемо для прикладу, образи будь-яких духів природи, що є втіленням анімізму. Чи є серед них такі, що не мають відношення до предків. Вочевидь, серед таких – лісовий дух, польовий, який може навіть уявлятися вужем, а духом предка – ніколи; не мають жодного зв'язку з предками повітрулі, біси. А вже домовик і русалки пов'язані з їх культом доволі тісно. Це може свідчити лише про їхнє пізне походження. Від духів природи вони запозичили лише зовнішню форму. Звідти виходить, що уявлення культу предків пізніші й від анімістичних.

Найкращий спосіб для вирішення цих проблем сьогодні – концентрація зусиль фахівців різних профілів. Без цього вийти з зачарованого кола вузькофахових уявлень про предмет дослідження поки що неможливо.

З нашої точки зору, з серйозним інструментарієм, перспективи якого передбачили, але не могли застосувати ні Костомаров, ні Вагилевич, українські вчені підійшли до вивчення світоглядних уявлень міфологічного плану лише з серед. 90-их рр. ХХ ст. Цей напрям було започатковано працями археологів М.Чмихова "Дав-

ня культура", в якій присутній розділ "Духовний світ людності мезоліту – епохи бронзи"⁹, Ю.Павленка "Передісторія давніх русів у світовому контексті"¹⁰ й його ж статтю "Давня людність України: етногенез, суспільність, міфологія" в першому томі десяти томного видання "Історії релігії в Україні", підготовленому Інститутом філософії¹¹. Авторству О.Бучми належить у цій книзі розділ "Релігії стародавніх спільнот", в якому розглянуто типологію окремих міфологічних образів за географічним принципом та їх безпосередній чи опосередкований зв'язок із конкретними археологічними культурами на території проживання носіїв певних археологічних культур¹². Чимало цікавих думок про розвиток міфологічного світогляду на території України висловлено й у перших двох томах "Давньої історії України", підготовленої вже Інститутом археології¹³. Згадані видання вигідно вирізняються серед решти тим, що опираються на артефакти, які базуються на позитиві стичному підході до предмету вивчення. Завершує цей напрям позитивістичного вивчення міфології населення України монографія Ю.Павленка "Дохристиянські вірування давнього населення України"¹⁴.

Однак загальною хибкою усіх згаданих праць є те, що добре орієнтуючись у загальних тенденціях розвитку традиційних уявлень давнього населення Малої Азії, Близького Сходу, Анатолії, Греції, їх автори не дуже переймаються наскільки вони співвідносні з міфологічними віруваннями українського народу. Не екстраполюючи виходу загальних міфологічних тенденцій на їх закінчений витвір, не важко збитися на зовсім чужу міфологію, не підтверджену неперервною традицією на конкретній території. Адаже регіональні відмінності спостерігаються навіть у міфології українців. Вірогідно, за кожним із таких місцевих варіантів значаться відмінності етногенетичного, історичного чи навіть лінгвістичного контексту. Тож, упустивши цю частину теоретизувань та з полегкістю відсилаючи читача до праць ет-

⁹Чмихов М. Давня культура.– К., 1994.– С. 141–168.

¹⁰Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті.– К., 1994.

¹¹Історія релігії в Україні: В 10-ти т.– К., 1996.– Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства.– С. 41–62.

¹²Там само.– С. 63.

¹³Давня історія України.– К., 1998.

¹⁴Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України.– К., 2000.

нографів і фольклористів, автори цих досліджень навіть не підозрюють, що в них виявиться чимало такого, що змусить поставитися до висловлюваних ними узагальнень критично. Зокрема доволі небездоганною видається спроба реконструкції міфологем на підставі одних тільки лінгвістичних даних, хоч сам факт випередження лінгвістикою в осягненні індоєвропейської спадщини інших гуманітарних дисциплін беззаперечний.

Ближчим до істини в питанні співвідносності міфологічних уявлень з археологічними епохами й культурами ще в 70-их рр. ХХ ст. виявився російський археолог Борис Рибаків. В своїх студіях учений відштовхувався не від загальних тенденцій тлумачення археологічних артефактів, в чому таїться велика небезпека суб'єктивного їх офольклорення, а від пошуку археологічних відповідників уже готовим фольклорним образам і сюжетам. Такий генетико-палеонтологічний підхід викликав сумніви в представників етнологічного напрямку в фольклористиці. На думку Є.Мелетинського, "археологічний матеріал, який так багато дає для історії зображального мистецтва, дуже мало допомагає при вивченні коріння мистецтва словесного". Відтак подальший вихід у вивченні історії словесного мистецтва вчений пропонує шукати в етнографії, що становить значні незручності, оскільки про передісторію словесного мистецтва одних народів доводиться судити на основі архаїчного фольклору інших, виходячи при цьому з уявлень про єдині, загальні закономірності суспільного розвитку¹⁵.

Не важко передбачити, що незважаючи на те, що задекларований підхід відповідає критеріям антропологічної школи, в кінцевому результаті таких пошуків всі вони легко вляжуться у звичні схеми компаративізму. Палеонтологічні знахідки та врахування їх місцезнаходження – єдине, що може цьому завадити.

Присутність достеменно схожих культурних явищ навряд чи можлива без генетичної спорідненості їх носіїв. Тільки, з'ясувавши шляхи мандрів племен і народів, можна зрозуміти механізм і час входження в культуру кожного окремого етносу окремих складових міфології його етноісторичних предків. Щоб приступити до таких студій, сьогодні по суті нам заважає дві речі. Одна з них та, що вік багатьох культурних явищ перевищує

дотеперішні наші уявлення про можливості наших далеких пращурів. Ми все ще мало не до княжих часів уявляємо їх оброслими волоссям і з кам'яними сокирами через плече. Друга та, що нашою прабатьківщиною можна вважати набагато ширші території, ніж нам уявляється сьогодні, в тому числі суди сміливо можна зараховувати й ранньорільницькі анклавні Малої та Передньої Азії, природній зв'язок з якими існував з епохи мезоліту. Спочатку в пошуках мисливської здобичі, а згодом родючих земель наші пращури до появи остаточного осілого способу життя долали тисячі кілометрів з не меншою впевненістю, як це робимо ми з допомогою сучасних засобів пересування. Тому уявлення про австралійських аборигенів як споконвічних мешканців Австралії чи про японців як споконвічних автохтонів Японських островів може виявитися хибним. Це має важливе значення не тільки тоді, коли йдеться про походження первісних форм міфології, а й значно пізніших. Її джерела могли бути спільними внаслідок спільного проживання теперішніх народів на час становлення основоположних уявлень. Збіги, які трапляються в міфології географічно віддалених народів, навіть гіпотетично не можна уявити як наслідок якихось механістичних запозичень. Механістично не важко запозичити якийсь один сюжет чи образ. Коли ж йдеться про цілий комплекс, то його треба успадкувати. Отже, тотальне переміщення ідей не могло відбуватися окремо від переміщення їх носіїв. Саме тому при порівняльному вивченні міфу, а тим більше при його реконструкції, важливо мати опертю на матеріальні артефакти, які споріднюють носіїв однакових міфів на різних територіях. У цьому й полягає значення палеонтології у міфологічних студіях.

Особливо гостро ще навіть наприкінці століття, що минуло, стояло питання поширення чи відсутності в різних національних культурах залишків тотемізму. Цей культ окремого виду тварин виявився в народних міфологіях дуже вразливою й відособленою гілкою світоглядних уявлень, а тому довести відсутність його проявів у будь-якій із розвинених європейських міфологій було набагато легше, ніж наявність. Такий стан його збереження можна вбачати в тому, що в силу мисливської специфіки свого прояву його вірування виявилися непридатними для подальшого застосування ні до скотарства, ні до рільництва. Принаймні, прямого продовження в подальших культурах аграрного плану він не знайшов точно.

¹⁵Мелетинский Е. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства.- Москва, 1972.- С. 149-189.

Однаке відкинути тотемізм як складову слов'янської міфології, як це часто робилося до недавнього часу, вагомих підстав нема. По-перше, північних територій, заселених слов'янами, не оминали ні мисливці на оленя фінального палеоліту, ні мезолітичні лучники, які поширилися з іншого боку й на решту слов'янських земель. Чи обходились вони без уявлень про дикого опікуна власних ловів, можна судити вже з того, що як і на більшості європейських територій в фольклорних традиціях українців, білорусів, поляків, словаків, чехів, болгар, сербів дуже чітко просліджується культ вовка, який зберігся не лише в народній міфологічній прозі, а й на обрядовому рівні.

Крім того, хоч і не дуже репрезентативно, тотемістичні уявлення все-таки знаходять своє продовження як в ранньоанімістичних (рільницьких – переважно в образах вужа, що приносить хліборобові достаток), так і віруваннях культу предків (здебільшого в образі домовика, який, незважаючи на переважно зооморфний вигляд, вважається духом померлого родича, який вимагає постійної опіки). Відтак тотемізм має явно глибше коріння і в порівнянні з культом предків, і в порівнянні з анімізмом.

На Східному Поліссі вважалося, що для того, щоб вовк не напав на людину, треба звернутися до нього шанобливо “дядьку”, або “старий”. На західному Поліссі всі магічні вигуки, якими супроводжують появу вовка мають своєю складовою корінь аг(а): вовкага, удага, гідага, ужага, агу. Неслов'янське походження цих слів очевидне. Зате цей корінь дуже знайомий кавказьким народам, у них ага – шанобливе звертання до старшого чоловіка, а отже й до предка. Тільки на цьому рівні й можна встановити тотемічне значення вовка на Поліссі. А ось лінгвістичні паралелі з кавказцями чи якщо ширше – з іранцями загалом, викликає багато запитань етно- та культурогенетичного плану. Суто іранський корінь української етноісторії обривається зрубною культурою епохи бронзи. Чи могла уціліти ця традиція без пізніших опосередкувань через індоєвропейську традицію, повірити важко. До того ж таке звернення не належить до загальних для усіх індоєвропейців. Вочевидь, тут не обійшлося без подальших “нагадувань”: через представників мілоградської, зарубинецької культур, а можливо й готів, кельтів та інших етнічних утворень, які мають у своєму етногенезі сильніші іранські впливи, ніж слов'яни. Доволі загадкова й та

обставина, що крім європейців вовк як тотем шановується лише в турків і татар.

Ю.Павленко припускає, що “в мезоліті тотемічні уявлення послабились чи й загалом відмерли, втім, стверджувати щось конкретне, – вважає, – важко”¹⁶.

Початок уявлень про духів природних стихій Ю.Павленко схильний вбачати в мезоліті. “Вже з мезолітичних часів, – на думку вченого, – давнє населення України персоніфікувало річки, струмки й озера, ліси, окремі урочища тощо. З цього починається віра в берегинь, русалок, мавок, лісовиків та подібних істот”. Та тут же, начебто спохватившись від такої сміливості, пише: “Безумовно, було б помилкою екстраполювати етнографічно засвідчені уявлення українського чи будь-якого іншого народу щодо образів нижчої демонології у мезолітичну добу. Але припускати, що саме там лежать їхні витoki, цілком логічно”¹⁷.

Та все ж великого перебільшення в цьому, вочевидь, нема. Всі традиційні мисливські спільноти мають у своєму світогляді вірування в духів-господарів угідь. Натомість у рільницьких спільнот вони вже не настільки популярні. Тільки не варто думати, що всі вони сформувалися в один і той же час. Той страх, який переживає людина при зустрічі з анімістичними духами лісу, річки, поля, свідчать тільки про те, що ці сфери – не її рідне середовище. Це або території, віддалені від місця постійного перебування географічно, або ж незнайомі в міру постійної міграції людини. Все це особливості, які мають до мезоліту прямий стосунок.

Тим часом такий персонаж народної демонології майже усіх європейців, як водяник, виявляє риси, актуальні для побуту мисливсько-рибальських спільнот на межі мезоліту – неоліту. Він заганяє в сітки рибу, а може й перевернути човен, коли йому щось не подобається. За межами цієї діяльності його присутність не мислима. Сітка й човен увійшли в побут європейського населення десь у VII–VI тис. до н. е., тобто саме в час промислової кризи та змушеного переходу мезолітичних мисливців до рибальства.

Доволі спірне питання, чи міг у цей же час сформуватися образ русалки, який в одних варіантах постає тільки втіленням дикої природи (водяної стихії), хоч більшою мірою відомий як дух

¹⁶Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України. – К., 2000. – С. 35.

¹⁷Там само. – С. 36.

предка, перебування якого в полі приносить урожай. Вочевидь, формування цього персонажа має доволі довгу історію.

Образ блуду появився не раніше появи потреби повернення додому, тобто з моменту переходу до осілого способу життя. Леонід Зализняк появу осілого способу життя в Європі пов'язує до становлення північного лісового неоліту, в основі економіки якого лежала рибна ловля, яка прив'язала людські колективи до берегів водойм¹⁸. В житті населення України перехід до осілості, на думку археологів в Причорноморсько-Карпатському регіоні мусив відбутися ще до одомашнення тут свиней, тобто до VI тис. до н. е., а на Поліссі, як і в більшості європейських країн, був пов'язаний з постмезолітичним лісовим неолітом, представленим в основному рибальським промыслом.

Європейські анімістичні уявлення представлені в українській міфології переважно духами дикої природи – лісовиком, лісницею, водяником, болотяником, польовиком, мавками, блудом. Перший одомашнений дух – домовик – знаменує собою період приручення диких тварин, а тому функціонально істотно відрізняється від своїх попередників. Особливу увагу він приділяє коням, служить тільки господареві, господині часто недолюблює. В такий спосіб проявляється його патріархальна суть. Отже, якщо в уявленнях про духів природи легко вгадуються риси характерного для праєвропейців постмезолітичного лісового неоліту, то домовик – витвір енеолітичних скотарів, найбільшим досягненням яких було масове одомашнення коней.

Лісово-польову природу виявляють в українській міфології й підміни – діти лісових істот, яких вони підкидають на виховання людям, взамін забираючи їхніх. В більшості випадків підміна відбувається в той момент, коли мати залишає дитину наодинці, ідучи в поле чи пораючись біля хати. Природа цих образів чудово видає пост мезолітичні або ж ранньонеолітичні умови побуту. Саме там, вочевидь, знаходиться їхнє коріння.

Особливе місце в традиційному світогляді українців, як і багатьох інших народів посідає культ родових предків. Щодо його утвердження на території сучасної Європи, то Україна може претендувати в цьому на особливий пріоритет. Найдавніші в Європі могильники з'являються ще

в епоху мезоліту в Надпоріжжі. Вони, як справедливо вважає Ю.Павленко, засвідчують початок переходу до осілих форм життя (на основі рибальства). Сумнів викликає інша теза вченого. Вона стосується появи в цей час уявлень про зв'язок живих і мертвих членів роду, які підтримують одні одних¹⁹. Саме такого зв'язку ці поховання й не виказують. У них нема слідів пожегів. В конкретному випадку наявність культу визначається присутністю в народному світогляді уявлень про божество, принесенням йому жертв та господарською мотивацією цих жертвопринесень, очікуванням сподіваного від предмета поклоніння й офірування. Без цього ж факт підтримки одних одними залишається суто гіпотетичним. У народній міфології прояви такої опіки предків над членами роду в їх мисливському побуті, який у мезоліті був основним способом господарювання, відсутні. Немає прикладів допомоги предка у мисливському промыслі і в жодному з сюжетів індоєвропейського фольклору. З відомих нам фактів тільки в папуасів померлі предки окрім того, що плавають на врожай, охороняють городи потомків, то ще й заганяють на них диких звірів. В казках вони можуть сприяти героєві проходженню ініціації, самому знаходити засоби до подолання труднощів на шляху до чужого роду, оволодінню магічними властивостями, але не здобувати їжу на полюванні. А саме забезпечення живих нащадків їжею і становить в міфологічних уявленнях основну функцію предків. У мисливських сюжетах цю роль виконують окремі види тваринного світу: птахи, риби, звірі (в українських колядках найчастіше – тур або олень – головні об'єкти мезолітичного промыслу). Зрозуміло, що в такому контексті сприяння предка було б навіть зайвим. Відтак могильники з похованнями предків – ще не доказ існування їхнього культу. Перші ознаки такого можна вбачати тільки там, де в похованнях зберігається інвентар, необхідний для продовження тої діяльності, яка була властива померлому за життя. Перші артефакти залишення при покійниках їжі на території України датуються епохою неоліту. Відсутність уявлень культу предків у мисливському мезоліті заперечує й той факт, що навіть уявлення про предка в ведмежій личині, виявлене на території Східного Сибіру, датується періодом неоліту²⁰. Навіть у такому архаїч-

¹⁸Зализняк Л. Население Полесья в мезолите.– К., 1991.– С. 139.

¹⁹Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України...– С. 37.

²⁰Окладников А. Культ медведя в палеолитических пле-

ному симбіозі тотемічних й антропоморфних рис в образі предка раніше існування цього культу виявляється неможливим.

Поява культу померлих родичів у Європі нерозривно пов'язана з рільничим типом господарства. Тільки з приходом у неоліті на територію України землеробсько-тваринницьких племен культури лінійно-стрічкової кераміки тут з'являються і перші поховання жінок і дітей у межах жител. Небіжчиків ховали в скоцюрбленому вигляді на боку. Згодом в епоху бронзи ця традиція простежується й у племен ямної культури, яку ідентифікують із аріями-індоевропейцями. З цього часу і, за даними фольклору, аж до XIX ст. в межах жител під хатнім порогом в місцях колишньої осілості цих племен – в Запорізькому Приазов'ї ховали тільки дітей. Важко визначити однозначно, з неоліту чи таки з епохи бронзи походить міфологічний образ потерчати, яке уявляється як зведена зі світу дитина. Уявлення про такі згуби поширені на всій території України від Карпат і Полісся до Слобожанщини. Якби це уявлення формувалося ще в рамках неолітичної культури лінійно-стрічкової кераміки, на Слобожанщину, куди ці племена не дійшли, йому було б потрапити важко, швидше воно індоевропейське й поширилось по всій Європі уже в епоху бронзи. А ось ігровий образ Куці-Баби, який набуває актуальності напередодні найвизначнішого родового свята – Коляди, знаходить свій прообраз лише в похованнях культури лінійно-стрічкової кераміки. Поки що інших артефактів поховання жінок у межах житла не відомо. До того ж культ жінки, що лежить в основі таких поховань, виявляє матріархальну основу побуту творців образу Куці-Баби, що на українських територіях могла мати місце лише за часів неоліту. Зрештою, й назва більше прижилася в Правобережній Україні – місці колонізації цих племен, на Лівобережжі гра більш відома за назвою “Патанас”.

Виникають великі сумніви щодо аналогічних механізмів походження образу хатнього божка чоловічого роду – домовика. Зовні він як людина, тільки малого зросту. За народними віруваннями ним стає дух першого померлого в хаті родича. Зрештою, й одна із назв хатнього духа – родич. Однак походження їх різне. Коли образ баби-предка має всі підстави вважатися принесеним балкансько-фракійським населенням, тому, хоч і

зберігся в народній ігровій практиці, але предмету вірувань не становить, то домовик увійшов у ці вірування дуже міцно. Хіба на західній частині Полісся та в Карпатах віра в нього дещо менша. Пізнішу появу останнього видає й та обставина, що він уявляється не лише опікуном домівки, а й головним доглядачем коней. А одомашнений кінь з'явився в Європі тільки в енеоліті. Модифікація цього образу призвела до появи таких його варіантів як дідько (дідок-предок) та чорт. Чеське *cort* та *crt*, що дослівно означає “короткий” не тільки видає його споріднення з домовиком, а й натякає на співвіднесення з кротом, яким за легендою став один із батькових синів через свою захланність до землі. Небезвідносно, мабуть, до такої етимології назви міфічного персонажа на Західному Поліссі вважають, що домовик це і є чорт, але такий буває в кожній хаті²¹.

Явно не з традиціями первісних хліборобів, які прийшли в Україну з Балкан пов'язані образи земляних духів, яких людина ненароком визволяє під час копання землі. Таке уявлення більше пасує пастухам. Тим-то на території України цей образ локалізується лише в карпатському регіоні і мабуть належить до пізніших утворень. Загалом же в Європі він доволі поширений, і як це не дивно, переважно в місцях колишнього розселення фракійців – найдавніших хліборобів Європи. Цілком можливо через те, що прийшов на зміну якомусь іншому поширеному в попередників цих племен уявленню.

Отже, стає очевидним, що анімістичні вірування, найдавніші з яких виявляють реалії господарсько-культурних умов фінального мезоліту, знайшли своє активне продовження не тільки в неоліті, а ще й в умовах енеоліту.

Особливий інтерес викликає процес переходу від анімістичних уявлень до аграрних культів. На українському матеріалі прямої спадкоємності між їхніми персоніфікаціями не відчувається. Відрізняються й механізми взаємодії між цими двома категоріями й людським колективом. Коли залагодження стосунків між людиною й духами природи обмежуються правильною поведінкою людини, яка полягає в невторчання в їхню сферу, що практично означає дотримання табу, а порушення легко ліквідується принесенням у жертву якоїсь одежини, то персоніфікації природних стихій

мен Восточной Сибири // Советская Этнография.- 1950.- Т. XIV.- С. 15-19.

²¹ Давидюк В. Хатній дух у народних віруваннях волинян та поліщуків (до проблеми етнокультурної кореляції) // Давидюк В. Концепції і рецепції.- Луцьк, 2007.- С. 104-129.

вимагають постійної опіки, благань і жертв із боку людського колективу. Вже й по цьому видно, що наступність в утвердженні цих вірувань існує. Разом з тим генетичний взаємозв'язок виявити практично неможливо. Дуже вже вони різні самі по собі.

Більшість найпримітивніших аграрних культів пов'язано з викликанням дощу. Найпомітніші вони в місцях поширення ранньої культури рільництва. Із найближчих сусідів українців найпопулярніші в румун. Втіленням такого аграрного божества там вважається Папаруда, до якої звертаються за дощем на провідній неділі після Великодня (Папорові). Задля цього обливаються самі, а глиняну ляльку Калояні вкидають у річку. Пісні, які виконуються під час обряду, не пов'язуються з хліборобською традицією. Дощу в Папаруди випрошують для того, щоб плодилась худоба. Ідеограми того самого плану передають артефакти північноєвропейської культури лійчастого посуду, яка найпівденніше сягала сучасної Чехії, але території Румунії не займала, та її наступниці – культури кулястих амфор, яка обіймала й територію Румунії. На керамічних посудинах цих культур зображення дощу, високотрав'я та слідів тварин взаємопоєднуються. Тим часом ідеограми культури лінійно-стрічкової кераміки, представників якої вважають першими хліборобами на теренах України, більшою мірою відображають процес доместикації тварин з допомогою найрізноманітніших загонів та пасток. Ця обставина ставить під сумнів балканське походження хліборобства в Україні. Вочевидь, не обійшлося тут без посередництва центральноєвропейських культур епохи енеоліту. Неолітичні хліборобські традиції на більшу частину українських територій потрапили через сучасну Чехію, Словаччину й Польщу. Можливо через це в міфологічних традиціях цих країн більшою популярністю, ніж у нас, користується образ змія-перелесника, а хатній дух, як і в південних слов'ян, уявляється переважно у вигляді вужа, а не маленького волохатого чоловічка, як у нас²². На думку В.Проппа, підземний змії-охоронець якраз і є продуктом епохи примітивного рільництва²³.

Тотальне освоєння населенням енеоліту культури землеобробітку не могло не залишити свого

карбу й на міфології. На думку Ю.Павленка, “в добу енеоліту відбувається перехід від тотемізму до культу родових предків та від промислових культів до аграрних”²⁴. Цим самим вчений дезавує свою попередню думку про те, що тотемічні уявлення послабились чи й загалом відмерли ще в мезоліті (див. вище). Однак на рівні нижчої міфології для більшості європейців божества чи духи, які б опікувалися аграрним виробництвом, загалом не відомі. Не виявляє уявлень про них і обрядовість. В ній уся господарська та родова сфера перебуває під опікою родових предків. Важко сказати щось конкретне тільки з приводу безпосереднього походження уявлень культу предків від тотемічних.

Семантику родових кумирів мають хіба що русалки і домовик (хатній дух, дідько). Але русалки однозначно поєднують у собі риси анімістичних персонажів та родових предків. Виявляючи свою присутність у календарно визначені терміни (як духи предків) вони водночас виявляють семантику втілення природних стихій (танцюють у полі, ловлять та залучають до своїх гризців випадкових перехожих, вимагають уваги до себе та пожертв у вигляді одягу). За цими останніми характеристиками вони мало чим відрізняються від карпатських повітруль, які позбавлені особливостей появи у визначені календарні терміни, відтак повністю відповідають характеристикам духів природи.

Загальною рисою анімістичних духів можна вважати амбівалентне поєднання в цих образах добра і зла, яке корелюється людською поведінкою. Тотемічним персонажам ця особливість не притаманна. За цією ознакою анімістичні прояви легко помітити і в уявленнях про хатнього дідька. Він дбає про господарство до тих пір, поки господарі виконують усі його умови (подають на горище несолену кашу, залишають у печі окріп, не сваряться між собою). Якщо ж хоч одна з цих умов порушується, вступає в силу другий бік його дуалістичної природи. Отже, анімістичні характеристики проявляються і в уявленнях про цього міфічного персонажа. Тотемістичні прояви в українських уявленнях про духів-предків відсутні.

В уявленнях про духів предків – родичів, які з'являються до родини в визначені дні свят, подібний дуалізм вже відсутній. Залежно від виявленої уваги вони більшою або меншою мірою

²²Славянские древности.– Москва, 1999.– Т. 2.– С. 399–341.

²³Пропп В. Исторические корни волшебной сказки.– Ленинград, 1986.– С. 234.

²⁴Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України...– С. 50.

дбатимуть про врожай і загальний достаток родини, але зумисне шкодити їй не будуть.

Така тенденція прояву основних міфологічних парадигм загальна для всіх індоєвропейців. Вже тільки по цьому можна скласти уявлення про їх наступність. А з нього виходить, що утвердження уявлень культу родових предків в аріїв відбулося на попередній анімістичній основі і прямого переходу від тотемізму до культу родових кумирів в Європі не було.

В українській міфології духи предків впливають на врожай і сприяють утворенню сімей. Для анімістичних духів обидві функції не притаманні. Отже, вони виникли не лише поза контекстом урегульованих шлюбних стосунків, а й рільництва як такого. Відтак, якщо першопочатки як парної сім'ї (не моногамії, тобто індивідуальної, а останньої стадії групової, в якій коло шлюбних партнерів визначене наперед), так і культурно-господарського побуту рільництва на українських землях утвердилися з часів енеоліту, то саме в цих умовах і слід вбачати перехід від анімістичних уявлень до культу родових предків. Безумовно глибше коріння анімізму, ніж культу предків роду, добре помітне й на цих прикладах.

Цей наш висновок лише підтверджує раніше висловлену думку іншого дослідника ранніх форм релігії – С.Токарева, який вважає, що культ предків – далеко не первісне явище. Воно властиве порівняно пізній стадії історичного розвитку – стадії патріархально-родового ладу²⁵.

Хибне уявлення про безпосередній перехід від тотемізму до культу родових предків спровоковане в нашій науці перенесенням висновків європейських вчених щодо міфології автохтонів Австралії на основі антропологічної теорії на європейський ґрунт. Але саме тут ця теорія й дала тріщину. Європейський матеріал існування такого механізму трансформації міфологічних уявлень не підтверджує.

Ранню традицію утвердження в Україні культу предків об'єктивізують собою антропоморфні ідоли причорноморських степів. Уперше такі ідоли з'являються в межах сучасної України в час єдності індоєвропейських племен ще до їх розселення й надалі локалізуються в межах поселення давньоіндоєвропейської людности в Передкавказзі, Приазов'ї, Північному Причорномор'ї, потім відповідно до поширення індоєвропейських пле-

мен і на Балканах. І все ж основна їх маса зосереджена між Південним Бугом та Інгулом, де їх нараховується близько 170. Їх імовірний зв'язок із культом предків виказує зображення на них відбитків стоп – характеристична ознака всіх релігій, генетично пов'язаних із цим культом.

В народній міфології українців ідолів зі втягнутими в плечі шиями, складеними на грудях руками і також з оброслими щетиною обличчями навіть зовні нагадує міфологічний персонаж, який утвердився у вигляді малого, оброслого щетиною божка, який гріється біля хатнього вогню чи біля комина від печі. Найуживаніша його назва – домовик. В записах П.Іванова зі Слобожанщини він “чорний, великий і бриль на голові, та ще й з батоном в руках”²⁶. Російському досліднику Б.Рыбакову підстави вбачати його походження в культурі предків дають українські назви цього персонажа – дідько, дідушко, хатній дідко²⁷.

Міфології хліборобсько-тваринницьких культур енеоліту хоч і мають спільне походження від спільних вірувань попередніх епох, все ж набувають і деяких власних рис і дещо відрізняються від синхронних скотарських.

Дещо осібно в питанні успадкування рис попередніх релігій стоять пантеїзм – віра в безособове одухотворення природи та політеїзм, тобто багатобожжя, межа між втіленням яких доволі умовна, особливо на рівні фольклору. Пантеїстичні уявлення втілювалися в образах звичайних явищ природи. Назви самих цих явищ означали водночас і назви божеств, до яких зверталися за радою: Сонечко, Дощик, Мороз, Вітрик. Кожне з них вважалось самодостатнім і не передбачало жодних ієрархій. По тому, що найчастіше предметом таких персоніфікацій природних явищ постають сонечко і дощик, можна вбачати період їхнього утвердження в ранньоземлеробському неоліті.

Згодом функції забезпечення людей природними благами переходять до божеств, кожне з яких має свою сферу впливу. Особливого поширення це явище набуває в уявленнях рільників. Досить побіжного погляду на глиняну ляльку кукутено-трипільської культури епохи енеоліту, щоб збагнути функції божества, яке вона втілює. З її грудей ллються потоки дощу, на голові знаходяться додаткові запаси вологи, а вуха мають по кілька отворів, вочевидь, для того, щоб у них доходили

²⁵Токарев С. Ранние формы религии.– Москва, 1964.– С. 266.

²⁶Иванов П. Народные рассказы.– Харьков, 1893.– С. 22.

²⁷Рыбаков Б. Язычество древней Руси.

усі благання прохачів. Аналогічні ідеї втілюють й інші жіночі зображення, зокрема антропоморфні посудини культури Галаф на Близькому Сході (V тис. до н. е.), на яких краплі дощу стікають по тілу жінки, та відоме зображення на голові бика жінки з піднятими догори руками, по ліктях якої стікає дощ, виявлене в товщах трипільської культури.

Посилання дощу – одна з основних функцій весняно-літніх календарних божеств. Більшість обрядів, які їм приурочені, спрямовані саме на це. Початки традиції обрядового викликання дощу мусили скластися в умовах посушливого клімату. Тож можна не сумніватися, що наші календарні міфи походять з передньоазійсько-східноземноморських традицій неоліту, де їх увесь їх зміст полягав у боротьбі з посухою та вимолуванні дощу. До нас вони потрапили пізніше, тому змушені були прийняти у свій зміст уже наявний тут культ предків. Тим-то наші календарні уявлення істотно різняться, а семантика викликання дощу відбита в українській календарній обрядовості дуже тьмяно. Найвиразніше вона проглядає в народній грі “Подольночка”, що фонетично нагадує назву південнослов’янського божества Додоли та близькі до них чеські й румунські. З тексту купальської пісні, в якій є слова “біля мого Вудола Купала”²⁸, можна припускати, що календарне божество з вірогідною назвою *Водола* було відоме й на наших землях.

Ритуал протилежного змісту знайшов своє відображення в міфах австралійських племен. В населення, що проживає на північному сході материка існує міф про те, як дві сестри своїми танцями намагались відігнати дощ і страшного змія-райдугу, який поглинає дітей. Щодо інших діянь цих двох сестер-деміургів, то їх пов’язують із встановленням шлюбних класів, заснуванням культу Великої Матері й запровадженням обряду втаємничення юнаків. Мабуть, цей міф існував і на інших територіях. Принаймні його зміст легко вчитується в зображенні на трипільському горщику. Водночас прямих доказів того, що культ Великої Матері був притаманний і трипільцям, нема. Її зображення в оточенні зміїв характерне для скіфів, стилізації увійшли в українську орнаментику²⁹. А ось присутність мотиву юнацьких

ініціацій, які побутують в єдиному з нею контексті, в українському фольклорі хоч відбавляй. Це й традиція волочечництва, найбільше згадок про яку в купальських дражливих піснях, і численні казкові сюжети з мандрівками юнаків з однієї землі в іншу, і узаконення ритуальних крадіжок та гвалту під час відзначення певних календарних свят. Сцена злягання, вочевидь, з ініціаційною метою, присутня й на одному з неолітичних ідолів (кернозівському). А серед піктограм Кам’яної Могили біля Мелітополя з такою ж сценою за правильністю того, що відбувається стежить жінка з лосиними рогами. Незвичність її зовнішнього вигляду – підтвердження тому, що це не звичайна людина, а образ, пов’язаний з міфологічними уявленнями. Можливо їй відповідала слов’янська назва *Баба*, можливо – індоєвропейська *Яга* чи ще якась, але присутність цього міфічного персонажа при зляганні однозначно вказує на співвідносність її функцій з заплідненням.

Міфологема Великої Матері в супроводі Змія присутня у міфології австралійських аборигенів, яку окремі вчені цілком безпідставно ідентифікують з європейським мезолітом³⁰. В деяких їхніх міфах супроводжує Велику Матір в її подорожах Змій-Райдуга³¹. За своєю природою, судячи як із типологічно схожих уявлень про неї в різних народів, так і на основі того, що змії, який її супроводжує має атмосферну семантику, характерну аграрним уявленням, виключає її з розряду мезолітичних уявлень. Малоазійська Велика Мати, до прикладу, однаковою мірою опікується відтворенням родового колективу та всього живого – природи, культурних рослин, свійських тварин тощо³². Богині з властивостями кохання й плодючості від серед. III до кін. I тис. до н. е. були відомі в межах усього чорноморського басейну. На території України культ Великої Матері в неоліті безсумнівно існував у племен трипільської культури, а в добу раннього заліза був відомий у скіфів (змієнога богиня Апі) і кімерійців як культ божеств кохання й родючості.

³⁰Мелетинский Е. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства.– Москва, 1972.– С. 149–189.

³¹Там само.

³²Антонова Е. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии.– Москва, 1977; Її ж. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока; Березин Э. Социально-культурные изменения в Передней Азии и Юго-Восточной Европе. Лингвистическая реконструкция древнейшей истории Востока.– Москва, 1989.– Ч. 3.– С. 11–12.

²⁸Потебня О. Про купальські вогні і споріднені з ними уявлення. Фольклористичні зошити.

²⁹Давидюк В. Чоловічі й жіночі узори в народному вбранні.– Луцьк, 2005.– С. 28.

На рівні зображальних традицій він проявляється і в українській культурі, зокрема в писанкарстві Подністров'я та вишивці Прикарпаття й Волині³³. Легендарний мотив про чарівну жінку, яка перетворюється або зі змії, або з мавки, і приносить у хату достаток, трапляється на території України лише на Поділлі (історичній Галичині), тобто в місцях колишнього проживання сколотів – скіфів-орачів, в орнаментиці яких присутній і мотив Великої Матері, біля котрої звиваються змії з ріжками на голові, як і вона сама.

З близькосхідного Четал-Гуюка походить скульптура оголеної жінки, яка спираючись руками не леопардів, сидить на черепі, а з її лона з'являється голова немовляти³⁴.

Аналогічний сюжет трапився нам під час експедиції 2001 р. на пошивці з Купичева Турійського р-ну Волинської обл., де в довоєнний час проживало чимало чеських осадників. Велика Мати з гіперболізованими геніталіями у вигляді ромба, знаходячись в оточенні змії, народжує хлопчика з ріжками-вусиками, можливо – золоторого змія. Аналогічні мотиви М.Білан та Г.Стельмащук фіксують на Буковині³⁵.

Міфологізм цього зображення очевидний. Що ж до етіології самого мотиву, то його неможливо збагнути без наведення цілого ряду аналогічних.

З Холмщини походить орнамент чоловічої сорочки з двома дзеркально розміщеними одна відносно одної антропоморфними фігурами. Якби не занадто схожі бронзові фібули княжих часів відверто сексуального змісту, розгадати, за якою ознакою вона характеризувала господаря одєжини, було б важко. Міфологічний зміст цих зображень найбільше виявляє їх нижня частина. Сексуальний партнер і в одному, і в іншому випадку незрячий. Отже, явно йдеться про представника хтонічного світу, який запліднює земну істоту. Міфологічний зміст зображуваного, який прочитується не тільки в незвичайних рисах чоловічого персонажа, а й гіперболізованих геніталіях обох учасників коїтусу. Обидві ці характерності свідчать, що йдеться про божественне зачаття, тобто таке, що знайде репродукування у різні сфери

довколишнього життя. Б.Рыбаков вбачає в хтонічній істоті Ящура – героя весняних ігор у слов'ян³⁶. З неменшою вірогідністю це може бути й західнослов'янський Змії, і європейський Дракон. Справа не в назві, а на якому етапі розвитку міфологічних уявлень вона зафіксована, бо, зрештою, вона залежатиме тільки від цього.

Жіноча істота з властивостями всеохоплюючої родючості умовно позначається номінацією Велика Мати або ж Велика Богиня. В аграрних культурах – Земля-Мати. Насправді ж це в кращому разі переклад, бо такої назви не існує у жодній з мов. В стародавніх греків – це Деметра чи, за версією Геродота, – Гея, в – римлян Артеміда, в скіфів Апі. За умов раннього входження в міфологію національних формах культури вона може зберігати давні назви, незрозумілі для сучасних носіїв традиції.

Середину тривимірного світу відведено цьому образу на писанці з українського Придністров'я. Вся її поверхня химерно розділена на три сфери. Верхня – у вигляді зводу чи незавершеного шатра, нижня – відділена рівною площиною, середня ж нагадує трапецію широку внизу й вузьку вгорі. Таким, вочевидь у традиційному світогляді наших предків уявлявся земний простір. Доволі складну космогонічну систему складає й заповнення усіх трьох сфер. У верхній знаходиться сонячний знак, у нижній – камінь, з під якого б'є джерело, а в тій, що й Велика Мати – щось трохи схоже на дерево, а трохи на хміль чи, виноград.

Незважаючи на багаті зображальні традиції української культури з образом Великої Матері, в самій міфології ні Великої Матері, ні Великої Богині, ні Породіллі, аналогічної російській Рожаниці, відомій зрештою також лише за інтерпретацією виробів зображального мистецтва, в українському фольклорі нема. Однак функції суперродючості та гіперсексуальності, притаманні Великій Матері, помітні й в українській Купалі. Риси Змія пізнавані в ігровому образі Ящура, який в різні періоди свого побутування в народному світогляді міг бути і Ярилом, і Уродаєм (Вородаєм).

Запліднювачем Землі-Матері, якщо вірити тексту купальської пісні, може бути й Купало:

*На Івана сонце грало,
Стогне Земля під Купалом:
– Ой ти наше дитя,
Прийми нас під своє накриття.*

³³Давидюк В. Велика Мати з Івано-Пуста // Давидюк В. Концепції і рецепції.– Луцьк, 2007.– С. 225–228. Його ж. Чоловічі та жіночі узори в народному вбранні.– Луцьк, 2005.– С. 28.

³⁴Павленко Ю. Дохристіянські вірування давнього населення України.– К., 2000.– С. 52.

³⁵Білан М., Стельмащук Г. Український стрій.– Львів, 2000.– С. 261.

³⁶Рыбаков Б. Язычество древней Руси.– Москва, 1986.

Текст не тільки розкриває мотив інцесту між Землею-матір'ю і дітям Купалом, стосунки між якими відповідають нормам первісного проміскуїтету, а й опосередковано синхронізує походження уявлень про Землею-матір і Купала періодом панування матріархату, тобто добою неоліту. Однак чи потрапив він на територію України ще в момент свого формування, чи був принесений якимись племенами, які стали предками українців вже в пізніші часи, однозначно встановити важко. На сьогодні загальновідомо тільки те, що мотив інцесту з власною матір'ю звичний для міфологій іраномовних народів, найбільшою мірою до яких з усіх, хто проживав на території України, належали скіфи.

Зрозуміло, що за умов такої архаїчності цих божеств багато чого з їх природи в похідних міфологіях могло й не зберегтися, щось просто змінило назви. Тим часом тільки Докія Гуменна, письменниця-есеїстка, яка до того була археологом, порушила питання про спорідненість української Купали з малоазійською Кібелю³⁷. Подальшого розвитку її гіпотеза не знайшла. Такі гіпотези часто відлякували тим, що за міграціоністськими теоріями складалося враження, що свого в нас не було нічого. Все прийшло зі Сходу разом із християнством.

Однак те, що чимало вірувань українців має відповідники в малоазійській міфології – ще не факт їхнього механістичного запозичення, яке теоретично могло відбутися тільки після виникнення міст і торгівлі. Існує чимало фактів, які переконують у тому, що за часом утвердження на наших землях вони не пізніші від наявних східних зразків.

Вся справа в тому, що до VI тис. до н. е. коли Босфору з Мармуровим морем і Дарданелами ще не було, Мала Азія і Європа мали спільний господарський і культурний простір, а через відсутність на той час осілого способу життя могли мати спільні вірування і культи, особливо в ранньоаграрній сфері. До цієї спільної спадщини, зокрема, можуть належати й уявлення про божество родючості. Те, що цей міфологічний образ чи його функції відомі в межах усього Середземноморського басейну, свідчить про дуже давнє їх походження. Контакти між населенням сучасної України та Передньою Азією й Близьким Сходом не переривались і в наступні тисячоліття.

Походження уявлень про аграрні божества,

провідне місце серед яких посідають Велика Мати та Змій, археологи датують неолітом і виводять їх поширення в Європу з Малої та Передньої Азії. Однак артефакти його прояву в такій ранній період ні в Україні, ні на решті індоевропейських територій не відомі. Схоже, що в полє зору індоевропейської спільноти, формування якої на той час тільки окреслювалось (не пізніше IV тис. до н. е.), ці уявлення потрапили не одразу. Можливо, через периферійну роль рільництва в її господарському побуті. Велика Мати, як і родові предки опікується помноженням сім'ї, а водночас прикладом власної сексуальної поведінки зі Змієм спонукає до наслідування не лише людей, а й аграрні культури. Незважаючи на доволі широку реперезентативність уявлення про Велику Матір в міфологіях різних народів, матеріально підтверджені факти існування цього образу на території Європи доволі пізні. В обрядовій практиці та словесному фольклорі вони так само не виявляють надмірної архаїчності. До прикладу, в українському весільному фольклорі, який відображає всі норми шлюбу від найархаїчніших до найдовершеніших, Красна Пані, яка виконує ті самі функції, що й грецька Артеміда чи жінка з лосиними рогами під час ініціації, “допущена” лише в “комору” – весільний ритуал, який повністю відповідає не лише умовам патріархату, а й родової общини, що в хронологічному плані вкладається в рамки раннього залізного віку. В українських легендах вона підступно карає хтивих чоловіків, що з погляду народної моралі цілком укладається в норми моногамії³⁸. В епіталамах сидить на скрині, привезеній молодою, начебто оберігаючи посаг, поки молоді роблять “собі сором, а батькам славу”³⁹. В архаїчніших проявах і сферах це божество не помічене.

Цілоком імовірно утвердженню уявлення про його опікування і ншими сферами, першочергово аграрною, завадили уявлення про сферу опіки предків роду, які в українській міфології значною мірою перебравли на себе й функції аграрних божеств. Тож навіть ті поодинокі артефакти виявлення культу Великої Матері, які поширилися через вишивки на подушках та епіталами й рід-

³⁸ Давидюк В. Поліська Артеміда – Красна Пані // Давидюк В. Концепції і рецепції. – Луцьк, 2007. – С. 145–151.

³⁹ Денисюк І. Два міфологічні божества у поліських епіталамах: Тур і Красная Пані // Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3-х т., 4-х кн. – Львів, 2005. – Т. 3: Фольклористичні дослідження. – С. 88.

³⁷ Гуменна Д. Благослови, мати.

кісні міфологічні сюжети, могли потрапити сюди й пізніше. У всякому разі сталої міфологічної традиції в українській парадигмі індоєвропейської міфології цей образ не має.

На окрему увагу заслуговує питання контролю малоазійсько-праєвропейського походження уявлень про Купалу й Кібелу, означені тими ж функціями, що й Велика Мати. Обряд, схожий до купальського, з промовистим оргістичним підтекстом матеріально підтверджує бурштинова підвіска, виявлена ще в шарах доіндоєвропейської культури кулястих амфор у с. Іванні поблизу Дубна. Цілковито вірогідно, що праєвропейська Купала, принаймні її назва, могла потрапити до Малої Азії в часи заселення її хетамі-індоєвропейцями, які запанували там на правах домінуючої еліти і запровадили серед місцевого населення власну мову. Такий факт мав місце в III тис. до н. е. Питання тільки в тому, чи існували на той час уявлення про політеїстичні божества, можливість утвердження яких окремі дослідники вбачають все в тому ж енеоліті.

На території України випадково чи й не зовсім артефакти з образом Великої Матері в поєднанні зі Змієм чи без нього не виходять за межі полісько-карпатського регіону, тобто цілковито накладаються на ареал поширення тшинецько-комарівської культури в добу бронзи, хоч його походження, безумовно, сягає значно давніших часів. Добре відомо, що в наступному тисячолітті цей образ був відомий і скіфам, а отже мав усі шанси для охоплення й іншої – степової частини українських етнічних земель. Принаймні, як свідчать статуетки трипільської культури різних етапів її розвитку та орнаменти з аналогічними мотивами поєднання жінки зі зміями, виявлені на Західному Поліссі, в зображальних традиціях ця тема пройшла довготривалий шлях розвитку.

У матеріальній культурі її представляють мистецькі традиції Трипілля, Гумельниці. Коли на найдавніших трипільських артефактах Змії оповиває все тіло Великої Матері, в гумельницьких входить у її лоно, засіваючи його зерном, то в сучасних поліських узорах позначення зміїв і засіяного лона поєднуються в симетричному геометричному орнаменті. Цілковито можливо, той самий зміст вкладено і в зображення квітки з двома діагонально розміщеними меандрами, що пізніше вклалися можливо в образ квітки шлюбного щастя – фольклорної руті-м'яти (хоч вірогідніше – таки руті м'ятої).

Південні слов'яни вважають, що існує три змії:

один охороняє скарби, другий – житній, третій – молочний. Насправді ж це триєдиний образ, який поєднує три сфери – підземну, наземну й небесну. В жіночих статуетках змії торкається й грудей (молоко), і присутній у знакові засіяного поля (жито), і входить у жіноче лоно (скарб). В тих же значеннях він присутній і в міфології українців. Змієм, який п'є воду з моря, називають у нашій міфології райдугу. Добробут у хату приносить Золоторогий Вуж. Якщо згублені ним роги покласти під бочку, за народними повір'ями поліщуків, збіжжя звідти не убаватиме. Існує й молочний змії – Вуж, який ссе корову та приносить в дім достаток. Це один змії, який відповідає за добробут живе в норі під хатою і також вимагає, щоб його годували молоком.

У демонології українців найповажніше місце посідає Змії-перелесник – колишнє неолітичне божество, трансформоване в народній уяві у звичайного красеня-спокусника.

Змії попри універсальність його входження у всі природні сфери виявляється мало не поодиноким чоловічим образом з розряду божеств природи. Переважна більшість зображень антропоморфного вигляду, які гіперболізують якісь людські риси, жіночого роду. Якщо звернути увагу, яке місце в них посідає водяно-дошова символіка, неважко збагнути, що всі вони з розряду календарних. Вочевидь, саме тих, які в усному фольклорі мають дочок на виданні та привчають їх до різної роботи, яка, безперечно, стане запорукою добробуту. Про синів чомусь не йдеться. Все це ознаки того, що склалися ці образи в період домінуючого матрилінджу, тобто винятково в неоліті. Можливо в цей час, як в окремих народів ще й у добу раннього заліза, вже існувало роздільне виховання дітей: хлопчиків – чоловіками, а дівчаток – жінками. Геродот розповідає, що така система виховання була між скіфами й амазонками. В австралійських племен, які зупинилися в своєму розвитку на рівні примітивного рільництва, тобто європейського неоліту, справа виховання хлопчиків також входила до сфери опіки рідних дядьків.

Неоліт був останньою епохою домінування жіночих образів у міфології. Магія жіночого тіла робила жінку вищою над чоловіком, а тому віддавала їй переваги і в міфологічній сфері. Важко уявити поза межами цієї епохи й генезу образу відьми, шліфування якого безумовно відбувалося в наступні епохи.

Перехід від жіночої магії до чоловічої, а заодно

й від матріархальних предків до патріархальних австралійський міф пояснює таким чином. Берегинями ритуальних секретів, за міфом юленгорів, спочатку були жінки, але чоловіки відібрали в них тотемів і секрети, а праматерів відігнали піснями. Оскільки культуру корінного населення Австралії дослідники порівнюють з азильсько-тарденуазькою археологічною культурою європейського мезоліту, то це мало б відбутися ще в часи домінування мисливства на великих нестатних тварин. Проте саме в традиційних мисливців традиція камлання під час перебування чоловіків на ловах належить жінкам. Тож міфологія австралійських аборигенів, вочевидь, все-таки не ідеальна модель мезолітичного світогляду. В цьому легко переконатися й за присутністю в ній цілком не властивих мисливському громадянству міфів.

Як стверджує Є.Мелетинський, "міфи аранда й лоритта побудовані майже всі за однією схемою: тотемні предки поодиночі чи групою повертаються на свою батьківщину – на північ, рідше – на захід. Детально перераховуються пройдені місця, пошуки їжі, трапези, організація стійбищ, зустрічі на шляху. Неповдалі від батьківщини, на півночі, часто відбувається зустріч з місцевими "вічними людьми", що належать до того ж тотема. Досягнувши мети, герої-мандрівники, відходять у нору, печеру, джерело, під землю, перетворюючись у скелі, дерева, камені-чуринги. Причиною цього часто подається їх утома"⁴⁰. Мотив перетворення предків у каміння не має яскравішого вираження ніде більше, ніж на території Причорномор'я. Щоб переконатися в цьому, достатньо порівняти зміст зображеного на кам'яних ідолах та самих цих міфів.

У деяких міфах тотемні герої-предки несуть із собою культові жезли, які використовуються для прокладання доріг та деякі інші культові предмети.

Часом вожді в цих міфах ведуть за собою групу юнаків, які щойно пройшли обряд ініціації. Одним із його етапів, за свідченням Дж.Фрезера, було випробування статевої сили юнака⁴¹. На одному з неолітичних ідолів з території України присутнє не лише зображення доріг, слідів, жезлів, костурів та бойових сокир, а й сцена злягання.

⁴⁰Мелетинский Е. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства.– Москва, 1972.– С. 149–189.

⁴¹Фрезер Дж. Золотая ветвь.– Москва, 1980.

Міф дуже точно описує місцевості, які проходить герой, його маршрут. Деякі міфологічні стежки пересікають території декількох локальних груп чи навіть племен. Міфологічні стежки зазвичай мають напрямок із півночі на південь, що, вочевидь, відповідає напрямку заселення материка.

У міфах австралійських аборигенів зооморфні тотемні з легкістю стають першопредками, а ті в свою чергу тваринами, тому з їхнього змісту зрозуміти, де йдеться про людей, а де про тварин, дуже важко. Фактично ж назви та якості тварин, начебто успадковані людьми, постають лише своєрідними маркерами для означення людей за їх тотемом. Водночас це стає й основним способом їх міфологізації.

Доволі безпроблемний зооантропоморфний симбіоз тотемів і першопредків в свідомості представників австралійських племен слід визнати водночас і доволі нетиповим. Він легко пояснюється відсутністю у австралійських аборигенів анімістичних та політеїстичних уявлень, яких не могло існувати тут через відсутність у них елементарної рільницької практики, яка існувала на момент утвердження культу предків у європейських народів. До того ж високий рівень розвитку уявлень про антропоморфних родових предків, схожих до індоєвропейських, за відсутності аналогічної основи для їх самостійного формування, схиляє до думки, що в Австралію міфологічні уявлення, пов'язані з культом предків, які сформувалися серед індоєвропейців, потрапили в готовому вигляді, причому – в той час, коли там ще панував тотемістичний світогляд. Змішавшись з місцевими віруваннями вони й породили в кінцевому результаті уявлення про зооантропоморфних предків-тотемів.

Щодо австралійських тотемних предків Є.Мелетинський зауважує, що в міфах вони постають як "істоти з неповністю диференційованою подвійною зооантропоморфною природою, в якій однак переважає людська основа"⁴². Тому це більшою мірою люди, які в разі потреби перетворюються в відповідний вид тварин. У міфології індоєвропейців така бінарність відсутня. Предки – це предки. Зовні невидимі, помітні лише своїми діями, основа яких антропоморфна. В міфологічній оповіді про те, як мертвий батько на русальному тижні приходив додому обідати,

⁴²Мелетинский Е. Первобытные истоки словесного искусства...– С. 149–189.

видно, як ніж відкраює масло, намащує на хліб. Самого ж батька не видно⁴³.

Зооантропоморфну природу в міфології європейців має вовкулака. Однак міфологічні легенди за участю цього персонажа наче зумисно підкреслюють відсутність його зв'язку з родовими предками. Вовкулакою у них з волі тещі найчастіше буває зять. Незважаючи на присутню в цьому образі функцію здобування в зооморфному вигляді їжі, яка властива й австралійським предкам, в решті він більше нагадує ініціанта. Деміургічні властивості, притаманні предкам, цьому персонажу європейської міфології не властиві.

Перетікання функцій одних міфологічних персонажів до інших легко пояснюється тим, що різні категорії уявлень в умовах постіних міграцій населення давніх епох довгий час існували на спільному міфологічному полі. Взаємодії між ними не відбулося, а ось доповнення характеристик одних властивостями інших трапляється дуже часто. Внаслідок цього, до прикладу, буває важко встановити, дух, який живе в норі під хатою і приносить достаток, – зооантропоморфний предок чи анімістичний дух місця (адже поки його годують молоком, тобто жертвують, він сприяє добробуту, коли вступають у конфлікт, як і решта анімістичних духів, мстить). Домовик зі схожими функціями – хатній дух, тотожний анімістичним (адже також амбівалентний з позицій насилання на господаря добра чи зла), чи дух предка (за деякими віруваннями ним стає перший померлий у хаті родич). Палеонтологічний підхід відповідь на такі запитання дає методом дедукції.

Образ домовика не міг утвердитися доти, доки не з'явилися такі атрибути повсякденного життя, як хата з піччю і горищем (він там живе), одомашнена худоба (одна з головних сфер його опіки). А ось той же хатній вуж зі схожими функціями – безумовно, явище набагато раніше за походженням. Він може жити й на необлаштованій території. Тільки до появи одомашненої худоби, від якої можна отримувати молоко, яким його мусять годувати господарі, виникнення цього образу саме з міфологічними функціями неможливе. Доказ такої неумісності з ранішими епохами можна вбачати і в тому, що вуж охоче п'є тільки коров'яче молоко. Стосовно кіз, яких було приручено набагато раніше, такі мотиви відсутні.

Отже, сакральна роль вужа як охоронця осідку і хатнього духа з первинними функціями охоронця печі за наявними палеонтологічними даними з'явилися приблизно в один і той же час – не раніше серед. IV тис. до н. е. Чи виникли вони в уяві тих самих племен, можна сумніватися. Сфера впливу вужа, за народними легендами, – більшою мірою врожай на полі, хоч його смерть провокує й смерть корови, яку він ссе, домовик до хліборобства жодних стосунків не має. Тож у фольклор наших предків один увійшов як спадщина хліборобсько-скотарського населення, інший – виплід уяви скотарів. Можливо – напівкочівників, адже за усталеною традицією при переїзді в нову хату запрошують і домовика. Щодо вужа такі мотиви не відомі. Схоже, через те, що його місце постійне. Відтак зрозуміла й його осіла хліборобська орієнтація.

Чимало спільних характеристик функціонального плану переконують у тому, що формування цих персонажів відбувалося не лише приблизно в один і той же час, а й на близьких між собою територіях. За палеонтологічними даними на момент одомашнення на території України великої рогатої худоби та появи осілости і відповідно хат із печами у IV – першій пол. III тис. до н. е. у степовій частині сучасної України панували орієнтовані на скотарство індоевропейські племена місцевого походження⁴⁴. Саме їм і пасує образ домовика, який здебільшого опікується домашньою худобою, а найбільше – кіньми. Паралельно з Балкан через Нижнє Подунав'я й Молдову сюди ж поширились племена середземноморського антропологічного типу з розвинутим рільницько-тваринницьким господарським комплексом та з притаманним йому релігійно-міфологічним світоглядом близькосхідного походження. Вони відомі за назвою кола племен мальованої кераміки. Їм для образу опікуна в ролі охоронця поля більше підходив образ вужа. Енеолітичні переселенці землеробсько-тваринницького спрямування, на думку етноісториків, генетично належали до анатолійської спільноти, віддалені нащадки якої збереглися в гірських районах Кавказу (абхази, адигейці, чеченці, лезгіни та ін.). На території України вони [вочевидь через свою малочисельність. – В.Д.] швидко були асимільовані індоевропейцями⁴⁵. Коли ж у III тис. до н. е. індоевропейська скотарська спільнота почала своє розселення

⁴³ Зап. 1989 р. в Пульмі Шацького (на той час Любомльського р-ну) від Марини Саган, 1904 р. н. Особистий архів автора.

⁴⁴ Історія релігій в Україні. – Т. 1. – К., 1996. – С. 41.

⁴⁵ Там само.

на захід, охоплюючи території вздовж Вісли, Одри й Ельби, а другою гілкою, оминувши зі сходу Прип'ятські болота, землі сучасних Білорусі, Балтики й частково – центральної частини Росії, асимілюючи нечисленні місцеві племена, в їхньому світогляді вже був присутній землеробсько-тваринницький культ вужа. Про це свідчить перелік народів, які визнавали його як покровителя домашнього господарства. Це – греки, вірмени, болгари, серби, яким він належить як споконвічним представникам рільницьких культур, а також білорусам, литовцям і звісно ж українцям, нащадкам індоєвропейських скотарів і на той час ще й асимільованих анатолійських землеробів.

Зрозуміло, що генеза обох згаданих охоронців людського добробуту тотемістично-анімістична і з провідним світоглядом тієї епохи культом родових предків нічого спільного не має. Однозначно, принаймні, вуж – це не зооантропоморфний предок. Не має винятково ознак родового предка й домовик. Годування предків роду відбувається у календарно визначені дати, домовика ж слід годувати постійно або okazіонально, як анімістичного духа природи. Відтак перехідний статус цих міфологем очевидний. На їхньому прикладі добре простежується й та особливість, що входили вони в індоєвропейську міфологію з різних систем. Однак незаперечний і той факт, що в умовах формування набували рис домінуючого світогляду. Для них це був світогляд енеолітичної епохи – культ предків, функції яких вони часто виконують.

З уявленнями енеоліту, вочевидь, пов'язана й генеза потерчат, які уявлялися як мертвонароджені або ж умисно страчені діти, які допомагають у всьому своїм родичам⁴⁶.

Добі фінальної бронзи, на думку Ю.Павленка, відповідають уявлення про верховних богів. На цей час реалізувався становий суспільний поділ, але “адміністративно-військова система влади та управління ще не набула чітких та спадкоємних

інституційно-ієрархічних форм”⁴⁷. Це й був політеїзм. За етноісторичною стратифікацією принаймні якась частина цих богів повинна мати й праслов'янські обличчя. Консолідація праслов'ян, за окремими припущеннями, тривала ціле тисячоліття й завершилась лише в другій половині II тис. до н. е.⁴⁸. До цього часу міфологія сформувалась повністю. Однак знайти конкретні вираження слов'янських богів не на теоретичному, а на практичному рівні доволі тяжко. Боги володимирового пантеону, чії ідоли стояли на київських пагорбах, Перун, Сварог, Велес, Хорс, Мокош, Стрибог мають явно не слов'янські імена. І лише Світовид, Лада та частково Дажбог, які згадуються в різних джерелах як слов'янські божества можуть вважатися доказом того, що існував і праслов'янський політеїзм. Водночас відомо, що грецька Артеміда спочатку також мала назву Ладо-генес. Чи то греки запозичили її від праслов'ян, чи слово *лад* входило й до лексики індоєвропейців, нам невідомо.

Мабуть, значно більше шансів на віднайдення коріння цих богів і божеств в балтослов'янському ономастиконі. Наш Перун, польський Перун і литовський Паркунас – найпоказовіший орієнтир у прив'язці міфогенези не тільки цього образу, а й інших персонажних утілень політеїзму до часів балто-слов'янської єдності. У литовських піснях існує існує своя Богиня Лада, яку Рибаків вважає аналогією грецької Лети, матері Артеміди. Все це спільна балто-слов'янська спадщина в нашій міфології.

Від початку свого відособлення балтослов'янські боги й божества поступово набувають діалектних назв, хоч цей процес почався не одразу. Скоріш за все він викристалізувався наприкінці II – поч. I тис. до н. е. внаслідок етнічних взаємовпливів між праслов'янами та їхніми сусідами.

Найбільше слов'янських божеств зберегло свої назви в календарно-обрядових піснях, хоч ми мало про це здогадуємося. В українських зокрема доволі часто трапляються образи Сонечка, Вітру,

⁴⁶Таких прикладів багато й в українській міфології. В легенді “Як чоловік відвернув від себе град” (Знадоби до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк В. // Етнографічний збірник. – Т. 15. – Львів, 1904. – № 330) трачений брат відводить град від поля свого живого брата, в легенді “Про брата, що був потерчам” (Знадоби до української демонології. – Т. 2. – Вип. 1 / Збір. Гнатюк В. // Етнографічний збірник. – Т. 33. – Львів, 1912. – № 502) рятує брата від страти, ще в іншій дівчинка-потерча, коли нікого нема в хаті, колише свою меншу сестричку (Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992. – С. 170).

⁴⁷Павленко Ю. Історичний розвиток слов'янського пантеону // Старожитності Русі-України. – К., 1994. – С. 173–180.

⁴⁸Історія релігій в Україні. – Т. 1. – С. 43. Російський археолог О.Брюсов вважав, що балто-слов'янська мовно-культурна спільнота склалася ще в IV тис. до н. е. Інші вчені, серед яких болгарський мовознавець В.Георгієв, датують процес її формування та відособлення III – серед. II тис. до н. е.).

Морозу, Дощику, до яких звертаються як до живих осіб, а також Весни, Літечка, Купали, Водоли, Морени, Щодри. В цьому ряду Весна, Літо, Осінь, Зима сприймалися так само, як Коляда, Щодра, Русальниця, Купала, Морена тощо. Про це легко судити на основі тотожності персоніфікації цих образів. В російській пісні є слова “Ой гуляла Коляда накануне Рождества”, в українських “Весна у човночку, літечко – в віночку”, Весна має дочку Весняночку, Купало зимує в стрісі. Росіяни у той самий час, що українці Коляду, тобто взимку, вшановують Овсень. Отже, Осінь в їхньому фольклорі – ще назва календарного божества, а не пори року. Зрештою й саме це слово увійшло в нашу мову в часи балтослов'янської етнічної єдності. Календарні божества виникли до поділу року на цикли, що само по собі явище дуже пізніє. Тим-то до прикладу Коляда, крім українців відома балтам, мордві, румунам, угорцям. Генетичну спільноту предки цих народів становили в епоху бронзи.

Чоловічі міфологічні божества Уродай, Овсень мають вузько національну, а то й локальну специфіку поширення, тому вони, безумовно, пізнішого походження, ніж рівнозначні жіночі. Цілком вірогідно, деякі з них виникли як парне доповнення до жіночим. В умовах утвердження індивідуальних шлюбів це було дуже важливо. У мезоліті, коли сім'ї внаслідок малої чисельності населення та особливостей мисливського промислу були найбільш схожими до парної, породження уявлень цієї епохи міфічні герої лісовик і лісниця – не чоловік і жінка. Слов'янські ж божества Ладо і Лада, Купало й Купала, Лель і Полель парні. Це свідчить лише про те, що сформувалися вони вже в часи усталеної моногамії, тобто не раніше доби раннього заліза.

Особливість слов'янських, зокрема й українських, календарних божеств у тому, що між ними не існує ієрархії. Причини цього явища може бути дві. Одна – що вони виникли в світоглядних уявленнях ще до розселення індоєвропейців, коли такої взагалі не існувало. Друга – особливості родового ладу у слов'ян, де соціальний поділ заміняла родинна ієрархія. Другий варіант, з нашої точки зору, вірогідніший. У цьому переконують варіанти індуського календарного божества Васанти – Весни: Додола, Рана, Ягілка, Лада. Вони як звичайні селяни приходять, наймаються на роботу, роблять свою справу і з почестями відходять. От тільки робота їхня спрямована не на землю, а головню на небесну сферу. На землі в по-

ле їхньої опіки потрапляє родючість та створення нових сімей. Сімейними стосунками опікуються Весна, Купала, Щодра. Коляда. Однак вже сам цей факт визначає не лише хліборобську основу останніх, а й формування уявлень про них на цінностях моногамії. Претензії викликають знов таки їх неслов'янські імена та існування двійників у інших народів як індоєвропейського, так і тюркського походження. Вочевидь, не оминули формування цього пантеону ті численні міграції, які відбувалися на порубіжжі ер та в наступні періоди. Тому поряд зі слов'янськими опинилися назви фракійських, а згодом сарматських, скіфських, кіммерійських, готських, гунських божеств. Про це свідчать назви календарних персонажів, які згадуються особливо часто в весняних іграх. Серед найдражливіших – Зельман.

В тексті гаївки Зельман з усією родиною, до складу якої входять його брат і Зельманова виїжджає по дівку, в деяких варіантах – по Дану. Свого він не отримує, бо громада не погоджується віддавати панну і проганяє всю його родину. Причини такого поведіння з заїжджою родиною різні варіанти пісень визначають по-різному: “ми Жельмана не знаємо, йому дани не даємо”, “а ми панни не маємо, на такий ґрунт не даємо”, “а ми панну маємо, на той хліб не даємо”, “ми кралою маємо, на такий хліб не даємо” (на вівсяний або ячмінний), “ми кралою маємо, на такий ґрунт не даємо” (на “малайний”, “на жидівський ґрунт”)⁴⁹. Колізія, як бачимо лежить в етнічній площині. Аборигени не сприймають або самого Зельмана, або ж особливостей його побуту. На цьому протиріччі з часом виникають нові смислові опозиції. Зельманів ґрунт отримує тлумачення “жидівського” чи “малайного”. Такі зміни спровокувало ім'я персонажа, яке своїм звучанням нагадувало жидівські прізвища. Тому, коли в окремих текстах Зельман їде за Даною, а в інших за корцем, Володимир Гнатюк а за ним і Степан Килимник переносять це на історичний ґрунт часів Гетьманщини. Поїздку Зельмана вони розглядають як поїздку жида-орендаря за даниною, а походження сюжету пояснюють тим, що в XVI–XVII ст. польська влада з метою окатоличення українців здавала православні церкви на їхніх землях в оренду жидам-орендарям. Відтак селяни мусили платити, щоб посвятити паску, по-

⁴⁹Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні.– Вінніпег, 1959.– Т. 2.– С. 172, 174, 175, 176, 177.

вінчатися, охрестити дитину⁵⁰. Одначе формування сюжету гаївки саме на цих реаліях спростовує той факт, що на території Чехії та Словаччини, де подібної залежності не існувало, “Зельман” відомий ще з XV ст.⁵¹. В цей час ще не існувало кабальної залежності від орендарів і серед православного українського населення, тому мігрувати на ці території з українських земель гаївка не могла також. Не зовсім умотивована й поїздка по данину всією родиною. Мусив мати місце явно інший сенс цієї поїздки.

Головний зміст гаївки сумніву не викликає – це етнічно-господарська несумісність Зельмана з населенням, до якого він приїхав по дівку. Склад родини, яка примандрувала з ним, нагадує весільну делегацію. Кінною упряжжю всією родиною, за виїмкою батьків, так само як Зельман, зазвичай їздять під час весілля по молоду. Весільний обряд у цій своїй частині відобразив ті суспільно-громадські умови, коли мешканці одного поселення всі були родичами. Оскільки ж шлюб вимагав дотримання родової екзогамії, одруження відбувалися між селами. Відтоді віз із родиною став неодмінним атрибутом весілля.

Головною причиною відмови дати дівчину Зельманові стає вівсяний чи ячмінний хліб. В межах України такий споживали в гірських місцевостях, де пшениця чи жито не досягають. А там, як відомо, і досі проживають нащадки фракійців, на що вказує топоніміка. У такий спосіб гра міфологізує стосунки між двома сусідніми етнічними гілками, які не сходяться між собою в шлюбах через істотні відмінності в побуті.

За археологічними даними на території України мандрівки цілими сім'ями на возах увійшли в побут з епохи бронзи. Саме в цей час відбувалося розселення у межах Європи фракійських племен. Верховне божество фракійців, за свідченням Геродота, називалося Зельма.

А ось щодо їхнього бога Зельми, то до нього, за тодішніми уявленнями, відходили й покійники. Отже, уявленням про нього як божество мусив передувати культ предків. Тож залежно від того, розглядати Зельму в контексті земного чи хтонічного життя, дівчина, чи то пак Дана, по яку він їде, може сприйматись і як обрядово обумовлена жертва у вигляді дівчини, що її щорічно

приносили в дні зелених свят чи на Купала. Степан Килимник подає як надніпрянський, так і галицький варіант цієї гаївки, після чого стверджує, що вона “була поширена по всіх українських землях”⁵². І все ж вихід за межами українських теренів “на Мазури та в Моравію”, на що звертає увагу Омелян Партицький⁵³, прихильник віднесення цієї гри до праєвропейських часів, дає підстави вважати, що на місцях колишнього проживання фракійців вона мала все-таки більшу популярність.

Що ж до історичних коренів “Зельмана”, яке вбачали дослідники, то ця гіпотеза дуже вразлива з погляду географічного. Навіть загальноукраїнське поширення цього персонажа явно перебільшене. Один відомий авторові приклад поширення гри на Лівобережній Україні, куди, починаючи з XVII ст., активно переселялися подоляни, не дає підстав для висновку про загальнонаціональне її поширення. До прикладу, на Поліссі про неї не чули. Не інакше, як тільки тому, що фракійський етнічний компонент на цій території відсутній.

Відтак упевнено можемо стверджувати, що Зельман, який згадується переважно в подолян, походить від фракійського бога Зальми. Проте географія його поширення охоплювала не лише центральноевропейські території. Його пошанували греки, в часи Геродота називаючи Залмокісом. “Зельмана” грали чехи й словаки⁵⁴. Зельма (Жельма) вважався верховним богом у гетів, які на початку нової ери проживали в близькому сусідстві з праслов'янами. У них за допомогою до Зельмана зверталися дівчата, які прагли вийти заміж. Невипадково його ім'я збереглося в моравській весільній пісні⁵⁵.

Українська гра “Зельман” виявляє свій вік зафіксованою в ній формою шлюбу. У її тексті є слова: “Їде, їде Зельман, їде, їде його брат, їде, їде Зельманова, вся їхня родина”. Як порядок називання спочатку чоловічої частини родини, а потім жіночої, так і жінка одна на двох, бо це “вся їхня родина”, свідчать про відображення патріархально-общинних стосунків у сім'ї. Нормою в європейських народів це вважалося на

⁵⁰Там само.– С. 179–182.

⁵¹Zilynskij O. Hra na Žalmana a jine lidowe hry o namlouwani nevesty // Časopis pro slovanske jazyky, literature a džjiny SSSR (Československa rusistika).– 1956.– № 2.– S. 261–294.

⁵²Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні.– Вінніпег, 1959.– Т. 2.– С. 172.

⁵³Партицький О. Рахманський великдень // Правда, 1867.– С. 87.

⁵⁴Zilynskij O. Hra na Žalmana a jine lidowe hry o namlouwani nevesty...– S. 261–294.

⁵⁵Партицький О. Верховні божества нашого краю // Діло.– 1890.– № 120, 121.

поч. I тис. до н. е., бо в його середині Геродот згадує про таке як пережитки в окремих народів. Відтак лише в шлюбну сферу може бути екстрапольовано й фінальні слова пісні: “Дівки хоче Зельман, дівки хоче його брат, дівки хоче Зельманова й вся їхня родина”. Поява другої жінки в груповій сім’ї значно полегшує долю всіх трьох і призводить від адельфогамії принаймні до парної сім’ї.

Куди ж подівалося це міфічне божество, що набуло такого поширення в фольклорі? Зовсім зникнути воно не могло. Співвідносність народної гри з початком шлюбного сезону спонукає шукати його в обрядовості весняно-літнього календарного циклу. Особлива популярність серед слов’ян фракійського походження не відкидає можливості слов’янської трансформації його назви. Корінь зел-, відомий зі слів зело, зелень, зілля, зелепух, який нагадує його близьку паралель зельм- міг легко спровокувати фонетичну трансформацію Зельмана в зелемана, зелемая, а відти і в Зелен-мая, відомого міфічного персонажа тих же чехів та словаків.

Незважаючи на перетікання назв, функції багатьох міфологічних персонажів залишалися попередніми, саме це було й причиною їх пізнаваності та прийняття у власний пантеон божеств. Прикладом такого механістичного засвоєння назви може слугувати назва гри Дід Панас, яка поступово витіснила архаїчнішу Куці-Бабу.

Без сумніву, ті самі ознаки, що й фракійський Зельма чи готський Зельман мав і слов’янський Ярило. А спільним їх предком був Змії. В українську міфологію цей образ увійшов уже з назвою перелесника та з частиною утрачених характеристик.

Однак балтам назва “Зельман” невідома. Відтак час засвоєння її нашими предками логічно буде віднести на той самий час, коли його прийняли у свій пантеон стародавні греки, тобто на часи праслов’янської єдності. В цей час фракійці стикнулися з обома згаданими етнічними спільнотами.

Спільність міфологічної природи згодом давала підстави першим дослідникам національних міфологій легко упізнавати в національних міфічних персонажах запозичення функцій грецьких, римських чи скіфських божеств. Отже, тільки за функціями слов’янських божеств легко визначити їхню колишню назву.

Багато чого про походження цього образу можна почерпнути і з текстів ігрових пісень. Якщо Зельман – для одних народів божество, а

для інших навіть верховний бог, до сонму богів належить і вся його родина. Відтак маємо вияв політеїзму. Водночас така особливість міфу, як присутність у його змісті родини божеств, створює можливість синхронізації самого явища багатобожжя з патріархальним патроном на чолі з періодом, не давнішим за добу раннього заліза. З цього часу починається формування національних варіантів міфічних богів. Як показує приклад Зельмана всі вони означені календарно і неодмінною сферою своєї діяльності вважають створення шлюбних пар, що було основним цивілізаційним досягненням цієї епохи. До розряду політеїстичних божеств належать і наші Уродай, Водан, Купало, Щодра. Їх утворенням власне й завершується формування міфологічного пантеону. І тільки стосовно їх можна вести мову як про питомо національну міфологію. Найхарактернішою ознакою їх національної специфіки слугують їхні назви. Найпізнішим таким суто українським міфологічним персонажем можна вважати Красну Пані, опікунку дівочтва і шлюбу⁵⁶.

Загальна кількість слов’янських назв міфологічних персонажів настільки мала, що може видатися, що вся наша міфологія обірвалася ще в пост-мезолітичні часи, коли виникли уявлення про лісовиків, водяників, земляних духів. Насправді ж малоз’ясований на сьогодні й сам етногенез слов’ян. Досить тільки того, що зарубинецьку культуру, з якою пов’язують початок слов’янства, деякі дослідники небезпідставно вважають за деякими припущеннями, має кельтське походження. У зв’язку з тим, що основні персонажі нашої міфології склалися ще в дослов’янський період, багато слов’янських божеств приречені на неслов’янські імена.

Отже, при вивченні будь-якої національної міфології не слід забувати про те, що в процесі свого формування вона проходить всі ті етапи, що й формування самого народу, яке зазнає низку етнічних деформацій, унаслідок чого щось втрачає, а щось знаходить на цьому шляху. Відтак прямої лінії еволюції поглядів чи хоч загальної тенденції їх розвитку, притаманної всім народам, може й не існувати. В цьому процесі трапляється й чимало цілком випадкового. Від того процес осмислення народної міфології не стає менш цікавим.

⁵⁶ Детальніше про це див. у нашій статті “Поліська Артеміда – Красна Пані” (Давидюк В. Концепції і рецепції. – Луцьк, 2007. – С. 145–150).