

Баладні сюжети про отруєння: міфологічна картина світу (за матеріалами текстів Черкащини)

Статтю присвячено проблемі генези українських баладних сюжетів про отруєння в контексті міфологічної картини світу слов'ян, розгляду архаїчних форм укладання шлюбу, ритуального наповнення такого дня тижня, як неділя, та сакрального значення числа «сім». З'ясовано особливості побутування баладних текстів на території Черкащини. Акцентовано на магичній основі акціонального коду отруєння та ідеї «бумерангу».

Ключові слова: міф, балада, міфологічна картина світу, магія, число «сім».

The article is devoted to the problem of the origin of Ukrainian ballad plots about the poisoning in a context of the mythological worldview of the Slavs, study of the ancient forms of marriage, ritual filling of such day of the week as Sunday and sacral value of the number seven. It was analyzed the features of the ballad texts' existence in Cherkasy region. It was accented on a magic basic of the actional code of the poisoning and on the idea of a boomerang.

Key words: myth, ballad, mythological worldview, magic, number seven.

Мотив чарування й отруєння широко відомий у слов'янських народів, зокрема в українців. Він належить до найбільш архаїчних, тому що магія як явище, породжене прадавнім світоглядом, має нерозривний зв'язок із міфологічною картиною світу і не може існувати за її межами. Магічне мислення, за Дж. Фрезером, побудоване на двох визначальних принципах: подібне викликає подібне або наслідок схожий на свою причину (наприклад, мати проклинає невістку, за що отримує прокляття від сина; отруєння невістки чарівним напоєм призводить до отруєння свекрухи за власним бажанням, оскільки її син добровільно розділив напій разом із коханою); речі, які один раз доторкнулись одна до одної, продовжують взаємодіяти на відстані після завершення їх прямого контакту (наприклад, магія слідів) [8, с. 21].

Для переважної більшості баладз міфологічними сюжетами, що записані на території Черкащини, характерна ідея «бумерангу»: навмисний, розрахований злочин має покарати і самого злочинця, спричиняючи втрату найрідніших йому людей (наприклад, сюжети про матір-отруйницю, яка несподівано завдає смерті не лишене невістці, а й власному синові; про жінку, яка просить бурю-громовицю забити чоловіка-нелюба, а вона влучає в її коханця).

Баладні сюжети про отруєння досліджували М. Сумцов, П. Лінтур, О. Дей, О. Микитенко, І. Горак, Фр. Сушил та ін. Питання генези текстів цього циклу до кінця не з'ясоване. М. Сумцов виводив її з архаїчних фантастичних казок, у яких «мати закохується у велетня, чудовисько, чаклуна чи просто сусідського царя, вбиває свого чоловіка і хоче звести зі світу сина, який переважно виявляється бунтарем і мстить потім матері та її коханцю» [7, с. 260]. Дослідник припускав, що цей мотив спершу проник у літературну прозу, зокрема у французький роман про Бову

Королевича та його італійські паралелі, а згодом поширився в народному середовищі. У Франції та Італії цей мотив міг перерости в пісенний сюжет із заміною матері братом або сестрою і поширитися в такому варіанті серед європейських народів паралельно з існуючим казковим варіантом про Бову Королевича. На думку фольклориста, цей баладний сюжет виник у Західній Європі (можливо, в Італії), а до України потрапив через Сербію, бо в численних варіантах згадується представник цієї національності:

*- Ой сербине, сербиночку,
Сватай мене, дівчиночку [7, с. 259],*

а звідти — у Росію, Литву та інші країни. Отже, точка зору М.Сумцова зводить мотив отруєння зміїним зіллям до міграційного.

Балада про сербина подає історичні згадки про міжетнічні шлюби, що були відомі на території України ще з XVIII ст. (коханець-сербин підбиває дівчину отруїти свого брата). У інших варіантах етнонім замінено власним ім'ям (наприклад, Семен, Свирид тощо) із вказівкою на те, що включення терміну на позначення етносу є пізнішою рисою, властивою для текстівна Черкащині (зокрема, наш запис 2011 р. в с. Васильків Шполянського району):

*- Ой Семене, сватай мене!
Ой Семене, сватай мене!
- Ой я б тебе, дівко, сватав,
Та боюся твого брата.*

В українських баладах етнонім «сербин» вживається для позначення чужинця взагалі, а не когось конкретного. Ця думка підтверджена варіантами тексту, де вірмен або просто «чужинець» підмовляє дівчину отруїти брата [7, с.260].

Порівнюючи два варіанти баладного сюжету — сербський, вміщений у збірнику ВукаКараджича«Сербські народні пісні», та український — бачимо відмінності в акцентах. У першому простежується балканська пристрасть, чуттєвість, шквал емоцій, а другий акцентує на моральному висновку, засуджує зраду й підступність рідні.

У цьому баладному сюжеті простежуються архаїчні форми укладання шлюбу за ініціативою дівчини, зафіксовані в середині XVII ст. Г. де Бопланом [1, с. 16]. У тексті відображений «той етап розвитку весільної звичаєвості, коли традиції доби матріархату ще остаточно не зникли на Україні (тут вони підтримувались історичними умовами: чоловіче населення змушене було невпинно воювати з іноземними загарбниками, а жінки вирішувати господарські та родинні справи), коли ще побутував звичай сватання дівчини до парубка» [3,с. 148]. Релікти матріархальних стосунків у баладі констатує той факт, що донька, головним чином, апелює до матері («чи не оддасть мати»), а батько згадується лише у двох варіантах (до речі, саме мати влаштовує погоню).

У варіантах баладного сюжету, що записані на території Черкащини, подано різні рецептиотрути: в більшості випадків її готують з гадюки, котру підвішують до гілля дерева, щоб рідина стікала в посудину з водою, пивом чи вином, але подекуди — з посіченого зеленого їжака; в баладі про Гриця отрута булаізчар-зілля. В галицько-українських та польських варіантах дівчина-отруйниця виходить заміж

за жебрака, носить торбу, спокутуючи свій гріх чи за Божим покаранням, чи за докорами власного сумління. П. Лінтур вважав, що цей мотив проникнув до нашої країни із сусідньої Польщі [5, с. 65].

Щодо питання генези балади про сестру-отруйницю чеський учений Іржі Горак акцентував на її архаїчності та збереженні ремінісценцій побутового устрою наших предків. Він підкреслив органічний зв'язок міфологічного сюжету з обрядовою поезією, на підтвердження чого подав відомості про її хорове виконання (рефрени).

Після фольклорної експедиції по Закарпаттю в 1944-1965 рр. П. Лінтуропублікував статтю «Новые записи балладной песни о сестре-отравительнице», у якій назвав майже півсотні варіантів, що виконуються в окремих селах. Учений з'ясував, що балада є однією з найпопулярніших у регіоні, а найбільше варіантів функціонує саме в Перечинському, Міжгірському та Хустському районах. Отже, географія розповсюдження цього фольклорного тексту тяжіє до північного заходу [5, с. 72].

Сюжетна схема української балади про сестру-отруйницю, записана на території Черкаської області, така: дівчина закохується в парубка, який згоджується посватати її лише в тому разі, якщо вона отруїть свого брата-козака, пояснюючи це страхом перед ним. Юнак детально навчає її: потрібно підставити посудину під голову гадюки, що сидить на калині, й набрати отрути. Дівчина так і вчинила – пригостила брата смертельним напоєм, щойно він приїхав додому. Далі в одних варіантах дівчина знову приходять до коханого і просить одружитися з нею, але у відповідь чує відмову, пояснену тим, що вона з часом може заподіяти і йому смерть. У інших – мовиться про те, що «братика поховали, / а сестрицю зарубали. / По братику люди плачуть, / по сестриці чорти скачуть» [за нашим записом 2011 р. в с. Васильків Шполянського району].

Словацькі баладні тексти про сестру-отруйницю, на думку Фр. Сушила, «і за поєднанням мотивів, і за стилем, і за мовою, і за музичною структурою настільки подібні до українських (особливо, до пряшівських і закарпатських), що є всі підстави вважати їх варіантами одного й того ж сюжету» [10, р. 391. Характерними для словацьких варіантів є: 1. мотив «мурованого каштеля» (камінного палацу); 2. мотив «мальованого» чи «яворового деревка», що його привіз брат «з лісу» чи «з гори» в подарунок сестрі; 3. кінцівка, заспів:

*Hojže, bože, bielaruža,
nemambrata, animuža,
mužasomsanedožila,
bratasomsiotravila.*

[10, р. 392].

Ці мотиви зі словацьких пісень перейшли до українських [5, с. 67]. Фр. Сушил записав даний текст у Іванчицях (Моравна) і назвав його одним з найбільш архаїчних, гарно відомих фольклору всіх слов'янських народів. У зафіксованих варіантах балади дівчину після злочину спалюють на вогнищі або живцем замурують в каміння. А в текстах, записаних К. Ербеном, її «ламають на кілку» або ж вона перерізає горлянку сама собі. Такий епілог можна вважати пізнішим за

часом виникнення і позначеним впливом на фольклор церковно-християнської моралі. За словами П. Лінтура, «у первісних текстах була відсутня нав'язлива моралізаторська тенденція; первісні тексти залишають сестру, що отруїла брата, без покарання» [5, с. 68]. Учений дійшов висновку, що провідними є соціальні конфлікти, відгук яких ми чуємо в баладі, а викликані вони розпадом архаїчного родового устрою (який уособлює сестра) та заміною його на патріархальний (в особі брата). З часом, коли «чарування» брата сестрою почало вважатися страшним злочином, давній мотив отруєння зазнає трансформацій – і в різних варіантах тексту йдеться про те, що не сестра вбила брата, а дружина – чоловіка.

О. Микитенко зазначала, що «лінгвально-стилістичні, композиційні особливості та характеристика теми слов'янського тексту доводять, що балада належить до спільного шару народної пісні, котрим притаманний синкретизм епічного, ліричного і драматичного походження та хорове виконання» (*переклад наш – Д. Б.*) [11, р. 229 – 230].

Другий баладний сюжет про отруєння, зафіксований на Черкащині, оповідає про те, як свекруха дає невістці випити отруту, але син, зрозумівши лихий намір матері, пригощається чаклунським напоєм разом із дружиною:

*Ей вийшла мати з нової хати,
Зачала вона діти вітати.
Сина вітає червоним вином,
А невістоньку щировтрутинов.
Син вина не тив, під коня вилляв,
Щирой трутини напіврозділяв.
Ей знала-с, мати, як зчарувати,
Ой знай же тепер, як поховати*

(за нашим записом 2011 р. в с. Мельники Чигиринського району).

У обох варіантах балади простежуємо контраст материного ставлення до сина й невістки – першого зустрічають із хлібом-сіллю, червоним вином, медом, а дівчину саджають їсти біля порога, натякаючи на відсутність її належності до цього роду (бінарна опозиція «свій-чужий»). Навіть після скоєного злочину свекруха ховає її за цвинтарем як самогубця, на відміну від сина, якого було поховано за всіма вимогами традиційної культури.

Особливістю баладного репертуару Черкащини є часте об'єднання народними співаками двох сюжетів (мотивів) у один: «перетворення невістки на тополю» і «матір-отруйниця» задля посилення трагізму зображеного і примноження драматичного ефекту. На думку О. Дея, «в основі взаємопритягування фольклорних пісенних творів лежить спільність їх емоційно-сислового силового поля» [2, с. 17].

Третій баладний сюжет про отруєння сконцентрований довкола чаклунства як поширеного сюжетотвірного чинника. Відома народна балада «Ой не ходи, Грицю» підтверджує небезпеку акціонального коду ворожіння, бо часто воно завершується смертю одного чи двох закоханих через випиту зілля-отруту.

Часова структура балади споріднена з ритуальним дійством, що відобразилось, зокрема, у слов'янських віруваннях про русалок («русальний

тиждень») та в обряді хрещення і поховання Колодки, що, на думку В. Соколової, є деформованою версією архаїчного обряду, пов'язаного зі східнослов'янським святом Масляної [6, с. 57]. Цей обряд як рудимент складного ритуального комплексу знаходимо в п'ятому томі «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский Край» П. Чубинського. Жінки святкували Колодку впродовж тижня. У понеділок вони збирались у корчмі, святкуючи її народження, у вівторок її хрестили, в середу – по хрестинах, у четвер вона помирала, у п'ятницю її ховали, в неділю волочили [9, с. 195]. Регламентация ритуалу часовими рамками (сім днів) відповідає уявленням про універсальність темпоральної позначки, що в міфологічній свідомості виступає структуротвірним елементом. «Число сім, – як зазначав В. Гнатюк, – якраз і є тим універсальним числом (чи то за кількістю чоловічих духів, чи то за кількістю універсальї тваринного світу, пов'язаних зі скарбами), необхідним для повного циклу реінкарнації духу предка. Отже, через сім років, за давніми уявленнями слов'ян, вважалось можливим нове втілення духа в тіло дитини шляхом переродження предка» [4, с. 389].

Неділя традиційно тлумачиться як завершення невеликого побутового циклу, однак таке сприйняття поступово замінюється ритуально-міфологічним, коли цей день стає початком кульмінаційних подій, пов'язаних з отруєнням, – зміна значення в баладі відбулася у той момент, коли дівчина почала копати зілля в неділю.

Отже, цикл українських балад про отруєння репрезентує міфологічну картину світу прадавніх людей, зберігши у вигляді реліктів їхні вірування в магію (у силу чар-зілля), архаїчні форми укладання шлюбу, бінарну опозицію «свій-чужий», локуси порогу, хати, лісу, гори, цвинтаря, «мурованого каштеля», ритуально-міфологічне наповнення днів тижня, сакральне значення числа «сім». Особливістю побутування цих текстів на теренах Черкащини є часте об'єднання народними співаками двох сюжетів в один: «перетворення невістки на тополлю» і «матір-отруйниця» задля посилення трагізму зображеного.

Джерела та література

1. Боплан Г. Л. де. Опис України / Г. Л. де Боплан. — Львів, 1998. — 179 с.
2. Дей О. І. Родинно-побутові балади / Балади. Родинно-побутові стосунки: [збірник текстів / упорядники О.І. Дей, А.Ю. Ясенчук, А.І. Іваницький]. — Київ, 1988. — С. 17.
3. Дей О.І. Українська народна баллада / О. І. Дей. — Київ, 1986. — 261 с.
4. Гнатюк В.М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В.М. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ, 1991. — С. 389–400.
5. Линтур П. В. Новые записи балладной песни о сестре-отравительнице. Проблема происхождения балладной песни / П. В. Линтур // Slavia, 1968. — Z.1, с. 65.
6. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов / В.К. Соколова. — Москва, 1979. — 155 с.
7. Сумцов Н.Ф. Народные песни об отравлении змеиным ядом / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. — Т. XIII. — № 10-12. — Киев, 1893. — С. 260.
8. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер. — Москва, 1984. — 704 с.
9. Чубинский, П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край / П. П. Чубинский. — Т. 5. — Спб., 1874. — XXV, 1209 с.
10. Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými, sebral a vydal Frant. Sušil, 3. vyd., Praha

1941, 156-158, №№ 354, 355, p. 391-392.

11. Mykytenko O. The Ethnic Stranger in Ukrainian Ballads of the Sister-the-Poisoner Motif / O. Mykytenko // 35th International Ballad Conference Sief Papers and Materials (2005, July 6-11, Kyiv, Ukraine). – Kyiv, 2009. – P. 222 – 232.

УДК 133.522.1:008(477)

Інна Шкробтак

Предметна символіка у традиційній культурі українців

Розглядається предметна символіка, як регулятор соціальної поведінки носіїв традиції, її ритуальне (семіотичне) значення та роль в українській етнокультурі.

Ключові слова: предметна символіка, теорія ритуалу, етнокультура, символічні образи.

We consider the subject marks, as a regulator of social behavior carriers traditions of ritual (semiotic) value and role in Ukrainian ethnic-cultural .

Key word: substantive symbolism, ritual theory, ethnic culture, symbolic images.

Результати історичних й культурологічних досліджень, речі в системі традиційної культури зв'язують собою матеріально-предметну та ідеально-духовну сфери діяльності людини. З найдавніших часів контакти людини з навколишнім світом великою мірою опосередковувались предметним середовищем. Рукотворне оточення людини втілювало весь її життєвий і творчий досвід, всю сукупність уявлень про світ, а відтак і речі, якими користувалась людина, виступали мовчазними хранителями інформації, що визначала зміст традиційної культури в цілому.

Будучи творцями практично всіх речей (житло, одяг, знаряддя праці), людина ними означувала себе, свій рід, своє село на протигагу іншим і чужим, а назви багатьох, виготовлених людиною речей, пояснювали їх утилітарне призначення [3.- №4, с.452]. . В багатьох випадках побутова «потрібність» речі базувалася на відомому принципі називання речей, що притаманний багатьом давнім культурам.

Проблема ритуалу та ритуальної символіки - безумовно одна з найважливіших проблем сучасної етнологічної науки, оскільки має безпосередній вихід у сферу актуальних питань сучасної філософії, естетики, психології, історії культури. Як відомо, ритуал і символ виконують ряд життєво важливих функцій у культурі: вони виступають активними регуляторами соціальної поведінки людини, інструментом її адаптації в етнокультурі, центрують ідейно-ціннісні орієнтації тощо. При цьому роль символів як дієвого стабілізаційного інструмента культури особливо посилюється в періоди кардинальних соціальних змін та екологічних криз. Адже саме через символи носії традиції моделюють світ, і таким чином підпорядковують його собі. Традиційні культурні символи українців: державні, релігійні, міфологічні, обрядові та ін., визначають життєві і духовні координати народної культури, стверджують її глибинність і своєрідність, надають сенс всьому, що відбувається у житті носіїв традиції.