



Лідія АРТЮХ
(Київ)

БЛИЗНЮКОВИЙ МОТИВ В ОБРАЗІ ІОАННА ХРЕСТИТЕЛЯ

Міфологічне підґрунтя фольклору й обрядовості, що лежить в основі свят, пов'язаних з іменем Іоанна Хрестителя, надзвичайно різноманітне й багатовимірне. Хотілося б відтворити загальний контекст, що поєднав би усі виміри і в логічну структуру, і сюжетно. Постає питання, чи можлива на цьому ґрунті якась монолітна реконструкція дохристиянської основи цього образу, тобто чи є образ Іоанна Хрестителя наслідком контамінації з міфологічним персонажем язичницької доби.

Почнімо з висновків. На нашу думку, в даному образі можна відслідкувати три мотиви – мотив першолюдини, мотив умираючого та воскресючого бога та мотив культурного героя, які в міфологіях часто синкретично поєднуються, взаємопереплітаються. Всі три мотиви об'єднує близнюкова семантика, а також розгортання системи спорідненості. Міфологічний мотив першолюдини знаменує розгортання просторових і часових координат.

Близнюковий мотив – найуніверсальніша і найархаїчніша структура, що може вважатися первинною формалізацією когнітивних (спрямованих на пізнання світу) побудов міфологічної доби. Через цю модель утворюються напівабстрактні категорії, персоніфіковані абстракції. Близнюкова модель задає базові опозиції міфологічного світогляду. Інцест між близнюками (або братовбивство) моделює можливість переходу від одного члена опозиції до іншого, зближення незближуваного, формування нового поняття (Леві-Строссівський приклад: «життя + смерть = землеробство + війна = полювання» – нова абстракція – все це схоже на принципи формування знаків ідеографічного письма).

З первинної бінарної моделі розгортаються вертикально-горизонтальні просторово-часова та логічна моделі з елементами ієрархії. Логічну ієрархію персоніфікованих категорій, вірогідно, формалізують стосунки спорідненості. Хоч виокремити з реліктів слов'янської міфології якусь цілісну систему неможливо, кількість атрибутів спорідненості у ключових міфологічних персонажів показова. Визначальний атрибут верховного індоевропейського бога – найвища ступінь спорідненості Небо-батько, близнюки – діти бога,

донька сонця, діти Перкунаса у балтській міфології, Дажьбог – син Стрибога, вітри – Стрибогові онуки, Руські люди – Дажьбогові онуки, у центрі системи – першопредок, антропоморфний символ організації простору-часу, міфологічний батько соціуму. Згадаймо також подвійні свята, коли наступного дня після відзначення того чи іншого святого святкують день його батька (Миколин батько, Петрів батько, Іван Петровський). Зокрема, купальські міфологія й обрядовість містять багато вказівок на ієрархічну спорідненість персонажів.

Можна спробувати хоча б у загальних рисах окреслити принципи розгортання логічної системи когнітивних побудов елементарних суспільств. У зв'язку з цим цікаво спеціально дослідити зміст слов'янського узагальнення «бог», його етнографічні характеристики, реконструкції народно-міфологічного образу. У пізніх частинах Авести, з якої, власне, черпаються знання про іранську міфологію, слово *baua* виступає вже як узагальнення і використовується для позначення інших богів (Ахурамазда, Мітра) (Топоров, 1994). Можливо, тому і в слов'янську традицію поняття «бог», що, ймовірно, походить від іранського *baua* (бага), прийшло як узагальнення в різноманітних іпостасях, без конкретизації персоніфікованого поняття. Вірогідно, це запозичене узагальнене поняття стало також непрямою вказівкою на котрогось із богів, можливо, на бога денного сяючого неба. Це цілком відповідало б логікам міфологічних контамінацій. Існує гіпотеза, що боги слов'янського пантеону, в назві яких використовується слово «бог», – Дажьбог та Стрибог, – є описовими визначеннями, що вказують на певні атрибути, функції – 'той, що дає благо', 'той, що простирає блага, багатство' (Іванов, Топоров, 1991; Іванов, Топоров, 1965), описуючи того (і, відповідно, опосередковано вказуючи на нього), атрибутами котрого вони є. У балтській міфології, спорідненій зі слов'янською, слово, що позначало бога денного сяючого неба, водночас використовувалося як загальне поняття бога. З іншого боку, і ім'я Перуна використовувалося не лише для позначення конкретного бога: згадаймо слова літописця «Перун есть многа», тобто перунів багато. Або ж пригадаймо св. Іллю і «святих іллів», а також «святих георгіїв» осетинського епосу (Дюмезиль, 1976). Те ж стосується і демонологічних персонажів із коренем *jel-*. До речі, за цією логікою наявність слов'янського демонологічного персонажа з іменем Дів зовсім не обов'язково означає введення у контексті іранських впливів бога денного сяючого неба до рівня демонологічного персонажа через заміну його іншим. Подрібнення загального поняття на конкретні, узагальненого важливого божества на другорядні, спеціалізовані, які згодом із введенням моральної координати стають шкідливими

персонажами, – загальна властивість міфологій. Адже боги вищої міфології виступають як певні персоніфіковані узагальнені поняття, об'єм яких становлять не об'єкти, що мають певні якості, задані узагальненим поняттям, а самі ці якості, атрибути загального поняття-божества у персоніфікованій формі. Ці якості, у свою чергу, складають нове узагальнене поняття. Можливо, на найнижчих щаблях цієї логічної ієрархії атрибути вичерпуються, поняття вже не представляють той чи інший атрибут загального поняття, залишається тільки ім'я.

Подібна ситуація узгоджується з логікою когнітивних побудов міфологічної доби. Перехід від персоніфікованого, ієрархічно вищого поняття (такого, наприклад, як *deiuo – бог денного сяючого неба) до його численних конкретизацій відбувається через виділення з усієї множинності атрибутів цього персоніфікованого узагальнення якогось одного, який допомагає побудувати нову підмножинність персоніфікованих понять, що перебувають на ієрархічно більш низькому рівні й абстрагують цей атрибут. Це б нагадувало логічне дерево, коли б не відсутність чіткої ієрархії між загальним поняттям та підпоняттями, переважання бінарних, метонімічних стосунків, невідповідність між об'ємом і змістом поняття, адже загальне поняття, як і підпоняття, є персоніфікованими. Тому серед атрибутів підпоняття може мати місце такий, що не є атрибутом загального поняття. Тоді він може відкривати нову множинність, стаючи наступним узагальненням. Так, наприклад, можемо приблизно виокремити атрибути – ознаки бога денного сяючого неба: верх, світло, небо, родючість і т. ін. Потім певний атрибут, наприклад, родючість, виокремлюється. Носієм його стає міфологічний персонаж нижчого рангу. Кожна узагальнена міфологічна сутність задає певні бінарні стосунки, без яких цю міфологічну сутність виокремити неможливо. Усяка бінарна модель слугує розділенню змістів, відокремлює один сенс від іншого. У міфологічній логічній системі вона допомагає виокремити головний атрибут того чи іншого поняття через протиставлення йому протилежного. Так, наприклад, через протиставлення бога-громовержця його противникові виокремлюється головний атрибут бога громовержця (представляти міфологічний верх на противагу міфологічному низу противника громовержця, відповідно це небо і підземні води).

Можливо, метаструктурою, що формалізує це своєрідне «логічне дерево», є стосунки спорідненості дуально-родової організації. Вони розгортаються і по вертикалі, як синівсько-батьківські стосунки, моделюючи певну ієрархію, і за бінарним принципом – як близнюкова модель. Проте не можна вважати дуально-родову організацію першоджерелом такої логічної системи. Існує

думка, що принципи логічної системи запозичені із соціальної структури, наприклад, дуально-родової організації. Але наївно вважати, що людина міфологічної доби керувалася у пізнанні світу якимись соціальними моделями. Справа саме в логічних можливостях людей тієї чи іншої епохи будувати категорії або соціальні структури. Як правильно показав Ж. Піаже, для психології дитини більш складні логічні структури можуть надбудовуватися лише над відповідними їм простішими і, зрештою, над базовими. Це, вочевидь, актуально не лише для побудови категорій в онтогенезі. Категорії людства теж не висять у повітрі, а генетично зростають на елементарних базових структурах, поступово ускладнюючись. Це зумовлює стадіальність розвитку не тільки когнітивних категорій, а й соціальних структур, синхронність і взаємопов'язаність їхнього розвитку. То ж дуально-родова організація, природно, є моделлю для формалізації системи категорій міфологічного світогляду.

Відчуження й подальша персоніфікація певних атрибутів, функцій з усієї множинності атрибутів, функцій найвищого узагальнювального божества часто відбуваються із вказанням на синівсько-батьківські стосунки між загальним поняттям та його конкретизацією через певний атрибут із усієї множинності. Якщо вертикальна модель спорідненості розгортається по вертикалі і є метафоричною за своєю суттю, то близнюкова модель відображає радше метонімічний пласт і формалізує перехід від одного поняття до іншого через бінарний принцип, створення нового поняття. Обидві моделі можна вважати первинною формалізацією, мета якої – абстрагування понять, створення категорій когнітивної моделі. Перша розгортає просторові координати (світове дерево), друга задає координати міфологічного часу.

Отже, переходимо до визначального мотиву купальської міфології – близнюкового, мотиву інцесту близнюків. Двійництво – наскрізний мотив індоєвропейської міфології творення: відокремлення неба і землі, що позначалися за допомогою одного кореня *dui-* двійня (Гамкрелідзе, Иванов 1984), близнюки – діти неба, «небесний шлюб» – шлюб сонця (доньки сонця) і місяця, що часто виступають як близнюки, стосунки місяця й ранкової зірки, ранкової та вечірньої зірок; далі – поява першої людини, культурного героя, ім'я якого в деяких міфологічних традиціях походить від індоєвропейської назви близнюка *jeto (Иванов, 1998), і пов'язані з темою першого смертного міфи про шлюб брата і сестри, братів та сестер близнюків.

Міф про кровозмішувальні стосунки між братом та сестрою, що реконструюється на основі численних купальських пісень про походження квіток «братки», «брат-і-сестра», «Иван-да-Ма-

р'я» може бути типологічно співвіднесений із вказаним типом етіологічних сюжетів, тобто з мотивом культурного героя, першопредка. Існує кілька різновидів сюжету. Брат і сестра, самі того не знаючи, беруть шлюб, а дізнавшись і засоромившись вчиненого, перетворюються на рослину («братки», «Іван-да-Мар'я», «брат-і-сестра» і т.п. – *Viola tricolor*), що квітне одразу ж двома кольорами: жовті квіти уособлюють брата, сині – сестру (порівн. – жовте-синє – вогонь-вода). «Ну, сестро, ходімо в поле, посіємось: ти квітнути меш ліловим квітом, а я – жовтим» (Холм.) В іншому варіанті брат вбиває спокусницю-сестру. Має місце і доволі кумедний варіант, де розгніваний брат погнався за сестрою і придушив її: сестра пожовкла, а він посинів. Так і з'явилися на світ жовто-сині квіти (Булашев, 1992). На думку В. Іванова і В. Топорова (Іванов, Топоров 1994), вказаний міф кодує зближення протилежних стихій – вогню і води, що являють собою одну із первинних опозицій (згадаймо загадку «Сестра сильніша од брата»). Опозиція вогню і води співвідноситься не лише із громовержцем та його противником, а й з опозицією дикого – культурного (тобто опозицією координат міфологічного часу: вода – субстанція перед творенням космосу, вогонь – атрибут і деміурга, і культурного героя), позначає час соціуму. Можливість взаємозв'язку і взаємопереходу стихій моделюється мотивом інцесту.

Але доволі цікавим є те, що не лише цей різновид інцестуальних стосунків у контексті творення реалізується в міфології, реконструйованій на основі фольклору та обрядовості купальських свят. Мотив «небесного шлюбу», весілля Сонця та Місяця також є актуальним. «На Іванів день Сонце виїжджає назустріч своєму чоловікові Місяцеві, танцює, розсипає по небу вогняні промені, цей день <...> видається ніби днем шлюбного союзу між Сонцем і Місяцем» (Афанасьєв, 1995). Найбільш яскравим відображенням мотиву «небесного шлюбу» є південнослов'янський обряд Еньової булі, нареченої сонця, або нареченої Іоанна Хрестителя, що здійснювався на Івана Купала, рідше – на Юрійв день. Цей обряд прямо вказує на сонячну семантику образу Іоанна Хрестителя. Більш зрозумілим він стає у контексті вірувань, пов'язаних з міфологічним образом сонечка – божої корівки, божого сонечка, яке у південноросійських регіонах має назву «Іван», «Івашка», «Івашечка», «Ваня-женишок». Але чи є в цих образах відлуння мотиву інцесту? Таким відлунням можна вважати андрогенність образу вказаної комашки. Міфологічне сонечко – божа корівка – може бути різної статі, про що свідчать її назви. Цікаво згадати, що в реконструйованому міфі про «небесний шлюб» статі персонажів – Сонця і Місяця-луни, ранкової зірки (Аусекліс – Аушра у балтській міфології) – також може змі-

нюватися, у зв'язку з чим згадаймо однакові імена першолоудей-близнюків (Яма і Ямі, ...). Жіночі назви вказують і на функції персонажа – «невеста», «царева невеста», ворожка і т.п., жіночі імена, серед яких найпоказовіші – пов'язані з коренем **mar-*, котрий традиційно пов'язують з іменем міфологічної дружини громовержця (Топоров, 1980). Мотиви основного міфу мають місце і у купальських обрядовості та фольклорі. Так, наприклад, вогонь для купальського вогнища добувають за допомогою тертя. Релікти основного міфу можна вбачати і в казковому сюжеті, де сестра втікає від брата зі змієм, намагаючись звести брата зі світу (Бріцина, Головаха, 2004). Показовою є трансформація сюжету зради дружини громовержця зі змієм, де, замість дружини й самого громовержця, виступають брат і сестра.

Існує думка, що назва «корівка» співвідноситься з весільними мотивами, адже так називається наречена (Терновская, 1995). Це можливо, оскільки за логікою побудови міфологічних абстрактних понять ім'я персонажа може вказувати на функцію, головний атрибут цього персонажа. Тоді ім'я, що походить від основи **mar-*, може вказувати на функцію нареченої, адже багато інших найменувань Сонечка цілком узгоджуються з весільною термінологією. Наречений – Сонечко, «Іван», «Петрик» – відповідно чоловічої статі.

Цікаво, що у словаків і в Малопольщі св. Яном називають бабку (Белова, 1999), комаху, яка, за народними уявленнями, є диявольською і протистоїть божому сонечку, божій корівці (Топоров, 1981). У литовській мові бабка називається *laumziris* – кінь Лауме. Лауме, злий дух у східнобалтській міфології, уособлює два більш ранніх мотиви – богиню землі і родів, а через образ громової стріли її пов'язують з дружиною громовержця (цікаве злиття в одному персонажі двох міфологічних втілень «низу»: земля – небо, дружина громовержця – громовержець). В. Топоров висуває гіпотезу, що в міфологічному образі сонечка – божої корівки відбувається інверсія жіночої і чоловічої іпостасі Громовержця та його дружини (сидорка – папарушка) або молодшого сина Громовержця (Петрик) (Топоров, 1981). Як доказ він наводить протиставлення «божа корівка – кінь Лауме». Інверсія чоловічого і жіночого: Бог (ч) – Лауме (ж), і, навпаки – корівка (ж) – кінь (ч). У чому ж тут річ? Персонаж чоловічий чи жіночий? Бог (до речі, у литовському варіанті *dievo karvyte*) чи громовержець, син бога, син Сонця чи молодший син громовержця чи, нарешті, Іван-сонечко? Яке можливе узгодження цієї плутанини? Пропоную не зводити все до основного міфу і спробувати знайти системну відповідь.

Можливо, справа в тій самій логічній системі, що діє за бінарним принципом і використовує як формальну модель дуально-родові стосунки. Чо-

ловічі й жіночі ознаки в дуально-родовій моделі чергуються. Наприклад, дядько з боку матері рівноцінний дідові з боку батька (жіночий та чоловічий маркери протилежностей є обернено-протилежними щодо вертикальної ієрархії «дід – дядько»). Батько у такій структурі рівноцінний братові матері, причому вони мають протилежні ознаки, що теж взаємопереходять: суворі стосунки – близькі стосунки (батько = мати + брат). Чоловіче й жіноче – маркери протилежностей і рівноваги у вертикально-ієрархічній структурі. Повернімося до індоєвропейського пантеону, з яким прийнято узгоджувати результати міфологічних реконструкцій. Верховний бог пантеону – Бог-батько (індоєвропейська основа *dei-u*), пасивне начало. Майже рівноцінний йому громовержець – активне начало. Протистоять за ознакою «сяюче – тьмяне, бог сяючого неба – бог хмарного неба» (тут яскраво видно, як відбувається утворення нового змісту за бінарним принципом, принцип розділення змістів). Обидва вони мають свої вертикалі, які у певних точках перетинаються. Модель шлюбних стосунків і допомагає цьому взаємопереходу між системами, обміну ознаками. Інцест – модель максимального зближення протилежностей, зближення незближуваного. Тому, можливо, в образах-медіаторах, образах, які власне реалізують модель переходу, і чергуються протилежні ознаки.

І, якщо вертикальні системи задаються максимально віддаленими опозиціями (небо – земля, громовержець – противник громовержця), то, якщо спускатися вниз по цій ієрархічній драбині, ознаки міфологічного верху дедалі слабшають. Це дуже яскраво простежується у праці Б.Успенського (Успенский, 1982). Вчений поставив перед собою завдання знайти в народно-міфологічному пантеоні святих, що контамінували б із Перуном і Велесом. Виявилось, що риси Перуна і Велеса присутні в образах майже всіх ключових фігур народного християнства. Більше того, персонажі народної міфології поєднують у тих чи інших пропорціях риси громовержця з рисами противника громовержця, таким чином тяжіючи або до міфологічного верху (громовержець), або до міфологічного низу залежно від того, яких ознак, функцій більше у тому чи іншому образі. Так, наприклад, як показав Б. Успенський, образ св. Георгія здебільшого можна вважати християнською трансформацією громовержця. Проте деякі риси, притаманні народному образу Георгія (напр., покровительство худобі), властиві противнику бога громовержця. Народний образ св. Миколая, що тяжіє до Велеса, вряди-годи символізує міфологічний верх, перебираючи певні функції представника міфологічного верху. Св. Петро у вказаній роботі виступає і в тій, і в іншій іпостасі. Образ Іоанна Хрестителя не став об'єктом даного дослідження, оскільки щодо

цього образу важко визначитися, адже в ньому представлено атрибути і верху, і низу. Із посиленням вказаної тенденції, зближенням міфологічних протилежностей посилюються близнюкові мотиви.

Святи, що в однакових пропорціях поєднують протилежності простору й часу, риси міфологічного верху і низу, дикого і культурного часу, і є божественними близнюками, адже така структура моделює можливість зближення протилежностей, перехід від однієї з них до іншої. Близнюковий мотив – найуніверсальніша бінарна структура, що може вважатися первинною формалізацією когнітивних (тобто спрямованих на пізнання навколишнього світу) побудов, покликаних відповісти на головні запитання міфологічного світогляду, які за всю історію людства, власне, не дуже змінилися: звідки все взялося і куди зникає? Близнюкова модель задає також первинні базові опозиції у просторі й часі, або, точніше сказати, просторі-часі.

І хоч Іоанн Хреститель не належить до числа парних святих (як-от Петро і Павло, Косьма і Даміан та ін.), співвіднесеність його образу з близнюковим мотивом не викликає сумніву. Згадаймо, наприклад, звичай шукати Іванову голівку під здвоєним плодом на Івана Купала або просто здвоєний плід, який, до речі, у латиській мові називається *jumis*, що сягає основи **iem(i)*-, яка не лише поєднує давньоісландського Іміра, давньоіндійських близнюків Яму і Ямі, авестійського Йіму, – від неї походить епітет Януса (Гамкрелідзе, Иванов 1984) – *geminus*, подвійний (зважаючи на загальноєвропейську роль купальських свят, варто порівняти «Янус – Ян» у світлі закономірностей народної етимології).

Всі календарні свята, пов'язані з іменем І. Х., підпорядковані загальній логіці, в якій простежується певний сюжетний цикл: народження (Різдво І. Х.), стинання голови та, зрештою, набуття голови, що може бути співвіднесено з мотивом умираючого і воскресаючого божества, яке зазвичай символізує родючість, мотивом першого смертного, першого міфологічного царя, що прокладає путь у загробне царство, а потім воскресає. У класичних міфологіях перший міфологічний цар, будучи першим смертним, у загробному світі зберігає свій статус і стає царем царства мертвих. В індоєвропейських народів такі персонажі співвідносяться з традицією трупоспалення, з ковалем, сонцем і громовержцем. Вогонь розглядається як найчистіший перехід до потойбічного світу (порівн. силу купальського вогню як таку, що очищує). Цікавою у контексті сказаного є згадка імені «Іван» у заговорі – зверненні до покійника, що помер без каяття: «А мені буде не знаєш, назви его Иван» (Турилов, Чернецов, 2002, с. 49). Показовим є використання імені «Іван» як узагальненого для

мертвих. Звісно, хтось заперечить, що це можна пояснити його поширеністю. Проте заговорам властива точність в іменуванні і зверненні. Якщо звертаються до якоїсь категорії померлих, її визначають, не називаючи імені. Основна мета купальської обрядовості – забезпечення родючості – також цілком вкладається в описану вище схему, оскільки саме вказані персонажі зазвичай опікуються родючістю у класичних міфологіях.

То ж, підсумувавши усі складові купальських міфологій і обрядовості, можна висунути гіпотезу про три мотиви, на яких ґрунтується народно-міфологічний образ Іоанна Хрестителя: мотив першолюдини, мотив першого смертного – вмираючого й воскресаючого бога – та мотив культурного героя. Із мотивом першолюдини узгоджується андрогенна природа міфологічного Івана (перетворення на рослину-андроген). В етіологічних легендах він виступає як перша людина, міфологічний родоначальник, якій диявол пошкодив ногу (Белова, 1999). Відтоді в людей спереду на нозі виїмка. Ці повір'я довершують цілісність міфологічної мотивації купальських обрядовості та фольклору: по-перше, тема першої людини, по-друге, кульгавість як ознака першої людини, її автохтонності, походження з землі, відсутності пари – порівн. звичай одягати неодруженим на ногу колодку на масляну; порівн. з Едіпом, якому батько проколов сухожилля на щиколотках; з ведійським міфом про першого смертного Яму, котрого спокушала сестра Ямі і в якого через прокляття мачухи всохла нога. Для людини міфологічної доби, коли міфологія була інструментом побудови когнітивних структур, тобто інструментом пізнання світу, автохтонне походження давало відповідь на запитання, як з'явилася перша людська істота. Інцест (перший шлюб, мотив небесного шлюбу) в свою чергу вирішував проблему переходу від одного через подвоєння до множини. За Леві-Строссом, інцест є протиставленням автохтонності походження людини (його виростання із землі) переходу до двостатевого репродукування (Леві-Стросс, 1983). Тут же варто згадати і про рослину при роду персонажа купальських свят.

Цікаво, що існує легенда про походження Божої Матері з квітки. Адама Бог створив із глини, першу жінку йому – з рожі. Адам відмовився від такої жінки і попросив, щоб жінка була така ж, як він. Бог, як і в біблійних оповідях, створює жінку з Адамового ребра. Про першу ж жінку, яка виростала з квітки, Бог каже: «Я її дам Сину Своєму за матір» (Булашев, 1992). До речі, ім'я Іоанна Хрестителя у фольклорі часто зустрічається в тих же контекстах, що й Адамові ім'я. У цьому зв'язку цікаво згадати про лікарську траву, що має назву «Адамова глава», – збирають її на Іванів день, і корінь її нагадує людину, цвіт треба носити на голові, бо трава ця називається «цар». Звернімо

увагу й на мотив розчленування першолюдини, причому відтята голова асоціювалася з небом. Порівн. матеріал, записаний у Череповецькому повіті Новгородської губернії: «Солнце – голова Іоанна Предтечи, катающаяся по небу на блюде. Когда повернется отрубленной стороной, бывает затмение» (Белова, 2004). Крім того, показовим є звернення до Іоанна Хрестителя в замовляннях від головної болі, оскільки згадка роз'єднаних частин космічного тіла (знову ж таки мотив першолюдини) є традиційною для народної медицини. І нарешті, першолюдина невіддільна від стихій (вогнь, вода, земля, рослини).

Зв'язок із культурним героєм, нерозривний з мотивом першолюдини, виявляється у близнюковій тематиці купальських свят (пригадаймо назву сонечка-божого коровки – «царева наречена»). Відомо, що культурний герой може еволюціонувати до бога-творця, але може також до казкового чи епічного героя (Е. Мелетинский. Поэтика мифа. – М., 1976). Показово, що ім'я культурного героя східнослов'янських казок – Іван, Іван Царевич. Ім'я Іван є дуже поширеним у казках цього регіону. Окрім Івана Царевича, тут фігурує також Іван-дурень, якого В. Іванов і В. Топоров вважають казковим відлунням образу міфологічного жерця (Іванов, Топоров, 1991). Проте, на нашу думку, Іван-дурень – негативний варіант культурного героя, його комічний дублер.

Якщо пристати на гіпотезу Дюмезіля про класифікацію індоєвропейського пантеону за трьома функціями – жрецькою, військовою та господарською, то можна допустити, що непарність у верхній частині тіла (одноокість, різноокість, що свідчить про часткову сліпоту, належність потойбічному або дикому світові) – ознака жрецької функції божества (напр., Один), а непарність у нижній частині тіла – кульгавість – вказує на господарську функцію персонажа. Покровительство родючості цілком узгоджується з господарською функцією. В образі культурного героя ці функції поєднуються.

У білоруському Поліссі є повір'я, що плями на Місяці – це голова Іоанна Хрестителя. За матеріалами з Калузької губернії, Місяць тлумачиться як голова Авеля, зігнута Каїном (Белова, 2004). Так народна міфологія пояснює плями на Місяці. Цікаво, що міфологічне трактування появи плям на Місяці пов'язане з близнюковим мотивом, мотивом інцесту, братовбивства, порушення табу. Плями на місяці спричинені інцестом близнюків, братовбивством Каїна, просто братовбивством, гріхопадінням перших людей Адама і Єви, жертвопринесенням Авраама, убивством одним із братів батька. Варіанти братів, що убивають одне одного, – Лазар і Ілля, Ной і Авель, Абрам і Ной, Авраам і Авель, Озарій і Ананій (мученики), Ісаак і Яків. Як бачимо, парність, близнюковий мотив присутній майже в усіх випад-

ках. Лише Іоанн Хреститель, який зазвичай виступає у тих самих контекстах, що й парні святі, є самотнім, а в купальській міфології має жіночу пару. Порівняймо звертання у купальській пісні: «Ой, Петре-Павле й Іване...» (Кравченко).

Показовими є мотив убивства й особливо зброя, за допомогою якої воно здійснилося. Брати сваряться через сіно, зброя убивства – вила. Убивство братом брата також співвідноситься з мотивом культурного героя, з логічною моделлю переходу. Недарма близнюки – культурні герої – часто уособлюють протилежні начала (старий – молодий, корисний – шкідливий і т. ін.). Цікавим у даному випадку є факт, що часто мотивом убивства є перехід межі (Ромул і Рем). Знаряддя убивства – вила – відсилають до структури поединку громовержця із змієподібним противником. До речі, ім'я Іоанна Хрестителя часто згадується у заговорюваннях від стріл. Проте цей факт не означає, що мотив братовбивства за допомогою зброї, що співвідноситься з образом громовержця, вказує на безпосередню причетність громовержця до образу Іоанна Хрестителя чи близнюкової теми. Мотив змієборства актуальний і для образу культурного героя. І, якщо погодитися з гіпотезою про генетичне походження міфологічного деміурга від культурного героя, то можна рефлексувати далі і щодо теми божого коваля, і щодо генетично пов'язаного з цим образом громовержця. Історично ж міфології розвиваються від образу першопредка через культурного героя та деміурга до спеціалізованих і доволі абстрактних богів, зберігаючи певні елементарні формальні структури.

Час, точніше сказати, простір-час – тема наступної тези. Культурний герой позначає межу між диким та культурним часом. Божество, яке вмирає та воскресає, символізує сезонний цикл року, що відповідає солярному циклу дня (Гринцер, 1994) одночасно із циклом людського життя. У цю систему влітається й місячний цикл. Як бачимо, в образі культурного героя спресовані всі мотиви, що згодом задають просторово-часові координати. Схоже, що найархаїчнішою є просторово-часова дихотомія, яка втілює протиставлення дикого, міфологічного простору-часу й культурного, соціального. Забезпечення переходу від одного календарного періоду до іншого – головне завдання в такій системі. Купальське свято є одним із стрижневих і поворотних у колі календарних свят, причому, Купала й Різдво – то найважливіші точки в цьому колі. Купальське свято, що знаменує собою початок літа, є одним з чотирьох межових, поворотних пунктів слов'янського народного календаря разом із Різдвом, початком весни на Благовіщення та початком осені на Воздвиження (показово, що у болгар початок осені знаменує свято Івана Головосіка, тобто усікновення глави І. Х.). За гіпо-

тезою М. І. Толстого, річний цикл, однією з головних точок якого було Купальське свято, відповідав денному циклу, причому свято Купали співвідносилось з полуднем денного циклу. І ніч на Івана Купала, і передріздвяний період, що характеризуються розгулом нечистої сили, безчинством злих духів, ймовірно, вказують на тимчасове поринення суспільства в міфологічний час, час задавання архетипів подальшого життя соціального колективу для забезпечення нормально го плину часу соціального.

Принагідно згадаймо, що кровозмішувальні стосунки між близькими родичами вважались абсолютно нормальними для міфологічного часу, шлюбні стосунки першопредків не були порушенням табу. Сакральний інцест переносить у міфологічний час, на межу між міфологічним і соціальним часом, моделює перехід від міфологічного часу до профанного, від одного до пари міфічних першопредків і множинності соціуму. Так можна пояснити й появу одного Іоанна Хрестителя серед парних святих. До речі, про це свідчить солярна й місячна семантика купальських свят і міфології, оскільки саме Сонце і Місяць є мірилами соціального часу, саме вони «запускають» календарний час. Цікаво розглянути їхні шлюбні стосунки під цим кутом зору.

Красномовне підтвердження сказаного вище можна знайти у південнослов'янському фольклорі. Легенди про інцест Баби Марти із братами-місяцями (Голям Сечко – січень та Малък Сечко – лютий) тлумачаться як початок нового космічного циклу. Варто порівняти цей мотив із сербськими (Гужа) піснями на Іванів день про сестру Марту та її дев'ятьох братів, зміст яких містить натяк на інцестуальні стосунки (Агапкіна, 1999). Згадаймо у зв'язку з цим мотив латиських пісень про дев'ять колісниць сонця, де число 9 може тлумачитися як 9 місяців від весняного рівнодення до народження нового сонця (Іванов, Топоров, 1994а). То ж об'єктом осмислення купальських міфології та обрядовості є час, безпосередньо виражений змінами у навколишньому просторі, і його організований перебіг, перехід від одного періоду до іншого. У цьому зв'язку повернімося до мотиву вогню і води. Міфологічна вода – стихія первинного хаосу, субстанція творіння. Вогонь, навпаки, пов'язаний з організацією соціуму, з культурним героєм, з переходом від дикості до належності соціуму. До речі, інцест також трактується як повернення до хаосу, як «прояв соціального хаосу» (Мелетинский, 1984), як належність до міфологічного часу, до «початку часів». Вода має амбівалентну природу. З одного боку, вона – жіноче начало, з іншого, – чоловіче, яке змушує землю народжувати. На думку С. Аверінцева (Аверинцев, 1994), андрогенізм води може бути зіставлений з андрогенним божеством родючості (порівн. андрогенний

мотив купальської міфології). Звернімо увагу на порядок подій у купальському сюжеті: інцест, перетворення на рослину-андроген, повернення в землю. Цей порядок зворотній щодо сюжету походження першої людини, першопредка і відповідає мотиву умираючого й воскресаючого бога. Симетрія цих сюжетів показова і вказує на їхнє спільне походження з єдиного синкретичного образу.

- Аверинцев С.* Вода // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 1.
- Агапкина Т.* Инцест // Славянские древности. – М., 1999. – Т. 2.
- Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1995. – Т. 1.
- Белова О.* Иоанн Христитель // Славянские древности. – М., 1999. – Т. 2.
- Белова О.* «Народная Библия»: восточнославянские этнологические легенды. – М., 2004.
- Бріцина О., Головаха І.* Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині (тексти і розвідки). – К., 2004.
- Булашев Г.* Український народ. – К., 1992.
- Виноградова Л.* Купальские песни // Славянские древности. – М., 2004. – Т. 3.
- Гамкрелидзе Т., Иванов В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси, 1984.
- Гринцер П.* Умиращий и воскресающий бог // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 2.
- Иванов В., Топоров В.* «Купала» // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 2.
- Мелетинский Е.* Об архетипе инцеста в фольклорной традиции. // Фольклор и этнография. – Вып. 4. – М., 1984.
- Иванов В.* Нечет и чет // Избр. труды по семиотике и истории культуры. – М., 1998.
- Топоров В.* Бхага // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 1.
- Иванов В., Топоров В.* Славянские языковые моделирующие системы. – М., 1965.
- Иванов В., Топоров В.* Дажьбог // Мифологический словарь. – М., 1991.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. – М., 1976.
- Топоров В.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки... // Балто-славянские исследования. – М., 1980.
- Успенский Б.* Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. – М., 1982.
- Турилов А., Чернецов А.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. Публикация текстов. – М., 2002.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М., 1983.
- Мелетинский Е.* Поэтика мифа. – М., 1976.
- Иванов В., Топоров В.* Иван-дурак (с. 228). Иван-царевич (с. 229) // Мифологический словарь. – М., 1991.
- Кравченко В.* Пісні. Хрестини та весілля. Етнографічні матеріали. Житомир, Б/р.
- Иванов В., Топоров В.* Совий // Мифы народов мира. – М., 1994а. – Т. 2.
- Терновская О.* Божья коровка // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1.