

Фольклорний «Ахілл» здобуває війною Брісеїду – дівчину з народу

Іван Ребошанка

УДК 398:82–193.5

Ion Reboșanșă. Folkloric «Achilles» Conquers Briseis – a Girl-Commoner. The article reviews the possible historical-ethnographical realities of existence of universal folklore motif – «conquest of castle» and its symbolical meaning on the materials of poetry to honor and greet someone.

Ion Reboșanșă. Folcloricul «Ahile» cucerește prin luptă pe Briseida – fată din popor. În articol sunt evidențiate posibile realii istorico-etnologice de constituire a motivului universal cucerirea cetății, trecut, cu valoare simbolică, în poezia de urare și felicitare ca mesaj actualizat.

У статті «Народження символу. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії» обґрунтовано теоретичні положення гіпотези про постання і розвиток колядок дівчині та молодцеві на основі окремих конструктивів весільної обрядовості, зокрема символічної конотації переходу ними ритуального порога (= їхнього одруження)¹.

Як зазначено в багатьох етнологічних джерелах, зокрема тих, у яких йдеться про ранні етапи побуту народів Кавказу, Малої та Центральної Азії, Індії та інших², здобуття дружини здійснювалося реальним війсьним нападом, умиканням або купівлею. Поряд з такими формами шлюбу, на думку етнологів, уже з неоліту починають виникати і *симульовані (театралізовані)* його форми, які згодом набули загального поширення як символічні коди чи знаки, завдяки яким доносилися основна ідея шлюбу. З таких символічних конструктивів невідомо коли постала давня форма весілля як алегорично-символічна драма-вистава³, відтворити яку пробували Г. Гірт (праарійська драма)⁴, Л. Шредер⁵, Л. Нідерле (слов'янська, яка, на думку останнього, наприкінці язичницького періоду вже була оформлена і лише доповнювалося протягом часу драматизованими (чи симульованими) ремінісценціями колишніх реальних подій, що супроводжувалися відповідними піснями)⁶. Мотиви (словесні символи) цих пісень, їхні первинні поетичні «блоки» і дискурси частково або повністю також пов'язані з темою одруження. Міфічні та біблійні мотиви, а також мотиви з античної та древньоіндійської літератури перейшли в колядки, виконуючи в них функцію *актуалізованого побажання* (одруження) як уже здійсненого (у момент виконання колядок дівчині чи хлопцеві).

У запропонованій статті теоретичні положення нашої гіпотези продемонструємо аналізом мотиву тематично багатого і поетично чітко виструнченого сюжету українських колядок, відомого під назвою «Облога міста». Схожий сюжет трапляється в болгарських і в дещо видозмінених румунських, польських та інших колядах, у яких момент весільного «сценарію» передано через прибуття «князя» (молодого) зі своїм «військом» до нареченої і «завоювання» її «фортеці» (= вступ на батьківське подвір'я).

Цей мотив належить до категорії найбільш обговорюваних. Ще Дж. Макленнан відзначав наявність у варварських та цивілізованих народів звичаю, за яким молодий (= «князь», «цар», «імператор») зі своїми товаришами (= «військом») мав здобувати (насправді чи символічно) наречену в її батьків. Звичай він визнавав «залишком» (як згодом оцінюватиме й А. ван Геннеп) первісних форм шлюбу⁷, якими цікавилися такі етнологи, як Р. Латгам⁸, Дж. Леббок⁹, А. Жіро-Толон¹⁰ та ін. Ф. Волков уважав «військову» церемонію весілля відгомом давніх міжплеменних стосунків¹¹. У книзі про білоруське весілля І. Нікольський стверджував, що мотив «облоги міста» походить із далекого історичного минулого східних слов'ян, коли вони жили в укріплених валами місцевостях на кшталт городищ¹².

У «Літопису руському» наведені цікаві легендарно-історичні реалії, які можна вважати «підґрунтям» коляд із сюжетом «облоги міста». Наприклад, зазначається, що 907 року Олег «пішов на Царгород [= співвідносне з «колядковою» воєнною облогою. – І. Р.]. Греки згодилися дати данину і винесли йому їжі, вина, та він не взяв їх, бо вони були приготовані з отрутою» [= співвідносне з «колядковою» спробою міщан відкупитися подарунком + відмова молодця від подарунків. – І. Р.]. Не знімаючи облоги, Олег удруге зажадав десять кораблів і по 40 мужів у кожному [= співвідносне з другим нападом + другою спробою міщан відкупитися. – І. Р.]. Потім «почав мир ладнати»¹³ [реалія, співвідносна з «примиренням» молодця після належного його обдарування].

Інша літописна розповідь (реальна чи вигадана?) – наче структурно-поетична «матриця» колядок з мотивом «облоги», оскільки в ній йдеться про здобуття дружини шляхом воєнної облоги міста: 988 року, як повідомляє «Літопис руський», – «пішов Володимир [Святославич. – І. Р.] із військом на Корсунь, город грецький. (...), став... з одного боку *города* [ця сама лексема – і в колядках. – І. Р.] в гавані, на віддалі одного польоту стріли од *города* [= «колядкова» облога. – І. Р.], і боролися кріпко *городяни* [у колядках – *міщани, краковцани* тощо. – І. Р.] з ними. (...) І ввійшов Володимир у *город*, і дружина його. І послав Володимир [послів. – І. Р.] до *цесаря* Василя і Костянтина, говорячи так: «Ось *город* ваш славний я взяв. Та чую я, що *сестру* маєте, *дівчину*. Тож якщо її не оддасте за мене, то *вчиню* вашо-

му городу [те], що й сьому вчинив"¹⁴ [= «колядкове» незняття облоги з міста, поки молодця не нагороджено найціннішим дарунком – дівчиною].

З-поміж творчості усіх народів південно-східної європейської зони мотив «облоги» міста найбільше представлений в українських колядках, у яких згадуються міста Самбір, Білгород, Хотин, Дзвонів, Звенигород, Кам'янець, Київ, Саврон, Бендери, Чернігів, Галич, Краків та ін. Серед інших найчастіше згадується Львів, може тому, що, як стверджував Ж. Паулі, в основу західноукраїнських, переважно гуцульських, варіантів цих колядок лягла легенда про облогу Львова Богданом Хмельницьким у 1648 році, від якої львів'яни викупилися за 80 000 таларів. В інших джерелах мовиться, що сума становила 100 000 таларів, чи 1200 гривень, або 17 000 золотих, а «Хроніка львівська» наводить суму 100 000 золотих, додаючи, що народна поезія не обмежилася «сухими» даними, а прикрасила зображення події прикрасами її засобами¹⁵.

Наскільки поетично прикрашені в колядках відгомони подій Хмельниччини, часів Київської Русі чи ще раніших періодів історії (як це згодом покажемо), свідчить український варіант колядки юнакові, дискурс якої побудований на варіації «класичної» структурної стереотипії – протагоніст не нападає тричі на те саме місто, а по чергово – на три різні міста, добиваючись аж до столичного Києва:

Що у Вельбові на оболоні,
Ой там Іванко конем іграє,
Конем іграє, військо збирає.
Зібрав він військо, аж землі важко,
1. Та й повів військо під Краків-город.
Вийшли до нього всі краковщане.
1а. Винесли йому миску червінців.
Він теє прийняв, шапочки не зняв,
Шапочки не зняв, не подякував,
Не поклонився, не покоровився.
2. Повів він військо під Ніжин-город.
Вийшли до нього всі ніжинщане.
2б. Вивели йому коня в наряді.
Він теє прийняв, шапочки не зняв,
Шапочки не зняв, не подякував,
Не поклонився, не покоровився.
3. Повів він військо під Київ-город,
Вийшли до його всі київляне,
Зв. Вивели йому красную панну.
Він її прийняв, шапочку ізняв,
Шапочку ізняв ще й подякував¹⁶.

Зі всього південно-східного європейського колядкового репертуару найближчими до українських колядок є болгарські. Болгарська колядка (як і румунська) починається заперечною метафорою у презентації юнака (молодця), який намагається спалити Будин-град полум'ям, що видихає його кінь:

Припаднѣла й темна мъгла,
То ни било темна мъгла,
Най е било добър юнак,
Добър юнак з дубра коня,
Сири (разигриват) коня, збуди коня,

Кон издъша син-бял пламък,
Да си пали Будън града.

Далі, так само як і в українському варіанті, щоб урятуватися: 1) будинградські старці («будынгръждански стари хора») дарують йому «Добра къло житу» (добру мірку жита), але юнак не приймає («Ни прихая дубър юнак»); 2) після другого наступу молоді дівчата («млади булки») дарують йому пару рукавів (загальнопоширений болгарський і румунський символічний весільний подарунок), юнак теж не приймає; 3) після третього наступу матері дівчат обдаровують юнака «добрим подарунком – молодою дівчиною» («Дубра дарбъ, малка мума»), той дарунок він приймає, пришпорює коня, який сильним видихом сірого вогкого туману гасить пожегу в місті¹⁷.

Стосовно генези колядок для молоді зазначимо, що поетизація дійсності відбувається методом героїзації. Можна провести аналогію з героїчною атмосферою Гомерових поем, складених у IX–VIII ст. до н. е. на основі історичних реалій, чи вже на базі їх фольклорного відтворення, оскільки ці твори, як висловився їх румунський знавець і перекладач Джордже Мурну, – це храм всесвітньої літературної культури, конгломерат, басейн, у який влилося чимало довоклицьких потоків.

Співвідносність Гомерових поем (розлогих епіко-героїчних «полотен») і вищезитованих колядок (мініатюрних «картин» із героїчним забарвленням) слід розглядати лише в плані спільності теми та поетичних конструктив-стереотипії. Спільна мета облоги міста-фортеці (града) як «колядковими» молодцями (Володимиром Святославичем), так і гомерівськими героями – здобуття дівчини, яку останні вважали найвищою воєнною нагородою¹⁸ (Нестор, який після завоювання фортеці Аркіноя «одержав у дар [= та сама гомерівська «колядкова» лексема. – І. Р.] його дочку Гекамеду») ¹⁹. Прудконогий Ахілл, який «Гнівом палаючи за Брісеїду струнку й / Бранку, що вивів її по трудах бойових із Лернеса, пишшооку, / Весь зруйнувавши Лернес і стіни розбивши фіванські», потім «здобуту списом» (Брісеїду) «покохав душею»²⁰. З метою посилення бойової завзятості Нестор, наприклад, за здобуття Трої обіцяє подарувати ахейцям по одній троянській жоні. Як колядкові, так і гомерівські герої тричі нападають на фортецю: «По тричі-бо [Патрокл] поривався на високого муру ("високобрамної Трої"), / По тричі відтіл Аполлон відкидав запального Патрокла»²¹. Оточені нападами, «колядкові» міщани тричі радяться, як і троянці, які, дізнавшись, що «Ахілл прудконогий (...) з'явився перед Троєю, обняті страхом, на пораду зійшли (...)», стоячи, раду радили...» [вираз, тотожний з «колядковим». – І. Р.]²². Як колядковий герой не бере подарунки, так і Агамемнон «не схотів (...) коштовного взяти викупу, дуже бо (хотів) надалі ту дівчину в себе дома мати»²³. У Гомера спостерігаємо і стереотипізовану модель, властиву деяким польським і суміжним українським колядкам, обдаровування героя різними дарами і, врешті-решт, – дівчиною. Ахілла, наприклад, обдаровано такими «білими дарами» (епітет, поширений у болгар, румунів та закарпатських українців): «Сім при-

несли з намету триногів, потім / Двадцять сяйних казанів, узяли до них коней дванадцять. / Сім привели ще жінок, обізнаних добре в чудових / Виробах, восьма же по них Брісеїда була яснолиця»²⁴.

Сказане вище не означає ототожнення аналізованих колядок з Гомеровими поемами, а лише наведення на думку, що, виконуючи обрядову функцію актуалізованого побажання одруження, такий тип колядок міг «запозичити» з «гомерівського басейну» цей мотив, який, як зазначав П. Мазон²⁵, символізував непорочну діву в серпанку. Отже, завоювання фортеці, чи «зривання з чола Трої святої оздоби», вважається символом завоювання діви. Цей символічний конструкт П. Мазон уважає типово гомерівським, уживаним автором і в інших його творах.

У румунських колядках трапляється саме гомерівське символічне значення фортеці та її завоювання. Чимало колядок для дівчини під промовистою назвою «Setatea fetei»²⁶ («Дівоча фортеця») має власні моделі поетичних дискурсів. В одній із них ідеться про те, що «Понад морем велика хмара пилу знялася – звідти-бо численна зграя бояр наближається»; перед веде вершник-молодець, сповіщаючи своє товариство, що недалеко дівчина споруджує фортецю, яку ніхто не може завоювати; разом з товариством він «нападає, / Палашем мури руйнує, / Списами башні звалює». Дівчина тоді з фортеці волає: «Молодче, фортецю мою не руйнуй, до воріт наближайся по-боярському, злізай з коня по-господарському, – оволодієш фортецею, а я стану твоєю господинею, батькам твоїм невісткою, братам – свояченицею»²⁷. Між колядками цього типу і весільним ритуальним моментом «завоювання фортеці» (театралізованим вступом молодого з «військом» на подвір'я нареченої) абсолютна символічна ідентичність, як це засвідчує опис Й. Попа-Ретегану: «Відкриваються ворота, і на подвір'я вступає військо жениха, вихваляючись, що “завоювали фортецю”: стяги мають, музики вигравають, рушніці гримлять, коні стукотять копитами, лунають сильні переможні вигуки»²⁸.

Отже, у румунських колядках цього типу спільним в українських і болгарських колядках, Гомеровому епосі та літописних оповіданнях (чи реаліях?) Київської Русі є тільки ключовий мотив завоювання фортеці + нагородження молодця дівчиною. Проте в них немає ні трикратного наступу молодця, ні трикратних спроб міщан викупитися. Така стереотипна поетична модель-універсалія трапляється в ардяльських колядках молодцеві («Colinde de june»), тільки маритальна конотація в одній частині прихована: юнаки колядують багатому господарю за гроші, але він по черзі дарує їм «дві-три

телички», «два-три бички», «коня в наряді», і вони почергово відмовляються від цих подарунків, поки вчетверте він не обдарує їх «талярами, крейцарями», які колядники приймають²⁹.

В інших варіантах з Ардялу міститься своєрідний натяк на шлюбну конотацію: молодців-колядників обдаровують: 1) грошима, 2) «натягнутим луком»; 3) конем, якого «потрібно осідлати, вулицею вигравати, вулицею матері, гей на чудо свекрусі»³⁰. У третій категорії варіантів маритальна конотація зрозуміла. Починаються колядки приспівом-присвятою одному тільки молодцеві «Junelui, junelui, bunu» («Молодцеві, молодцеві хорошому») та запитанням «А чим же ми його обдаруємо?» Перші два прийняті ним подарунки – як і в усіх колядках – «кінь у наряді» та «натягнутий лук». Третій подарунок (символ дівчини) – «дев'ять перснів золотих, його тещею дарованих»³¹. У збірці колядок з Ардялу також подано цікавий діалог, у якому молодця названо *женихом* (mirel), який підковує коней, а мати (як і в українців) запитує, «яку гадку він гадає?». Молодець: «Поїхати до дівчини з фортеці». Мати: «Хай Бог помагає, але я не думаю, що тобі дадуть дівчину», бо в неї «дев'ять братів у дев'яти краях!» Але жених «Кіньми полем виграє, дорогою до фортеці ся наближає, / І на міст фортеці ступає, / Ланцюги воріт розриває». Символічне значення колядкової «оповіді» надто зрозуміле в несимволічному прямому побажанні з поколяди: «І буде, женишеньку, дівчина твоєю»³².

Своєрідність польських колядок полягає в тому, що вони (завдяки інтертекстуальності) перегукуються з колядками сусідніх народів. В окремих колядках події відбуваються поблизу Львова чи Кракова³³, тільки польський молодець Ясенько не облягає «війною» ці міста, а, як і в румунських колядках, довкола них своїм конем гуляє-гарцює, що, напевно, слід ототожнювати з облогою, і йому почергово пропонують три різні подарунки, останній з яких – молода дівчина. В іншій частині польських колядок дія гуляння молодця локалізована на подвір'ї нареченої (подвір'я = фортеця = дівчина), у чому проявляються його шлюбні наміри: «Tam na dvorze, na podworze». Ясенько конем гарцює + йому (як і молодцеві з Ардялу) дарують «дві-три телички», «два-три бички», «стадо коней», «череду корів», гусей³⁴, а також хустинки, черевики тощо³⁵, нарешті, – дівчину. Підтвердженням маритального значення цього типу польських колядок може бути болгарська весільна пісня, яку виконують під час готування обрядового короваю: «орлові», що влетів на дівоче подвір'я дарують гроно винограду, потім гілку з фруктами, але він не відлітає, аж поки не обдарують його зарученою дівчиною³⁶.

Примітки

- ¹ Див.: Ребошанка І. Народження символу. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії. – Бухарест: Критеріон, 1975; *Rebosarcă I. Poezia colindelor. I. Constructe simbolice și stereotipii culturale în repertoriul tinerilor.* – Ploiești: Editura LVS Crepuscul, 2006.
- ² *Gennep A. Van. Riturile de trecere. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu.* – Iași: Polirom, 1996 (Les rites de passage, Paris, 1909). – P. 92, 127.
- ³ Волков Ф. Свадбарските обреди на славянските народи // Сборник за народни умотворения. – София, 1891. – Т. 5. – С. 216.
- ⁴ *Hirt H. Die Indogermanen, ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur.* – Strassburg, 1905–1907. – Т. I–II.
- ⁵ *Schröder L. Die Hochzeitsbrauche des Esten und einiger ant. finn. Agr. Völker in Vergleichung mit denen der indg // Völker.* – Berlin, 1888.
- ⁶ *Нидерле Л. Быт и культура древних славян.* – Прага, 1924. – С. 33.
- ⁷ *MacLennan J. F. Studies in Ancient History, comprising a reprint of «Primitive Marriage».* – London, 1886.
- ⁸ *Latham R. G. Descriptive ethnologie.* – London, 1859. – Т. I–II.
- ⁹ *Lubbock J. The origin of civilization and the primitive condition of man.* – London, 1870.
- ¹⁰ *Giraud-Teulon A. Les origines de la famille.* – Paris, 1874.
- ¹¹ Волков Ф. Свадбарските обреди на славянските народи // Сборник за народни умотворения. – София, 1891. – Т. 4. – С. 199.
- ¹² *Никольский И. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности.* – Минск, 1956. – С. 61.
- ¹³ Літопис руський / пер. з давньорус. Л. Махновця; відп. ред. О. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – С. 61–62.
- ¹⁴ Там само. – С. 61–63.
- ¹⁵ *Żegota P. Pieśni ludu Polskiego w Galicyi.* – Lwów, 1839. – S. 318–322; *Eust. Dulski, Kolędy podolskie // Biblioteka warszawska.* – 1858. – Т. 3. – S. 318.
- ¹⁶ НАФРФ ІМФЕ, фонд Етнографічної комісії. – Ч. 176.
- ¹⁷ Сборник за народни умотворения. – София, 1891. – Т. 5. Коледни песни. – Ч. 37. – С. 262.
- ¹⁸ Гомер. Іліада / пер. зі старогрец. Б. Тен. – К.: Дніпро, 1978. – Пісня друга, 681–683.
- ¹⁹ Іліада. – Пісня дев'ята, 625–627.
- ²⁰ Іліада. – Перша пісня, 110–111.
- ²¹ Іліада. – Шістнадцята пісня, 700–704.
- ²² Іліада. – Пісня вісімнадцята, 245–248.
- ²³ Іліада. – Пісня перша, 110–111.
- ²⁴ Іліада. – Пісня дев'ятнадцята, 243–246.
- ²⁵ Introduction a l'Iliade. – Paris, 1959. – P. 103–104.
- ²⁶ *Brătulescu M. Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-Solstice Songs).* – București: Editura Minerva, 1981. – Tipul 8. Cetatea fetei.
- ²⁷ *Viciu Al. Colinde din Ardeal.* – București, 1914. – No XX. – P. 121.
- ²⁸ Цит. за: *Densusianu Ov. Graiul din Țara Hațegului (din ms. lui I. Pop-Reteganul).* – București, 1915. – P. 237.
- ²⁹ 1484 colinde cu text și melodie / coordonator: conf. univ. Ioan Bocșa // Fundația culturală TerrArmonia. – Alba-Iulia, 1999. – No 138. – P. 40–41.
- ³⁰ Там само. – No 139. – P. 41.
- ³¹ Там само. – No 141. – С. 41–42.
- ³² Там само. – No 519. – С. 214–215.
- ³³ *Kotula F. Hej, leluja czyli o wygasających starodawnych pieśniach koledniczych w Rzeszowskiem.* – Warszawa, 1970. – No 145.
- ³⁴ Там само. – No 83.
- ³⁵ Там само. – No 145.
- ³⁶ Свадбарски обичаи и песни // Сборник за народни умотворения. – Т. 4. – С. 36.