

Мотивами подорожі міфічного й казкового героя до потойбіччя (вертикальна проекція)

О. Наумовська

Інститут філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
Corresponding author. E-mail: lesyanaumovska@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9290-7843

Paper received 09.11.19; Accepted for publication 22.11.19.

<https://doi.org/10.31174/SEND-Ph2019-212VII63-11>

Анотація. Статтю присвячено осмисленню мотивами подорожі героя міфу та казки до потойбіччя за міфологічною світоглядною вертикаллю і повернення до профанного простору, що є рефлексією прадавніх міфологічних уявлень про здобуття безсмертя. З'ясовано, що перебування героя «на тому світі» за вертикаллю у нижньому векторі (міфологема катабасису) супроводжується переважно двобоєм зі злотворцем, а шлях до сакрального простору у верхньому векторі (міфологема анабасису) здебільшого пов'язаний із чарівними перетвореннями і демонструє ідею подолання смерті шляхом реінкарнації.

Ключові слова: міф, казка, сюжет, міфологема, безсмертя, катабасис, анабасис.

Вступ. Проїшовши шлях у щонайменше кількадесят тисяч років, народна казка, як відомо, стала конденсатом життя народу-творця, увібравши дух епох, риси етнографізму, звичаєвості, етнопсихології тощо, найбільшою ж мірою – світоглядні уявлення, прагнення, устремління.

Споконвічна мрія людства віднайти «еліксир вічного життя» не лише спричинила наукові інтенції у різних сферах (згадаймо, приміром, містичну алхімію, яка з'явилася ще до нашої ери!), а й задовго до цього спродувала численні мотиви й сюжети міфів, які, за законом «пластичної сили» (термін О. Веселовського [3, С.97.]), стратифікувалися в казковій і легендарній прозі. Не вдаючись до екзегези чи аналізу диференційних жанрових ознак фольклорного епосу, все ж наголосимо на його міфологічній природі: «В усіх наукових висновках про народну прозу головною ідеєю залишається незаперечна істина: в основі її фантастики – первісне міфологічне мислення» [7, С. 17].

Огляд публікацій за темою. Ґрунтовному осмисленню народної міфологічної прози присвячували свої праці як українські (Р. Волков, І. Грищенко, П. Іванов, О. Івановська, Л. Дунаєвська, В. Давидюк, М. Демедюк, І. Костюк, П. Куліш, О. Олійник, О. Павлов, Л. Шурко та ін.), так і іноземні (Мірча Еліаде, Є. Мелетинський, В. Пропп, Н. Рошіяну, Дж. Фрезер, К.Г. Юнг та ін.) міфологи й казкознавці. У своїх розвідках учені більшою чи меншою мірою опосередковано торкалися й теми шляху її героя, яка, однак, ще не отримала повного висвітлення у вітчизняній гуманітаристиці, тож пропозиція розвідка є однією зі спроб у цьому напрямі.

Мета – на основі вивчення текстів народної міфологічної прози з'ясувати прадавні уявлення про подолання смерті, виражені у мотивах подорожі героя за вертикаллю до потойбіччя і повернення звідти.

Матеріали й методи. Матеріалом дослідження стали тексти міфів різних народів світу й українських народних чарівних казок. Методологічні засади студії підпорядковані її меті, що зумовлює їх комплексний характер: зокрема, задля систематизованого вивчення тексту й обґрунтованості висновків застосовано принцип контент-аналізу; з метою аналізу варіантних текстів, образів, мотивів, розкриття їх внутрішньої форми використано структурно-типологічний метод, а також

метод компаративного аналізу для з'ясування світових універсалій і національно своєрідних рис текстів фольклорної прози.

Результати та їх обговорення. Ідея подолання смерті є стрижневою в есхатологічних міфах, зокрема у сюжетах про Всесвітній потоп і порятунок героя/героїв для здійснення великої місії – відродження людства. Так, герой шумерського міфу Зіусудра (кінець III тис. до н. е.), попереджений про майбутню катастрофу богом прісних вод Енкі, рятується на кораблі від Великого потопу, який тривав сім днів і сім ночей і якого бояться навіть самі боги, та врешті, коли бог сонця Уту з'являється на небі, осяє, зігріває світ та висушує землю, Зіусудра здійснює багаті жертвопринесення й отримує у винагороду «життя як у бога» в чудесній країні Дильмун [2, С. 83-100]. Аналогічний сюжет містить вавилонський міф про мудрого Атрахасиса, різні варіанти якого датуються II тисячоліттям до н. е. [1, С. 21] (саме цей міф вважають основою легенди про Ноя із «Книги Буття»). Однією з найдавніших міфологем про набуття людиною безсмертя є й у «Таблиці XI» одного з найдавніших літературних творів людства – аккадської поеми «Про того, хто бачив усе...» («Епос про Гільгамеша», XVIII-XVII ст. до н. е.), в якій оповідається про єдиного смертного, якому боги подарували вічне життя за неймовірні заслуги перед світом – відродження людства після великого потопу [10, С. 98-151.]. На бамбуковому барабані рятується від Всесвітнього потопу й безіменний брат із сестрою у в'єтнамському міфі «Як світ ледь не загинув» (врешті сестра народжує велике яйце, а брат розрізає його вміст на безліч шматочків і розкидає по всьому світу, де вони перетворюються на людей) [12, С. 125-126], а у філіппінському – на верхівках двох високих гір вбереглися від Потопу брат Віган і сестра Буган, четверо синів яких разом зі своїми сестрами-дружинами розійшлися на Південь, Північ, Захід і Схід та започаткували різні народи [12, С. 147-148]. Джеймс Дж. Фрезер, детально вивчивши понад сотню міфів про Всесвітній потоп у різних народів світу, ставить питання: «...Чим можна пояснити ті численні і вражаючі риси подібності, які властиві віруванням і звичаям народів, що живуть у різних місцях земної кулі?» Учений не обмежується утвердженням на той час у науці міграційною теорією, а доходить висновку про те, що схожість процесу утво-

рення подібних звичаїв і вірувань у різних народів «у багатьох випадках пояснюється простим запозиченням, з деякими більш-менш значними видозмінами, проте буває чимало і таких випадків, коли подібні у різних народів звичаї і вірування виникають незалежно один від одного, у результаті однакової роботи людської думки під впливом аналогічних умов життя», – утверджуючи, таким чином, постулати антропологічної школи у фольклористиці [15, С. 64].

Ще більшою мірою ідея безсмертя «пронизує» календарні міфи, в яких сюжетотвірною є мотивема вмирання й воскресіння божества. У праці «Золота гілка» Джеймс Дж. Фрезер пояснює її з'яву тим, що «люди стали трактувати зміни річного природного циклу насамперед змінами, які відбуваються з божествами», відтак «здійснення магічних ритуалів могло допомогти богу, який був джерелом життя, у його боротьбі з принципом смерті». Розуміння щорічного цвітіння і в'янення, плодючості й відмирання, відродження й згасання природи як проєкції одруження, смерті й воскресіння богів зумовило з'яву релігійних або, скоріше, магічних містерій, які «інсценували плідний союз сил родючості, сумну смерть, як мінімум, когось одного з божественного подружжя і його радісне воскресіння. Так релігійна теорія поєднувалася з магічною практикою» [14]. Сюжети, в основі яких – мотивема вмирання й воскресіння божества, будуються за загальною схемою: *зумисна чи незумисна подорож божества до потойбіччя → неможливість повернення без залишення у володінні смерті когось або чогось замість себе → згода (добровільна чи примусова) когось із рідних заміщувати божество у потойбіччі протягом півріччя*.

Прикметно, що неможливість повернення божества зі світу смерті (як правило, хтонічного) часто супроводжується аломотивом порушення ним табу на споживання потойбічних їжі/напоїв чи захоплення звабливою вродою володаря царства мертвих. Так, в аккадському міфі «Спуск Іштар до потойбіччя» (текст зберігся у двох версіях поеми – фрагменті Ашшура (XI ст. до н. е.) й бібліотеці Ашшурбанапала (VII ст. до н. е.)). Протоваріантом сюжету вважається більш ранній шумерський міф «Спуск Інанні») богиня плодючості, пристрасті й чвар Іштар спускається до світу мертвих Іркалли, володаркою якого є її рідна сестра Ерешкігаль (така генеалогія є доволі поширеною у світових міфологічних системах, оскільки потверджує ідею нерозривності життя і смерті як бінарної опозиції). Ерешкігаль карає зухвалу сестру, сковаючи її шістьдесятьма хворобами (цей мотив можна пояснити давніми міфологічними уявленнями, за якими проникнення божеств до «чужого» простору може призвести до руйнації рівноваги світів), і, коли завмирають продуктивні сили природи, боги рятують Іштар за допомогою чарівного карлика-свнуха Аснаміра. Однак богиня плодючості мусить залишити когось замість себе, тож вона обирає свого коханого – бога весняного цвітіння Таммуза (у шумерському варіанті – Думузі), сестра якого, богиня виноградної лози Гештиманна, викликається добровільно піти до Іркалли замість брата, тож врешті Іштар вирішує так: півроку в царстві смерті мусить залишитися Таммуз, а ще півроку – Гештиманна.

У давньогрецькій міфології мотивема вмирання й воскресіння божества простежується у міфі про викра-

дення Аїдом Персефони, скорбота матері якої, богині плодючості Деметри, ледь не призвела до загибелі всього живого, позбавленого продуктивних сил, внаслідок чого, за рішенням бога-громівника Зевса, Персефона три чверті року могла проводити з матір'ю, однак чверть – у царстві тіней. Також вмирає й воскресає давньогрецький бог Адоніс, який третину року проводить з Афродитою, третину – з Персефоною (в Аїді), а ще однією третиною розпоряджається на власний розсуд. Спускається до Аїду по Евридику й міфічний Орфей, однак порушує заборону Персефони обертатися позад себе, щоб поглянути на дружину, до поки не введе її у свій дім, тож вона назавжди залишається у царстві тіней.

В єгипетських міфах ця мотивема пов'язана з сюжетами про загибель (від руки підлого брата Сета) й воскресіння бога Осириса, правителя підземного світу мертвих Дуату (у присвячених йому храмах встановлювали дерев'яні рами, на повнювали землею й засівали зерном, яке проростало, символізуючи воскресіння Осириса [11, С. 29]).

Яскравим прикладом мотивеми вмирання й воскресіння божества є японський космогонічний міф, в якому богиня Ідзанами, породивши острови, моря, ріки, дерева, трави та ін., обпикається останньою дитиною – вогнем Кагуцуті – й спускається під землю до країни померлих Йомі, а її чоловік, Ідзанаті, прямує за нею, однак після невдалої спроби забрати її з потойбіччя, повертається до світу живих й породжує решту головних богів синтоїзму [18].

Міфологема *катабасису* – подорожі героя до потойбіччя за вертикаллю вниз – є частотним елементом сюжету (переважно загально сюжетотвірним) чарівної казки. Як вказує Л. Дунаєвська, різні типи первісних уявлень про світ, вірувань – тотемізму, анімізму, антропоморфізму, – що лежать в основі ідеології міфу, міфологічної легенди, повір'я тощо, «у казці функціонують лише як елементи художньої структури, бо казка, зокрема чарівна, яка вважається класичною формою серед інших різновидів жанру, позбавлена зовнішньої позиції вірувань. Вона трансформує їх як певні генетичні символи у змісті мотивем» [7, С. 30].

Українська народна казка, зокрема різновид героїчної чарівної казки, на сюжетному рівні зберегла міфологеми катабасису – спуск героя до «нижнього світу» для боротьби зі злотворцем і визволення знедолених. Яскравими зразками сюжетів, побудованих на цій міфологемі, є казки: «Ох», в якій хлопець у потойбіччі отримує сакральні знання від його володаря [6, С. 214-230]; «Про Сученка-багатиря» (№ 69 [17, С. 226-237]), в якій герой під мостом очікує на змія, з яким бере бій і перемагає (дія повторюється тричі, при тому шляхом градації до казки уводяться три змії, кожен із яких має більшу кількість голів і, відповідно, сили), у результаті чого отримує здатність для чарівних перетворень («Перекинувся він котиком, побіг, прибігає туди, дивиться, три змієвни хусти гаптують», – на думку Л. Дунаєвської, таке перетворення, образ котика, «засвідчує ініціальну мотивему тексту: Сученкова душа повертається у хтонічний світ» [7, С. 147-148]); «Про Боюся» (№ 101 [17, С. 319-320]), де пан, влізши у могилу і зустрівшись там із мерцем, стає напрочуд хоробрим; «Про того цара, що був під землею» (№ 57, [17,

С. 185-191]), в якій цар поліз «у провалину», «щоб то, бачте, побачить, що там і на тому світі робиться», де перемагає двох зміїв, рятує двох дівчат і здобуває чарівні ключі, за допомогою яких повертає собі наречену після повернення до земного світу (привертає увагу мотив повернення «цара» з потойбіччя на землю: його виносить гриф, якому цар скормлює м'ясо з власних литок, що, безумовно, символізує жертвопринесення тотемному божеству і водночас реінкарнацію, базовану на віруваннях про перенесення птахами людських душ) та ін.

У казці «Оленка, Івашечко та змії» (№144) міфологема катабасису реалізована через викрадення героїні змієм: «...Перевів Оленку у друге місце, у такий яр, у такий яр, що тільки небо мріє, як глянеш звідти» [17, С. 403]. Складний розлогий сюжет цієї казки (окремі частини якого інколи є незавершеними, що суперечить самій природі цього жанру: наявність двох зміїв, один з яких має позитивну конотацію на початку твору, нейтрально-негативну – у центральній частині, й повне нефункціонування образу наприкінці; подорож брата і його чарівне перетворення на баранця, що, врешті, так і не вирішується зворотнім перетворенням на людину чи смертю тощо) наводить на думку про різноманітні нашарування й зрощення в одному зразку кількох різних творів. Однак колізії, пов'язані з головною героїнею – Оленкою, є свідченням рефлексій давніх обрядів жіночих ініціацій: вагітну змієву дружину, Оленку, зла служниця перетворює на качечку → качечка народжує двох синів → зносить кожному синові по яйцю й відправляє до свого батька → служниця вбиває синів → качечка прилітає до загиблих дітей → цар впізнає у качечці свою доньку → качечка знову стає жінкою і оживляє своїх синів («Стали радити царські совітники, що треба бити її дубцями, щоб спало пір'я; били її поти, поки пір'я спало, і поки вона стала така, як і спершу була» [17, С. 407]). Така низка перипетій, як видається, є художнім втіленням основної ідеї – реінкарнації, адже внаслідок подорожі за міфологічною світовою вертикаллю вниз у потойбіччя (прикметно також, що цей шлях героїня здійснює не добровільно, а через викрадення, однак і не примусово, оскільки стає змієві доброю дружиною) Оленка у сакральному просторі стає пташкою (відтак, казка містить і міфологему руху героїні за міфологічною вертикаллю вверх, про що йтиметься далі) і врешті у профанному – знову людиною. Важливим є той факт, що в аналізованій казці зміщуються гендерні ознаки казкового героя: Оленка переймає на себе функції чоловічого персонажа, який є типовим для казкового епосу як такий, що здійснює катабасис і рятує інших персонажів-добротворців.

Окрім спуску до підземного світу й повернення звідти (міфологеми катабасису), помирання й воскресіння міфічного героя у текстах реалізується також міфологемою анабасису – подорожжю до верхнього світу (попередньо аналізована казка, як видно, поєднує обидві міфологеми). Ця міфологема розвивається, ймовірно, пізніше, ніж катабасис, у зв'язку з розвитком вірувань у розмежування потойбічного життя на райське й пекельне залежно від прижиттєвих вчинків померлого, що, як відомо, є вторинними за часом з'яви.

Відомим прикладом такої міфологеми є грузинський (сванський) міф про Амірані і Піримзе. Власне кажучи,

подорож до потойбіччя за вертикаллю вверх і повернення до світу людей герой здійснює двічі: спершу, попри всі перепони й заборони, долає складний шлях на височенну гору, щоб узяти у хранителя чарівного полум'я й батька гір трохи вогню безсмертя і свободи для людей (тим самим образ за функцією зближається з давньогрецьким Прометеем, що опосередковано зазначали ще давньогрецькі письменники, зокрема Філострат Афінський, який на межі II-III ст. н. е. про Кавказьку гору писав так: «Про цю гору у варварів існують такі ж перекази, як і в еллінських поетів: що, мовляв, до неї був прикутий Прометей за своє людинолюбство» [8, С. 635; 4, С. 293]), згодом майструє повітряний корабель і летить визволяти Піримзе, яку богиня Місяця Шукурварсквлаві сховала в темниці свого палацу, де, схоплений воїнами богині, був замурований в кам'яному ідолі і звільнений чарівною силою сліз Піримзе, які зруйнували ідола й злі чари Шукурварсквлаві [16].

Високо в горах неподалік від чарівного джерела, що є маркером сакрального простору, з крупного каміння будують фортецю й місто Сасун (дослівно – «лють»), споруджують сорок будинків і заселяють їх сім'ями (відтак – засновують нову державу) брати-близнюки Санасар і Багдасар (в іншому варіанті – Санасар й Абазелік), персонажі вірменської саги «Сасна црер» (частини епосу «Давид Сасунський» [5]), чия мати, вірменська богиня грози Цовінар (у перекладі – «морська») зачала їх, випивши дві жмені морської води (мотивема чудесного народження у цьому зразку має й інший варіант – мати близнюків вагітніє, з'ївши два зерна пшениці). Старший брат, Санасар, позначений вищим рівнем магічної сили і домінує над братом, оскільки перша пригорща була морською, а друга, від якої народився Багдасар, зовсім ні, бо, коли мати опускає руку у воду, джерела всихають. Варто зазначити, що у цьому епосі міфологеми анабасису передують міфологеми катабасису, за якою, рятуючи свої життя від гніву чоловіка Цовінар, халіфа Багдаду, який намагався вбити хлопчиків чи принести їх у жертву ідолам, брати вирішили на батьківщину матері у вірменські землі. Коли ж вони підійшли до моря, від якого народилися, Санасар кинувся у хвилі – і море розступилося перед ним. Пройшовши сухим морським дном, на його дні герой здобув чарівного коня Куркік Джалалі, обладунки й меч, який блискавкою сік ворогів, а скупавшись у чарівній водойми та випивши джерельної води, перетворився на такого велета-богатиря, що молодший брат навіть не впізнав його після повернення на берег. Таким чином, саме подолання межі між світами наділяє героя чарівною силою: шлях за вертикаллю вниз дає чарівні атрибути й магічну силу богатиря самому героєві, а шлях за вертикаллю вверх спричиняє проекцію на майбутнє – нащадки Санасара також стають богатирями.

Після проходження анабасису зростає богатирська сила чарівно народженого Бугач-хана, героя пісні першої («Пісня про Бугач-джана, Сина Дерсе-хана») огузького епосу «Книга мого діда Коркута», смертельно пораненого своїм батьком у горах на полюванні через заздрісні намови дружинників. Мати Бугача у супроводі своїх сорока дів-войовниць вирушає в гори шукати сина й повертає юнака до життя, загоюючи смертельні рани соком гірських квітів, змішаним із материнським

молоком, після чого мідь героя посилюється настільки, що він бере бій із сорока джигітами-зрадниками й перемагає, а Коркут складає про нього поему-огузнаме [9, С. 588-590.].

Яскравим зразком міфологеми анабасису є сюжет міфу тингіанів (одного з народів Філіппін) «Дружина сонця» [12, С. 150-152], за яким дівчину Аполіболінаєн, родичку небесного духа Кабуніана, обплітає пагон в'юнкої рослини сиксиклату й піднімає на небо (мотив, доволі поширений у світовій фольклорній традиції, – наприклад, англійська казка «Джек і бобове дерево», українська – «Дерево до неба» і под.), де вона вилазить на верхівку арекової пальми (що є, безумовно, символом вісі світової – *axis mundi*) поряд із хатинкою бога Сонця Ініт-Ініта та, пройшовши ініціативні випробування, стає йому дружиною. Проходження героїнею анабасису відбувається шляхом уведення в сюжетну схему мотиву буквального помирання й переродження Аполіболінаєн: попри відмови й застереження про небезпеку, молода дружина вмовляє бога Сонця взяти її із собою у його рух небом, вкривається від спеки ковдрами й подушками, тане від жару, коли ж ковдри падають на землю у джерело, вона оживає й повністю втрачає пам'ять. Перебування у верхньому світі й переродження наділяють героїню здатністю чудесного народження: жінка ненароком проколює пальця голкою – і звідти вискакує немовля, яке врешті возз'єднує батьків, тож Аполіболінаєн повертається до чоловіка на небо, що, безсумнівно, символізує отримання героїнею безсмертя.

Міфологема анабасису є доволі поширеною у фольклорі папуасів ківая (одного з народів Нової Гвінеї). У міфологічному сюжеті «Як з'явився великий яструб» [13, С. 328] увіткнута у волосся чоловіка Коудабо квітка постає чарівним атрибутом, який приваблює хіваї-абере (зла потворна демонічна істота жіночої статі з великою головою, короткими ногами й гострими твердими кігтями). Коудабо попросив свою дружину Бокарі вполювати восьминога, і демон, підслухавши це прохання, вселяється у восьминога, відкидає жінку під самі хмари на верхівку високого дерева, вдягає одяг, залишений Бокарі на березі, перетворюється на неї зовні, тож Коудабо сприймає її за свою дружину. Бокарі ж ладає собі з гілок кубло на дереві й, оскільки не має що їсти, відрізає у себе мочки вух і з'їдає, через що вагітніє й народжує яструба. Варто зазначити, що така реалізація мотиву чудесного зачаття є досить рідкісною, оскільки роль відіграє не зовнішній фактор, а власна частина тіла героїні, – тобто, текст демонструє ідею самоzapліднення. Прикметно, що таке самоzapліднення відбувається саме за допомогою поїдання власних вух – елемента людської голови. Аналізуючи казкові мотиви відрізання героєм язиків змія, Л. Дунаєвська вказує на рефлексії однієї з найдавніших форм ініціації, здавна відомої народам Індокитаю, Океанії та індіанцям Америки. «В основі такого типу виконання обряду, – зазначає учена, – уявлення про те, що саме в голові знаходиться тілесна душа. Відвойована у чужого племені, вона буде служити тому, хто її здобув, – зберігати урожай, оберігати дім, худобу, достаток» [7, 127]. Ідея перебування тілесної душі в голові проектується, на наш погляд, і на ідею відрізання й поїдання вух. Окрім того, народження жінкою птаха у

структурі сюжету твору видається результатом реінкарнації героїні, яка сама набуває пташиних ознак: оселяється на дереві у верхній проекції світової вісі, хатинка з гілок – інтерпретація гнізда, відрізання вух – фізіологічне наближення до пташиної подобі, позаяк птахи не мають зовнішніх вух. Яструб повертає матір на землю й сам оселяється поруч з оселею Коудабо й Бокарі після знищення хіваї-абере – так міфологічна легенда пояснює з'яву на землі великих яструбів, яких папуаси ківая називають «бокарі», що, по суті, є етіологічною міфологемою. Сцена розправи над демоном підтверджує відображення рефлексій вірувань у тіло як вмістище магічної сили й необхідності тотального знищення тіла ворога задля усунення небезпеки його оживлення у майбутньому: Коудабо стрілою вражає хіваї-абере під обидві пахви, Бокарі проколює її списом, яструб кігтями роздавлює її голову, від чого демон помирає, і тоді люди розрізають її мертве тіло на шматки й спалюють. Аналогічні мотиви знищення тіла супротивника властиві й українській чарівній казці: Іван-Вігер в однойменній казці «порубав і викинув собакам» тіло Козьолка [6, С. 113]; царівна в казці «Про Сученка-богатиря» скидає царя у вогонь [6, С. 137]; Чабанець (казка «Чабанець») вбиває змія так, що «дим пішов у трубу» тощо [6, С. 100]. Окрім того, вважаємо, що мотив поїдання власних вух при проходженні героїнею анабасису, внаслідок чого вона народжує птаха, символізує тотемне жертвопринесення божественної частини для народження божества-тотема.

Подібну структуру сюжету має й українська чарівна казка «Про царевича жінку, що зроблено гускою» (№ 140 [17, С. 394-396]): віщий сон батька й доньки → царівна допомога трьох щук (представниць нижнього сакрального світу) → одруження дівчини із царевичем → заздрощі «любовниці», яка перетворює дружину царевича на гуску → народження дитини у гнізді на дереві → повернення героїні на землю і набуття людської подобі. На відміну від сюжету ківая «Як з'явився великий яструб», що має виразний етіологічний характер, українська казка не має на меті пояснити походження тотемного божества, тому у варіанті ківая жінка народжує птаха, а в українському – пташка народжує хлопчика, однак обидва тексти відображають подолання смерті шляхом перебування героїні у потойбіччі і повернення до земного життя. Варіант української казки – «Про жінку, що уткою зроблено» (№ 139 [17, С. 392-394]), зберігаючи основну лінію, побудовану на міфологеми анабасису, має дещо усічений сюжет – текст розпочинається одруженням пана й бідної дівчини: «Узяв пан мужичку, а любовницю свою, бариню, покинув» [17, С. 392]. Таке усічення видається наслідком пізнішої модифікації, на що вказує і зміщення персонажів у бік «звичного» для народу-творця селянського середовища (*царевич/пан, дівчина/мужичка*), і позбавлення твору початкових чарівних формул (*віщий сон, чарівні подарунки від трьох щук*). Проте навіть пізній час творення не вплинув на зміну стрижневої сюжетної лінії, побудованої на ідеї подолання героїнею смерті шляхом подорожі до потойбіччя у верхній світ за вертикаллю й повернення до земного життя.

Висновки. Загалом же, проведений аналіз дає підстави висловити припущення, що у міфологічно закорі-

нених текстах (міф, казка як уламок міфу) перебування героя «на тому світі» за вертикаллю у нижньому векторі (міфологема катабасису) супроводжується переважно двобоєм зі злотворцем, а шлях до сакрального прос-

тору у верхньому векторі (міфологема анабасису) здебільшого пов'язаний із чарівними перетвореннями і демонструє ідею подолання смерті шляхом реінкарнації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Афанасьева В. К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. С.-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение». 1997. 522с.
2. Афанасьева В. К. Шумерская Литература. История всемирной литературы. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 83-100.
3. Веселовский А. М. Сравнительная мифология и ее метод (Веселовский А.М. Собр. Соч.). Л., М., 1938. Т. 16. С.97.
4. Вестник древней истории. № 2, 1948. С. 293.
5. Давид Сасунський (укр. переклад П. Тичини). К., 1939. 363 с.
6. Дунаєвська Л. Золота книга казок: Українські народні казки в записках, переказах та публікаціях українських письменників. Київ: Радянська школа, 1990. 431 с.
7. Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій, Київ 2009, Київський університет, 304 с.
8. Латышев В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Т. I. Вып. III. Санкт-Петербург, 1900. С. 635.
9. Мелетинский Е. М. Огузский эпос «Китаб-и дэдэм Коркут». История всемирной литературы: В 8 томах. АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1985. Т. III. С. 588-590.
10. Москаленко М.Н. На ріках вавилонських: 3 найдавнішої літератури Шумеру, Вавилону, Палестини. К.: Дніпро, 1991. С. 98 – 151.
11. Муравьева Т. В. Мифы античности и средневековой Европы. М.: Вече, 2006. 396 с.
12. Муравьева Т. В., Куницкая О. М. Мифы народов Востока и Средней Азии. М.: Вече, 2007. 464 с.
13. Сказки и мифы папуасов киваи (из собрания Г. Ландтмана. Составление, пер. с англ. и пиджин-инглиш Р. Л. Рыбкина. Отв. ред. и автор предисл. Б. Н. Путилов). Москва: Наука, 1977. 388 с.
14. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Перевод М.К.Рыклина. Frazer J.G. The Golden Bough. London, 1923. М.: Политиздат, 1980. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/freze01/index.htm> (дата звернення – 29.03.2019).
15. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М.: Политиздат, 1985. 511 с.
16. Чиковани М. Я. Амираниани. Героический эпос народов СССР. Том 2. Москва, 1975. 756 с.
17. Чубинський П. Праці етнографічно-статистичної експедиції в західно-руський край, спорядженої Імператорським Російським географічним товариством. Південно-Західний відділ: Матеріали і дослідження, зібрані д.чл. П.П. Чубинським. Т.2. Донецьк: Норд-прес, 2008. 632 с.
18. The Kojiki. Translated by Basil Hall Chamberlain. 1919. Section 1. URL: <http://www.sacred-texts.com/shi/kj/index.htm> (дата звернення – 01.11.2019).

REFERENCES

1. Afanasieva V. K. From the beginning. Anthology of Sumerian poetry. St. Petersburg: Center "Petersburg Oriental Studies". 1997. 522 p.
2. Afanasieva V. K. Sumerian Literature. History of World Literature. T. 1. M.: Nauka, 1983. P. 83-100.
3. Veselovskiy A. M. Comparative mythology and its method (Veselovsky A. M. Collected Works). L., M., 1938. V. 16. P. 97.
4. Bulletin of ancient history. No. 2, 1948. P. 293.
5. Daredevils of Sassoun (Ukrainian translation of P. Tychyna). Kyiv, 1939. 363 p.
6. Dunaievskaya L. Gold book of fairy-tales: Ukrainian fairy-tales in records, retells and publishes of Ukrainian writers. Kyiv: Radianska shkola, 1990. 431 p.
7. Dunaievskaya L. Ukrainian folk prose (legend, fairy-tales). Evolution of epic traditions. Kyiv: Kyiv University, 2009. 304 p.
8. Latyshev V. News of ancient writers about Scythia and the Caucasus. T. I. Vol. III. St. Petersburg, 1900. 635 p.
9. Meletynskiy E. M. Oguz epic "Kitab-I Dedem Korkut". History of World Literature: In 8 volumes. USSR Academy of Sciences. Maxim Gorky Institute of Literature. M.: Nauka, 1985. V. III. P. 588-590.
10. Moskalenko M. N. On the rivers of the Babylonian: From the found literature of Sumer, Babylon, Palestine. Kyiv.: Dnipro, 1991. P. 98-151.
11. Muraviova T. V. Myths of Antiquity and Medieval Europe. M.: Veche, 2006. 396 p.
12. Muraviova T. V., Kunitskaya O. M. Myths of the peoples of the East and Central Asia. M.: Veche, 2007. 446 p.
13. Fairy-tales and myths of the Papuan kiwai (from the collection of G. Landtman. Compilation, translation from English and pidgin English by R. L. Rybkin. Edited by B. N. Putilov). Moscow: Nauka, 1977. 388 p.
14. Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Translation by M. K. Ryklin. Frazer J. G. The Golden Bough. London, 1923. M.: Politizdat, 1980. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/freze01/index.htm>.
15. Frazer J. G. Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law. M.: Politizdat, 1985. 511 p.
16. Chikovani M. Ya. Amiraniani. Heroic epic of the peoples of the USSR. Volume 2. Moscow, 1975. 756 p.
17. Chubynskiy P. Book of the Ethnographic Statistical Expedition to the Western Russian Region, Imperial Russian Geographical Society. Memoirs of the Ethnographic-statistical Expedition in the West-Russian region, under the auspices of the Russian Imperial Geographical Society, South-West Division. T. 2. Donetsk: Nord-Pres, 2008. 632 p.

The motives of the mythical and fairy-tale character's journey to the other world (vertical projection)

O. Naumovska

Abstract. The article is devoted to the interpretation of the motive of the mythic and fabulous character's trip to the netherworld in the mythological belief vertical direction and returning to the secular space (extent) which is the reflection of ancient mythological ideas about getting immortality. It is found that stay of the character "in that world" in the vertical direction in the lower vector (the mythologeme of catabasys) is accompanied mainly by a fight with malice, and the way to the sacred space in the upper vector (the mythologeme of anabasys) is mostly associated with magic transformations and demonstrates the idea of overcoming death by reincarnation.

Keywords: myth, fairy tale, plot, mythologeme, immortality, catabasys, anabasys.