

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДВНЗ «УЖГОРОДСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
ФІЛОЛОГІЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

Оксана Тиховська

**Актуальні проблеми етнокультурознавства
(Курс лекцій)**

Методичний посібник

Ужгород-2020

Пропонований навчально-методичний посібник включає матеріал лекцій курсу «Актуальні проблеми етнокультурознавства» і розрахований на студентів-філологів та вчителів-словесників.

Рецензенти: **Хланта Іван Васильович**, кандидат філологічних наук,

Рекомендовано до друку вченою радою філологічного факультету
Ужгородського національного університету
Протокол №4 від 27 лютого 2020 року

Зміст

1. Вступ.....	4
2. Етнокультурна специфіка різдвяної обрядовості українців	7
3. Етнокультурний аспект великодніх ритуалів	21
4. Етнокультурна специфіка купальської обрядовості	30
5. Етнокультурна специфіка ритуалів жертвоприношення	46
6. Етнокультурне підґрунтя уявлень українців про душу.....	54
7. Рекомендована література.....	69
8. Теми рефератів.....	70

Вступ

Українська культура та фольклор Закарпаття мають свою специфіку, котра зумовлена географічним розташуванням регіону та іноетнічними впливами. Сусідство зі словаками, угорцями, румунами, поляками спричинило появу особливих міфологічних образів у народних віруваннях Закарпаття та народній прозі, а також позначилося й на магічних ритуалах. Зокрема, угорські впливи зумовили появу таких міфологічних персонажів, як босорканя (відьма), босоркун (чаклун), шаркань (дракон). Під впливом румунських легенд про стригу (стригой) виникли бувальщини та казки про відьму-упирицю, які є менш поширеними в інших регіонах України. Образ чорнокнижника в народних віруваннях Закарпаття має багато спільного з румунським соломонарем тощо.

У фольклорі українців Закарпаття яскраво відображена така етнопсихологічна риса, як містицизм. Магічні ритуали, які виконувалися під час календарних та родинних свят, базувалися на вірі в одухотворення природи. Як зауважує О. Стражний, містицизм виник у світогляді українців внаслідок близькості до землі та залежності від світу природи. «Пращури українців завжди обожнювали сили саме дикої природи: священним вважалося все, що з нею пов'язане й що в ній "живе" – мавки, лісовики, упирі, русалки, духи, вовкулаки, потерчата та інші містичні створіння, з усіма їхніми законами та примхами. Це сформувало в українців якесь інтуїтивне відчуття того, що в природі можливе переплітається з неможливим. І не лише в природі, але й у житті. У глибині душі українці й до тепер язичники. Живучи в системі двовірства, вони все ще відзначають дохристиянські свята. А русалки, лісові духи та інші язичницькі істоти в українському фольклорі займають особливе місце»¹. Відзначимо, що більшість демонологічних образів фольклору Закарпаття пов'язані зі стихією повітря (вітряник, шаркань, повітруля, чорнокнижник, босорканя).

Ф. Потушняк наголошував на вірі закарпатських селян у те, що до більшості явищ природи причетні душі, які «діляться на душі мертвих і на духи або демони. Вони виникають прямо або з допомогою рідини, тому магічні акти дуже легкі. Реальні речі є самі від себе, але мають певні душі: каміння ростуть, дерева можуть проявляти різні психічні акції, як і звірі. Всі хвороби, стихії, ненормальні явища у природі виконують душі. Вони виконують також і нереальні дії. Нема нічого, щоби з допомогою їх у суміші не вдалося вияснити. Магія і загальний анімізм займає поважне місце у світогляді закарпатських українців»², які прагнули дією та словом чи задобрити духів, чи підпорядкувати собі реалії дійсності. Унаслідок такого містичного світосприйняття у фольклорі Закарпаття виникли образи дводушників (босорканя, босоркун, нічник, вовкулака, вітряник) – людей, у тілі яких нібито могли співіснувати дві душі, одна з яких була демонічною. А після смерті дводушника його зла сутність продовжувала існування в образі упиря.

Духи природи в міфології Закарпаття мають амбівалентну семантику: можуть бути і добрими, і злими. Часто їх ставлення до людини зумовлюється морально-етичними якостями особистості. Як відзначав С. Кримський, «в українському менталітеті та пов'язаній з ним національній культурі спостерігається паралелізм зображення життя

¹ Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. Київ: Книга, 2008. С. 294.

² Потушняк Ф. Світогляд закарпатського народу. *Потушняк Ф. Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття)* / упоряд., приміт. та післямова Р. Офіцинського. Ужгород: Гражда, 2003. С. 87–88.

природи та людини, органічний зв'язок природного та соціального»³. Учений наголошує, що архетип природи наповнюється символами життя і підноситься над поганською, пантеїстичною поетизацією зовнішнього буття тим, що виступає як резонатор людської душі. Відтак міфологічні образи символічно «відтіняють» риси характеру людини, її мрії, захоплення та фобії. І «паралелізм внутрішнього, особистого космосу людини та сфери природи не зводиться до діалогу, а розглядається як входження до спільного для них символічного світу мудрості чи духовного життя»⁴. Тобто особа пізнає себе через метафоричне сприйняття міфологічних сюжетів та образів. Український фольклор, як стверджує С. Кримський, є «справжнім втіленням єдиного для людини та природи символічного світу»⁵.

Крім містицизму, у фольклорі Закарпаття виявляються такі етнопсихологічні риси українців, як сміливість, образність сприйняття, уміння знаходити компроміс із зовнішньою п'ятмою (визначення Сковороди). Ці риси ми бачимо у сюжетах легенд, казок, бувальщин, у яких людина намагається протистояти різним демонічним істотам або взаємодіяти з ними (чортом, домовиком, водяником, лісовиком, повітрулею, босорканею). Фольклор Закарпаття об'єктивує різноманітні сценарії взаємин людини й духів природи, людини й демонічних створінь. За слушним спостереженням С. Кримського, «гра з долею чи нечистою силою має специфічний відтінок, який розкриває окремі особливості українського менталітету. Взагалі цей архетип, як і архетип слова, етичної цінності індивідуальності, філософії серця, софійності світу та родинного статусу природи та ін., дають певну характеристику своєрідності української культури»⁶. Розглянуті в цій книзі зразки закарпатського фольклору відображають психологічні передумови виникнення різних міфологічних образів та магічних ритуалів.

Ще однією важливою етнопсихологічною особливістю більшості українців, зокрема й українців Закарпаття, є духовність, спочатку вона виявлялася у вірі в язичницьких богів, потім – християнського Бога. Але і в першому, і в другому випадку люди покладалися на підтримку божества й прагнули прилучитися до його діянь через різноманітні календарні ритуали. Цілком переконливим вважаємо міркування О. Стражного, що для українців «церква – це храм, побудований людиною, а природа – це храм, створений Богом. Цілковито залежні від примх Всесвіту, селяни апріорі релігійні. Вони глибоко, більш інтуїтивно, ніж свідомо, вірять у Вищі Сили й у їхню владу над буттям»⁷. Водночас побожність українця Закарпаття, як свідчать праці Ф. Потушняка, має й свою особливість, зумовлену традицією: «Релігійна інституція у нього є продуктом установи, нормою, а не проявом спеціальної психіки. Зате він сильно забобонний, що є тільки проявом соціальним, а не впливає зі самої душевної властивості народу»⁸. Забобонність українців Закарпаття сприяла збереженню численних повір'їв, табу та магічних ритуалів (зцілення від вроків, «злих очей», різноманітних хвороб; господарська магія; приворожування коханої особи тощо).

³ Кримський С. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності*. Київ: Наукова думка, 2006. С. 293.

⁴ Там само. С. 293.

⁵ Там само. С. 293.

⁶ Там само. С. 298.

⁷ Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. С. 291.

⁸ Потушняк Ф. Світогляд закарпатського народу. С. 80.

Ф. Потушняк зазначив також, що релігійність українців Закарпаття має раціональний характер. У світогляді людей переплелися нові релігійні уявлення зі старими, їм притаманний певний прагматизм: «Віра у своїй основі є практична – за виконання обрядів, приписів, за молитви, дари і т. п. людина отримує на тому світі щасливе життя, а в противному разі – пекло. Отже, релігія має, передусім, і магічне значення – "більше даси, більше отримаєш". Однак дійсне релігійне почуття – повага і любов, "упованіє" до вищого грає у нашого народу велику роль»⁹. І це виявляється у ставленні українців Закарпаття до сонця, землі, місяця, Бога, святих Іллі та Юрія. А космогонічні колядки, апокрифічні легенди та міфи увиразнюють специфіку релігійного світосприйняття закарпатців.

Українцям Закарпаття властиві й такі етнопсихологічні риси, як осілість, хазяйновитість, консерватизм, повага до родини. Усі вони знайшли метафоричне вираження в різдвяній та великодній обрядовості, які об'єднували велику сім'ю виконанням цілого ряду магічних ритуалів. На специфіці цих етнопсихологічних особливостей закарпатського українця наголошував Ф. Потушняк: «У нього сильна прив'язаність родинна. Родина – це середовище, без якого він не може жити. Родичі, діти, жінка – це частина його тілесна і душевна [...]. Він любить, щоби родина зіставалась на його ґрунті, ріднім селі, у своєму краї. Світ ділиться для нього на свояків і не-своаяків»¹⁰. Тому кожен член сім'ї, як частина єдиного цілого, у календарних ритуалах виконував чітко визначену роль.

Водночас особливою етнопсихологічною рисою українців Закарпаття є ставлення до жінок, і це знайшло своє відображення в міфологічних уявленнях краян. Якщо для більшої частини українського етносу характерне сприйняття жінки як берегині домашнього вогнища і її образ ідеалізується, то в ставленні закарпатського селянина до жінки, за спостереженням Ф. Потушняка, «проявляється пряма грубість. Жінка щось нижче від чоловіка, чоловіку просто ганьба про щось серйозно говорити з жінкою, йти разом вулицею і т. п. Любов розуміє він як свого роду слабкість»¹¹. Такі світоглядні засади, очевидно, стали основою міфологічних уявлень про босоркань, які уявлялися непривабливими й небезпечними жінками. Тоді як у переважній більшості народних вірувань українців, як стверджує О. Стражний, відьма – «це не Баба-Яга, не холодна мертвячка, а життєрадісна і приваблива особа»¹². Як бачимо, у культурі українців Закарпаття домінує патріархальний світогляд, підсилений такою етнопсихологічною рисою, як індивідуалізм.

Усі вищезгадані етнопсихологічні риси, властиві світогляду українців Закарпаття, яскраво відображаються у фольклорі, набувають тут символічного, метафоричного вираження. Тому цікавою є інтерпретація міфологічних оповідей, образів, магічних ритуалів у їх зв'язку з психологією людини.

⁹ Потушняк Ф. Світогляд закарпатського народу. С. 86.

¹⁰ Там само. С. 80.

¹¹ Там само. С. 80.

¹² Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. С. 305.

Тема 1.

Етнокультурна специфіка різдвяної обрядовості українців

Календарні обряди народів світу по-різному моделюють уявлення про світоустрій та плин часу, відображаючи розвиток свідомості людини й формування духовних стереотипів суспільства. Новорічні та різдвяні ритуали крізь призму символів циклічності буття відображають процеси народження/життя/смерті людини та всесвіту, які постають тотожними у свідомості наших давніх предків. За спостереженням М. Еліаде, «релігійне свято – це реактуалізація первісної події, священної історії, де акторами виступають боги чи напівбожества. Священна історія розповідається в міфах. І тому учасники свята стають сучасниками богів і напівбожеств. Вони живуть у первісному часі, освяченому присутністю і діяльністю богів. Священний календар періодично відновлює час»¹³. Тому виконання календарних ритуалів створювало ілюзію причетності людини до процесу світотворення, наповнювало сакральною змістовністю її життя. На переконання К.-Г. Юнга, психічно здоровою й щасливою може бути лише та людина, яка живе символічним життям – вірить у щось таке (Бога, ідею...), що наповнює смыслом її буття на землі. Учений згадує про ритуал племені індіців пуєбло, який вони виконували щодня (ще в ХХ столітті) з цілковитою впевненістю в тому, що завдяки їх злагодженим магічним діям сходить сонце й життя світу триває, а якщо б вони раптом перестали виконувати свої обряди, то через десять років сонце більше б не зійшло і настав би кінець світу. «У них є щоденне життя, їхнє символічне життя. Вони прокидаються перед світанком з почуттям своєї великої місії й відповідальності: вони діти Сонця, Батька, і їх щоденний обов'язок допомагати батьку сходити над горизонтом – не тільки для себе, але й для цілого світу»¹⁴. Ми можемо говорити про подібні ознаки символічного життя в ритуалах українців, закріплені в семантиці різдвяної та великодньої обрядовості. Адже ці свята теж роблять людину «помічником» божества, а розпалювання великих вогнищ у ці дні спрямоване на підсилення енергії сонця. Релігійний світогляд структурує життя людей, розмежовуючи рік на певні цикли, а це дає змогу усунути одноманітність, беззмістовність і страх перед смертю. «Коли люди відчують, що вони живуть символічним життям, що вони актори в божественній драмі, це дарує мир. Це надає виняткового значення життю людини; усе решта є банальним, і його можна відкинути»¹⁵. Аналогічного висновку дійшов і П. Богатирьов, який наголосив, що магічна сила, наявна в діях та обрядах, значною мірою базується на тому, що їх здійснюють у чітко визначений день, а в усі інші дні бажаного результату вони не принесуть. «Зазвичай магічні властивості приписуються «першим дням»: перший день року, перший день народження, перший день весілля тощо [...]. Події, що відбулися напередодні Різдва, під час Нового року визначають те, що відбудеться протягом року»¹⁶.

Календарна обрядовість зимового циклу базується на міфах про створення світу та перехід від хаосу до впорядкованого космосу. М. Еліаде вдало розмежував категорію часу на два типи: «мирський і священний, скороминущу тривалість і «послідовність вічностей», вони періодично повторюються з нагоди свят, які утворюють священний

¹³ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 56.

¹⁴ Юнг К.-Г. Символическая жизнь / пер. с англ. Издание 2-е. Москва: Когито-Центр, 2013. С. 306.

¹⁵ Там само. С. 307.

¹⁶ Богатирев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 253.

календар»¹⁷. На думку дослідника, релігійна (віруюча) людина обов'язково виокремлює для себе такі дві часові площини, пов'язуючи їх з волею богів. «А оскільки найграндіознішою роботою богів було створення Світу, то згадування космогонії відіграє важливу роль у багатьох релігіях. Новий рік збігається з першим днем творення. Рік – це часовий вимір Космосу. Коли минув рік, то кажуть: «Світ пройшов»»¹⁸.

Специфіка сприйняття нашими предками сакрального часу виявляється в багатьох різдвяно-новорічних ритуалах, і кожен член сім'ї по-різному причетний до їх виконання. Одним із перших різдвяні звичаї та магічні ритуали селян Марамороського, Берегського та Ужгородського комітатів записав у 1870-х роках Г. А. де Воллан. У них символічну участь у ритуалі магічного моделювання нового щасливого простору для сім'ї виконує господиня дому: «У перший день свята господиня варить боби, горошок і гриби, пече пісні пироги і солодкі макові калачі; з настанням сутінок застилає соломною підлогу своєї кімнати і сідає на цю соломку. Це робиться для того, щоб квочка в наступному році також сідала б на соломку і старанно висиджувала б яйця. Приготований сніп вівса, який лежить на столі, господиня перев'язує червоною стрічкою і кладе поруч з ним стільки головок часнику, скільки в хаті членів родини. Прикрашений таким чином сніп називається куль, тобто король. Сніп і часник прикриває хусткою. Потім господиня йде в конюшню і дає худобі лизати сіль. Якщо є бджоли, то, підійшовши до вуликів, вона вважає за необхідне подути в кожен з них стільки разів, скільки роїв хоче отримати з нього в наступному році, водночас прив'язує до вуликів нитки зі стількома ж вузлами. Зробивши все це, господиня повертається в кімнату і спокійно очікує настання ночі»¹⁹. Таким чином, кожна господиня, здійснюючи ці ритуали напередодні Різдва (сакрального часу), уподібнюється до язичницької жриці, може впливати на життя людей та тварин. Її здатність до народження дітей стає в магічних ритуалах символічною передумовою «народження» нового комфортного життя для усієї родини. Ритуали, які виконувала жінка перед Різдром, стосувалися не тільки господарської магії, але й охоронної та любовної, якщо в домі були дівчата. «Коли стає зовсім темно, вона йде в сусідню кімнату, роздягається догола, бере тарілку з сирими бобами і бігає з нею по хаті, всюди розсипаючи боби: у такий спосіб вона хоче відвернути від сім'ї і від хати згубні наслідки пожежі та граду. Закінчивши це, вона одягає найгарніший одяг, повертається в житлову кімнату і там, якщо є дочка-наречена, вмиває її медовою водою. Після цього виливає воду в кутки кімнати, ніби бажаючи цим привернути женихів»²⁰. Мед у цих ритуалах постає символом привабливості та щасливого («солодкого») життя. «Солодкою» (бажаною), відповідно до закону гомеопатичної магії, мала стати дівчина для парубків.

За спостереженням П. Богатирьова, у першій половині ХХ століття обряд кидання на Святвечір бобів, який супроводжувався замовлянням, «дуже поширений на Закарпатті. Формули змінюються від села до села і є різними навіть в одному й тому ж місці»²¹. Ці ритуали і замовляння, як доводить дослідник, були підпорядковані єдиній меті – «збільшити плодючість худоби і забезпечити здоров'я свійських тварин та членів

¹⁷ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 56.

¹⁸ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 56.

¹⁹ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. С. 192.

²⁰ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. С. 192–193.

²¹ Богатирев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 269.

родини». Зокрема, ритуал із розкиданням бобів 1929 року записав і В. Гренджа-Донський, але відбувався цей магичний акт не перед вечерею, а під час неї: «Всі сідають до стола, господиня ставить вечеру, а зокрема три миски з насухо вареними фасолями, бобом і горохом. Господар бере жменю фасолі і розкидає по стінах, "аби цілий рік велися корови", відтак розкидає біб, "аби велися воли", те саме робить і з горохом, "аби плодилися телята"»²². Метафорично та кількість фасолін, бобів чи горошин, яку кидав господар по стінах, мала магичним чином сприяти народженню такої ж (тобто великої) кількості різних домашніх тварин. П. Богатирьов зауважив, що могло також здійснюватися у Святий вечір ритуальне розкидання пшениці, але цей ритуал мав інше значення: оберігав тварин від хвороб та можливого впливу на них якихось демонів чи відьом, а вже це могло б сприяти і збільшенню приплоду худоби. Господиня кидала зерно у чотири кутки кімнати, промовляючи охоронне замовляння: «Аби сі так ни брало нічо наших овец, ні марги, як сі пшениця к стіни не бере»²³.

Різдвяні обряди, згідно зі звичаєм, розпочиналися після того, як на небі з'являлася перша зірка. Як відомо, зірки в українській міфології асоціювалися з душами людей, а світло мало семантику просвітлення, світла свідомості. Отже, яскраву Зорю, яка з'явилася на небі у момент народження Ісуса Христа, варто трактувати як символ душі Сина Божого, світло божественної свідомості, архетип Самості. Е. Едінгер із цього приводу відзначив: «Зірка, яка з'являлася на небі одночасно з народженням Христа на землі, – це ще один мотив подвійного народження. Він означає існування трансперсонального, космічного супутника Ісуса. Ця тема проявляється в сучасних снах. Церква... влаштувала святкування Різдва Христового в день зимового сонцестояння, і в такий спосіб приєднала його до язичницького обряду народження нового сонця, символічно еквівалентного Різдвяній зірці»²⁴.

На Закарпатті, згідно із записами С. Росохи, у 20-х роках ХХ ст. у вечір перед Різдвам, після того, як «зійшла перша зірка на небі, усі члени сім'ї разом ішли вмиватися снігом, виконуючи своєрідний обряд очищення (від хвороб і негараздів). Якщо ж снігу на Різдво раптом не було, вмивалися водою з криниці (цей обряд був обов'язковим). У долоні клали гроші і промовляли: «Такі би сь ме були здорові і багаті, як вода взимі і гроші в долонях». Після цього родина заходила до хати, всі молилися і сідали за стіл». Подібний ритуал ритуального вмивання відбувався і в ніч на 14 січня. «Всі члени родини, вставши до сходу сонця, йшли вмиватися, вкинувши попередньо в миску з водою срібні чи інші монети. Умиваються грошима, щоб, по-перше, бути гарними, а по-друге, щоб мати доволі грошей»²⁵.

Можливо, вода і сніг асоціювалися з ідеєю першопочатку (первісних світових вод), оскільки, згідно з сюжетами більшості космогонічних міфів світу, на початку були тільки первісні води (хаос), які згодом через поєднання з вогнем, за сприяння сили думки та волі Божества разом утворили проявлений світ людей (індійський міф про створення світу

²² Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). С. 326.

²³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 270.

²⁴ Эдinger Э. Христианский архетип. Юнговское исследование жизни Христа. URL: https://www.e-reading.club/chapter.php/1022174/3/Edinger_-_Hristianskiy_arhetip._Yungovskoe_issledovanie_zhizni_Hrista.html (Дата звернення: 10.01.2018).

²⁵ Росоха С. Новый рок. *Наш родный край*. Тячов, 1930. Рочник VIII. № 3. С. 83.

Брахмою, народженим зі світового яйця, що плавало в первісних водах; подібний китайський міф про Пань-Гу...). Метафорично закінчення старого року й народження божества на несвідомому рівні сприймалося нашими предками, як занепад одного світу й народження іншого, нового. Тому на свято Різдва проєктувався момент творення світу, звідси й необхідність омивання – як символ оновлення й очищення не тільки людини, яка здійснює цей акт, але й цілого світу, оскільки виконавець обряду сам стає проєкцією або божества, або ж Усесвіту.

Ритуальне вмивання, за спостереженням Ф. Злоцького, було частиною новорічної обрядовості на Закарпатті й мало на меті збільшення матеріальних статків родини: «У кого є срібна грошова монета, той кладе її в тазик і так умивається, щоб не зазнавати недостачі у грошах»²⁶. Подібні пояснення семантики цього обряду отримав і П. Богатирьов у селі Верховина Бистра (Великобerezнянський р-н Закарпатської області) : «На Різдво і на Новий рік рано вранці кидають у воду декілька дрібних монет і вмиваються цією водою. Цей обряд здійснюють для того, щоб грошей стільки було, як води»²⁷. У селах Вишній Бистрий (зараз об'єднане з селом Котельниця Воловецького р-ну Закарпатської області) та Богдан (Рахівський р-н Закарпатської області) це роблять для того, щоб «гроші були протягом цілого року»²⁸. У селі Колочава (Міжгірський р-н Закарпатської області) на початку ХХ ст. «перед вечерею клали у миску розжарене вугілля, поливали його водою з ладаном і виголошували молитву в ореолі пари та своєрідних пахощів. Потім вітали один одного, бажаючи різних гараздів»²⁹. М. Еліаде слушно пов'язує такі обряди з космогонічними та есхатологічними міфами: «Погашення вогню, повернення душ померлих, суспільний безлад на зразок сатурналій, розпушта, оргії символізували занепад Космосу, його повернення в хаос. В останній день року Всесвіт розчинявся у первісних водах [...]. Світ, що існував протягом цілого року, зникав *по-справжньому* [...]. Значення цієї періодичної регресії Світу в хаотичний стан було таким: всі «гріхи» року, все, що час забруднив і зносив, знищувалося у фізичному сенсі слова»³⁰. Таким чином, вмивання снігом чи водою перед різдвяною вечерею символізувало оновлення життя самої особи, що вмивалася, а також, за аналогією – оновлення життя світу. Крім цього, вода в обрядах могла «символізувати вхід у підземний світ»³¹ та бути об'єднуючою ланкою з потойбіччям, з душами померлих предків.

У деяких закарпатських селах, за спостереженням П. Богатирьова, після вмивання обличчя у воді з монетами «втираються гунею (шуба з кожухом назовні) або червоною хусткою [...]. У селі Нижній Бистрий (Хустський р-н Закарпатської області – О. Т.) "гунею втираються, аби вівці хотіли бути". У селі Присліп (Міжгірський р-н Закарпатської області – О. Т.) червоною хусткою втираються, "щоб цілий рік бути рум'яним"»³². Погоджуємося з висновком ученого, що магічний вплив речей (гуні,

²⁶ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 295.

²⁷ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 260.

²⁸ Там само. С. 260.

²⁹ М. В. Святовечірні звичаї. Пчолка. *Ілюстрований м'сячник для молодіжи, родин и народу*. Ужгород, 1928 (Децембер). Рочник VII. Число 4. С. 74.

³⁰ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 42.

³¹ Там само. С. 131.

³² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 260.

червоної хустки) на життя селянина зумовлений у цих обрядах законом дотику, контагіозною магією.

Цінним є запис елементів святкування Різдва, здійснений Ф. Злоцьким у кінці XIX століття у с. Копашново на Закарпатті: «У Святий вечір на стіл кладуть отаву і між неї колач, який там залишається до Нового року і з якого дають усій худобі, а з калача ("карачуна") й самі їдять. У той же час в угол-куток хати (кімнати), що коло стола, ставлять сніп вівса і в'язку кукурудзи, щоб урожай був багатий. Зберігають їх там теж до Нового року. Одночасно стіл обтягають ланцюгом, усі шафи закривають замком і так залишають до Нового року, щоб дикі звірі не наносили шкоди худобі і всьому господарству»³³. Дослідник пояснює, що українці вважали обв'язування стола ланцюгом (за умови що його не зніматимуть до Нового року) необхідною передумовою того, що «вовки не нападуть на стада»³⁴. П. Богатирьов знайшов інше пояснення цьому ритуалу: «Щоб прив'язати злі язика, щоб пліткарі мовчали, у Святий вечір замикають на замок ланцюг, котрим обв'язаний стіл»³⁵. Хоча можливою є й інша інтерпретація: ланцюг утворював символічне коло навколо різдвяного стола, мав магичним чином об'єднати велику родину, зберегти її цілісність та здоров'я в майбутньому році. Саме так пояснив цей ритуал В. Гренджа-Донський у межах докладного опису специфіки різдвяних ритуалів на Закарпатті: «господар обводить ланцом (ланцюгом) стіл (чотири ноги стола), щоб цілий рік була єдність (згода) в хаті та щоб було сили і здоров'я, міцного, як той ланц. Господар після цього виходить, а жінка ставить під поріг сокиру, «щоби за цілий рік не приходила до хати нечиста сила». Незабаром чоловік входить зі снопом (житним чи вівсяним) і з отавою (або сіном) у руках (це властиво й репрезентує сінокоси – пашу), стає на порозі, три раз промовляючи: «Кланяюся снопом!» Господиня на те йому відповідає так само тричі: «Будь здоров хлопом!» (тобто: дужим, здоровим). Він переступає сокиру, ставить сніп на лаву під стіною в кут біля стола, а сам розтрясує отаву чи сіно (а за браком того солому) по землі, по лаві, так само і на столі»³⁶. Цей ритуал базувався на магії очищення (переступання через сокиру), господарській магії («поклони снопом», розсипання сіна) та мав на меті накликання здоров'я та сили на господаря, а в його обличчі й на усіх інших членів родини.

Згідно із записами М. Щербей, здійсненими 1930 року на Закарпатті, перед початком різдвяної вечері «гасили світло, і господар у темноті заносив до хати в'язанку соломи. Господиня питала: «Що вносять до хати?», а чоловік відповідав: «Золото!» Тоді запалювали свічку й усі разом починали розкидати по підлозі солому, кричали «звірячими» голосами, наслідуючи домашніх тварин, що мало накликати значний приплід худоби»³⁷. Водночас, такий звичай тісно пов'язаний з біблійною оповіддю про народження Ісуса Христа у хліві серед тварин. Підсвідомо людина прагне бути подібною до Христа, і під час Різдва через певні ритуали наближує сакральне минуле до свого сьогодення, метафорично опиняючись в умовах, у яких побачив світ Син Божий. Розкидаючи під столом солому (щоб було подібно, як у хліві), наслідуючи голоси тварин

³³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 294.

³⁴ Там само. С. 295.

³⁵ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 238.

³⁶ Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). С. 326.

³⁷ Щербей М. Святий вечер. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Рочник VIII. № 3. С. 82.

(і так імітуючи їх присутність), господарі магічно моделювали ситуацію, у якій відбулося народження Ісуса Христа, у себе вдома.

Різдвяні ритуали метафорично робили людей учасниками сакральної події – початку нового космічного циклу (нового року) та народження божества, яке символізувало становлення «нового світу» (ще одного року) для людини. Аналізуючи архетип християнства, Е. Едінгер дійшов висновку, що на психологічному рівні людині просто необхідний міф про можливість досягнення духовної досконалості через приклад народженого у світі людей божества. На думку дослідника, Ісус Христос асоціюється з архетипом Самості, а її народження «має відбутися у зовнішньому світі (*extra mundum*), оскільки є винятком, відхиленням від норм [...]. Якщо людина не хоче стати жертвою грубих життєвих обставин, пов'язаних з її фізичним існуванням, їй слід мати надсупільну точку зору, тобто таку, що виходить за рамки цього фізичного світу»³⁸. Таким чином, віра в об'єктивацію ідеального духу в тілі людини – проєктування архетипу Самості на видимий світ – стає передумовою різдвяної обрядовості й у системі християнства, і язичництва. А магічні ритуали, які виконувалися під час різдвяних свят, робили людину метафорично причетною до акту впорядкування власного життєвого простору, усунення хаосу з меж мікрокосму, тобто родини й господарства.

П. Богатирьов записав на Закарпатті багато ритуалів, що відбувалися в період різдвяних свят, і дійшов висновку, що «більша частина магічних дій на Святий вечір має на меті збільшення врожаю і плодючості домашніх тварин, що, відповідно, має забезпечити добробут селянина на цілий рік. Не пов'язані з цим магічні дії досить нечисленні»³⁹. Дослідник наголосив, що серед інших магічних ритуалів на першому місці є ті, що повинні допомагати народженню дітей і дії, які здійснювали дівчата з метою знайти жениха і пришвидшити весілля. П. Богатирьов по-іншому, ніж Г.А. де Воллан, пояснив магічне розсипання господинею бобів по кімнаті на Святвечір: на його думку, цей ритуал і замовляння, яке його супроводжувало, мали на меті сприяти народженню дітей⁴⁰.

2006 року І. Хлана в с. Колочава зафіксував магічний ритуал, який виконував господар (а не господиня, як у записі Г.А. де Воллана) перед різдвяною вечерею: «Перед тим, як вечеряти, батько брав дощечку, клав на неї 3-4 жаринки, а на ті жаринки – ладан, виготовлений із смерекової смоли [...]. Батько йшов з ладаном довкола стола, набирив з усіх 12 страв по кусочку і йшов з ними та ладаном у хлів, кадив над кожною коровою і всякою худобиною. Потім виходив на двір, дивився на небо і просив від новонародженого, аби Господь зберіг його худобу від усякого злого на водах, на переходах, на лежовищах, на пасовищу – на всяких місцях і аби Бог зберіг його худобу та обійстя і всю сім'ю від усякого зла. Ладан і грань метав під поріг хліва іззовні, аби ніяка нечистота, зокрема відьми, не зайшли в хлів. А шматки з 12 страв клав на дровітню і там залишав, аби всяка звірота йшла їсти. Але вони не йшли, бо їх уже наперед пошанували, угостили. Господар виголошував: «Усякі звірі: вовки, ведмеді, олені, кози, дикуни, подьте з нами вечеряти, бо я вам приніс». Як не було в хаті газди, у хлів могла йти й газдиня»⁴¹. Обкурювання домашніх тварин ладаном сприяло, на думку виконавця, очищенню їх від хвороб та зла, відображало метафоричне оновлення світу і для них. Символічне

³⁸ Эдингер Э. Христианский архетип. Юнговское исследование жизни Христа.

³⁹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 255.

⁴⁰ Там само. С. 255.

⁴¹ Хланта І. Співаночки мої милі. С. 98.

частування диких звірів мало семантику жертвоприношення, господар прагнув «задобрити» їх, словесно прилучивши до розряду «своїх», оскільки ділився з ними різдвяними стравами. Водночас задобрення відьом не передбачалося, проти них створювався магичний бар'єр киданням під поріг хліва ладану та розжареного вугілля.

Після закінчення різдвяної вечері діти бавилися в соломі, шукали горіхи та яблука, а батько казав їм кудкудакати, як кури, аби кури добре неслися. У селах Верховина Бистра та Присліп, згідно із записами П. Богатирьова, після того, як родина повечеряла, «всі збирають ложки. Хлопчик-пастушок, сидячи під столом, зв'язує їх разом; так вони повинні залишатися до ранку, щоб цілий рік стадо не розбрелося (аби худоба уенну пасла)»⁴². Потім господар ішов до стайні годувати всю худобу, що там була. На Святий вечір усі домашні тварини мали бути ситі, бо вважалося, що в цей день вони можуть розмовляти. І якщо селянин добре їх не нагодував, то вони нібито можуть проклясти всю сім'ю. Такі вірування відображають, з одного боку, тотемічні уявлення праслов'ян, а з іншого, створюють своєрідну психологічну проекцію інстинктивного аспекту архетипу Тіні на домашніх тварин. З точки зору психоаналізу, інстинктивна природа людини в міфах та казках об'єктивується в образах тварин.

Новий рік і Різдво асоціювалися у свідомості наших предків із сакральним часом, коли межі між проявленим світом та світом невидимим стиралися, а це метафорично створювало передумови для потрапляння непізнаного, дивовижного у світ людей – мовою психоаналізу, межа між свідомим і несвідомим ставала хиткою, архетипи колективного несвідомого легко могли подолати бар'єр і стати досяжними для свідомості. Так, можливість об'єктивації архетипу Тіні виявлялася у віруванні закарпатців у здатність тварин говорити, мислити, проклинати в період різдвяних свят. Годуючи тварин, господар метафорично задобрював власні інстинкти, щоб вони й надалі залишалися контрольованими, «слухняними» й не вносили деструктивних тенденцій у життя.

Ф. Потушняк згадує про існування звичаю «на Святий вечір (а подекуди лише на Новий рік) під час коляди ставити на кут стільки вуглин, скільки є членів родини. Коли вуглик не гасне, а згорає і перетворюється на білий попід, це віщує здоров'я й удачу в роботі для того, кого цей вуглик символізував; а чий вуглик погасне й почорніє, той або помре, або буде хворий»⁴³. Подібне ворожіння на вугликах записав Ф. Злоцький: «Напередодні Нового року на печі розкладають стільки гарячих вуглинок, скільки членів є в сім'ї, зазначивши, котра гаряча вуглинка-жар кому належить. Члени сім'ї помирятимуть у такому порядку, як погасають куски жару»⁴⁴. Такі ритуали психологічно вмотивовані вірою наших предків у здатність вогню говорити з людьми за допомогою знаків та символів у певні періоди року. Крім цього, вогонь, прихований у вугликах, очевидно, асоціювався з «вогненністю» людської душі (тобто з внутрішнім душевним вогнем-душею).

Ще одним українським різдвяним звичаєм, пов'язаним із культом померлих предків і з уявленнями про об'єднання різних часових площин, було настилання сіна під скатертю, що вкривала святковий різдвяний стіл. Це сіно мало назву «баба» й, очевидно, асоціювалося з душами померлих жінок. Душі предків-чоловіків натомість нібито вселялися в «діда» (дідуха) – у сніп із соломи, зв'язаний господарем і поставлений у куток

⁴² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 269.

⁴³ Потушняк Ф. Огень въ народных вѣрованяхъ (Tűz a ruszin néphitben). С. 96.

⁴⁴ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 287.

кімнати. Про існування такої диференціації згадує П. Богатирьов: «У куток ставлять діда (сніп вівса), а під стіл кидають оберемок сіна або бабу»⁴⁵. Вірування, що в дідуха на Різдво вселяються душі померлих родичів (діди, прадіди) і в такий спосіб прилучаються до родини, дітей та внуків, було досить поширеним в Україні. (Хоча існувало й більш архаїчне повір'я, мовляв, у колоски, з яких сплетений дідух вселяється дух поля (щоб перезимувати), а під час засівання нив покидає хату й сприяє швидшому проростанню злаків). На Різдво дідух інколи прикрашали цукерками, різнокольоровими стрічками, іншими речами (подібно до того, як зараз прикрашають ялинку), і всі ці прикраси мали семантику жертви душам померлих, які перебували у снопі соломи. За спостереженням Ю. Шилова, «Первісний Світолад індоєвропейці та індоіранці пов'язували з Потоїбчним Світом і Потоїбчним Царством. Ось чому новорічні ритуали «світотворення» тісно поєднувалися з ідеєю «воскресіння» небіжчиків. Помітний і зворотний вплив: гробниці, горщики, амулети, тощо прикрашали календарями, хід яких мали «контролювати й стимулювати» померлі»⁴⁶. Очевидно, календар сприймався як метафора світового порядку, циклічності й зображувався на похованнях з метою утвердження безконечності існування життя людської душі та часу.

Жителі села Лозянське (Міжгірський р-н Закарпатської області) вважали, що застелений соломою стіл «символізує добробут, на противагу голому столу, що означає бідність. За законом подібності, цей добробут повинен бути і в хаті»⁴⁷. Згодом, після Різдва, принесену до хати солому використовували для здійснення різних магічних ритуалів. За спостереженням С. Росохи, «сіно, солому та інші предмети, занесені в дім на Різдво, вимітали з хати, «все сміття збирали на одну купу, несли в сад і потрохи клали під кожне дерево, а потім його підпалювали»⁴⁸ й у такий спосіб обкурювали садовину. Закарпатці вірили: якщо якесь дерево чи кущ не були «обкурени» димом зі спалених різдвяних атрибутів, воно не буде плодоносити протягом року. Тому на Старий новий рік колись «у кожному селі в кожному саду «курилося» під деревами»⁴⁹. Спалення атрибутів минулого року символізувало остаточне закінчення попереднього етапу життя, а дим, який здіймався з вогнища, тепер передавав енергію духам рослин і дерев, змушуючи їх плодоносити. Зокрема, це міркування підтверджується замовлянням (що супроводжувало спалення винесеного сміття після різдвяних свят), яке записав І. Хланта в с. Колочава: «Аби стільки сад уродив садовини, як того сміття назбиралося»⁵⁰.

П. Богатирьов виявив два інші сценарії використання соломи й сіна, виметених з хати після різдвяних свят: «У деяких селах ні солому, ні розкидану по підлозі отаву не спалюють, а зберігають як ліки або як засіб для кращого росту плодкових дерев [...] З неї роблять підстилку ягням і розкидають по саду, щоб він краще плодоносив. У Прислопі солому не спалюють, а «вимітають її у місце, недоступне ні людині, ні тварині». «Цей обряд здійснюють не тому, що бояться потоптати священну солому, а через страх, щоб вона не завдала шкоди»⁵¹. Селяни вважали, що ця солома мала таку ж семантику, як вода, котрою обмивали небіжчика, тобто приносила біду. У селі Присліп існували

⁴⁵ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 266.

⁴⁶ Шилов Ю. Брама Безсмертя. Київ: Журн. «Український світ», 1994. С. 251.

⁴⁷ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 265.

⁴⁸ Росоха С. Новый рок. С. 83.

⁴⁹ Росоха С. Новый рок. С. 83.

⁵⁰ Хланта І. Співаночки мої милі. С. 101.

⁵¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 267.

вірування, що «чарівниці (босоркані) або диявол на Різдво гуляють і можуть щось підлити в солому. Людина може втрапити в біду, якщо торкнеться соломи [...] Ось чому її кидають в яму, котрою не користуються»⁵². Очевидно, різне трактування селянами властивостей соломи, винесеної після Різдва з хати, зумовлене різними асоціаціями й психологічними установками. Люди, які використовували солому з конструктивною метою (зцілення худоби, збільшення урожаю плодкових дерев), метафорично пов'язували її з причетністю до сакральної історії світотворення: використана під час різдвяних свят солома (яка могла сприйматися і як тимчасове місце перебування духів предків) нібито вбирала в себе енергетику сакрального часу й ставала магічним «провідником» для добрих задумів людини. У другому випадку на солому, очевидно, проєктувалося лише уявлення про добробут у хаті (стіл не голий – буде достаток у родині), вона використовувалася як предмет, що за аналогією (відповідно до закону гомеопатичної магії) мав вплинути на життя родини. Солома не сприймалася як частина міфічної історії, не наділялася магічними властивостями, а, отже, легко могла потрапити під вплив демонічних сутностей, оскільки не могла нічого протиставити їм, була позбавлена «святості». Таким чином, різні психологічні проєкції стали причиною різних магічних дій.

Ф. Злоцький у селі Копашново (Хустський р-н Закарпатської області) зафіксував новорічний ритуал, що передбачав магічне обкурювання не дерев, а членів родини: «Сміття, що зметено в хаті за тиждень, починаючи від Різдва, в день Нового року треба винести на вулицю, запалити і над ним обкурювати ноги, щоб на них не утворилися рани»⁵³. Метафорично разом із димом від спаленого сміття мали розвіятися хвороби ніг. Очевидно, у ритуалі передбачається зцілення саме ніг, а не інших частин, відповідно до закону контагіозної магії: саме ноги торкалися раніше цього сміття, тому спалення сміття – це метафоричне спалення ран, які символічно є «сміттям» для здорової людини. Водночас у Надвірнянському повіті (Івано-Франківщина) на початку ХХ століття спалювали солому, що була застелена на підлогу у Святвечір, на другий день Різдва і над вогнем гріли не ноги, а руки: «У свято св. Стефана дім замітають, а сміття спалюють або в домі, або в сінях; над цим вогнем гріють руки, кажучи: «Аби руки цирез рік ни розвивали сі, ни боліли!»»⁵⁴. У цьому ритуалі вогонь магічним чином повинен спалити чи попередити хвороби рук, зі здоров'ям яких безпосередньо був пов'язаний матеріальний добробут селянина, який багато працював руками.

Вогонь як засіб магічного зцілення й оздоровлення (але вже домашніх тварин) постає ще в одному новорічному ритуалі, записаному Ф. Злоцьким: «Худобу з хліва випускають до сходу сонця через жар, покладений перед порогом, щоб худоба не хворіла»⁵⁵.

Символом Нового року, початку нового циклу були хлопчики-колядники, найбажаніші гості, що набували рис давнього божества, яке заклало основи життя Всесвіту. Набравши в кишені або рукавички зерна, хлопчики вирушали до сусідів і родичів засівати. Засівальне зерно мало бути обов'язково ціле, не облущене (у жодному разі не крупа), оскільки лише з такого зерна можуть вирости нові колоски (що символізує

⁵² Там само. С. 267.

⁵³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 295.

⁵⁴ Богатьрев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 266.

⁵⁵ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 295.

здатність до відтворення життя). Ритуал посівання, очевидно, дублював давній міф про створення світу, а на хлопчика проектувався образ бога-творця.

Найбільшу «коляду» міг заробити той юнак, який приходив посівати першим. Зокрема, Ф. Злоцький зафіксував ритуал, у якому палка першого колядника наділялася символічною здатністю до запліднення тварин: «У Святий вечір від першого колядника відбирають палку і б'ють нею корову, щоб вона стала тільною»⁵⁶. Також першому коляднику доручали обмолотити дідуха, який стояв на покутті від Різдва, і таким чином метафорично відпустити духи предків та розпочати новий календарний цикл. Отже, «беручи символічну участь у зруйнуванні і новому творенні Світу, людина й сама відроджувалася, вона народжувалася знову, бо починалося нове буття. Кожного Нового року людина почувалася вільнішою і чистішою, бо позбувалася тягаря гріхів та помилок. Вона знову опинялася в казковому часі творення, а отже, часі священному і могутньому; священному, бо він був змінений присутністю богів; могутньому, бо цей час належав винятково найвеличнішому акту творення, створенню Всесвіту. Людина символічно знову ставала сучасником космогонії, була присутньою при створенні Світу»⁵⁷.

Символом закінчення старого й початку нового річного циклу в зимових обрядодіях на Закарпатті був карачун (крачун) – великий ритуальний хліб з пшеничної муки, його назву пов'язують зі словами «короткий», «краткий» (подібні корені є в угорській, румунській, латинській мовах). На важливу роль цього ритуального хліба в різдвяній обрядовості звернули увагу багато дослідників фольклору Закарпаття. Зокрема, Ф. Потушняк зазначив, що «карачун і паска в обрядах мають одне й те ж значення: символізують тепле сонце, яке дарує життя, як його найвищий дар, його продукт, річний круг сонця, землеробський рік, пробудження і зріст природи в символі круглого хліба»⁵⁸. Оскільки карачун асоціювався з сонцем і достатком, за законом контагіозної магії, його замішування й випікання сприймалося як магичний акт, він мав бути гарним, високим, не тріснути, щоб за аналогією таким самим гарним для господаря був цілий рік. Ф. Потушняк і П. Богатирьов у різних населених пунктах Закарпаття в першій половині ХХ століття зафіксували повір'я про необхідність дотримання жінкою певних вимог під час приготування карачуна. Ф. Богатирьов у селах теперішнього Хустського району виявив, що «газдиня одягає рукавиці і гуню, коли пече карачун (Нижній Синевир). В іншому селі [...] рукавиці треба одягати, коли крачун на лопаті саджають у піч. "Щоб бути багатим, не треба крачун брати голою рукою; під час приготування хліба господиня повинна одягати гуню" (Синевир)»⁵⁹. Також, за спостереженням Ф. Потушняка, карачун клали «на місце прикрите і ніколи не голе»⁶⁰. Одяг господині та тканина на столі, на яку ставлять карачун, тут символізують матеріальний добробут родини, який метафорично передається від господині карачуну, а потім від ритуального хліба невидимий успіх «переходить» на всіх членів сім'ї. Цілком погоджуємося з висновком П. Богатирьова, що «крачун є символом сімейного багатства; під час дотику голою рукою (оголеність – символ бідності), за законом контакту, сім'ї передається бідність. Так само й газдиня

⁵⁶ Там само. С. 294.

⁵⁷ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 57.

⁵⁸ Потушняк Ф. Крачунь. *Літературна неділя*. Ужгород, 1942. Рочник 2. Ч. 1. С. 7.

⁵⁹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 256.

⁶⁰ Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

одягає гуню для того, щоб сім'я стала багатію»⁶¹. Досліднику вдалося в закарпатських селах побачити два різновиди карачуна. Зокрема, він відзначив, що у селі Присліп «крачун обв'язують джгутом із льону й конопель, а в середину вставляють стебло вівса. На верхній кірці малюють хрест»⁶². Другий різновид карачуна досліднику показали в селах Волове (теперішня назва – Міжгір'я, Міжгірський р-н) та Нижній Синевир (теперішня назва – Синевир, Міжгірський р-н): «У цих місцевостях в середину крачуна прагнуть вкласти потрохи від усіх продуктів, котрі вживаються в хаті: вівса, капусти, пшениці, кукурудзи... В середину хліба також встромлюють стебло вівса. У деяких селах, де під час посту обов'язково треба вживати часник, його додають у крачун»⁶³. І пояснювали селяни вкладання часника в карачун тим, що «чарівники його бояться»⁶⁴, шматок карачуна з часником давали з'їсти хворому, щоб одужав. Про вкладання часнику до карачуна пише і Ф. Потушняк, дослідник звертає увагу на наявність точної кількості зубчиків, зазначаючи, що це має символічне значення: «До карачуна вкладається як правило 12 (9, 7) зубчиків часнику і по 12 зернят з різних рослин, які вирощують. (Дванадцять символізує тут передовсім дванадцять місяців у році)»⁶⁵. Таким чином, увиразнюється метафоричне сприйняття селянами карачуна як проєкції річного кола. Зернятка різних рослин, вкладені в карачун, мали магічним чином збільшити їх урожайність. Також народна уява наділяла карачун магичною силою: він міг впливати на речі, які з ним контактували. Наприклад, коли господар хотів, щоб у нього було більше чорних овець, то клав під карачун жмут чорної шерсті, якщо прагнув мати більше білих овець – жмут білої⁶⁶. Дівчата, які прагнули швидко вийти заміж, прикрашали карачун «барвінком і розмарином, щоб того року було в хаті весілля, бо карачун імітує урожайність, а може імітувати і форму весілля»⁶⁷.

У деяких регіонах Закарпаття, за спостереженням Ф. Потушняка, ритуальних різдвяних хлібів було декілька: пекли й «брата карачуна [...] і колач для колядників»⁶⁸. Однак основна магична роль відводилася саме основному (більшому) карачуну.

Згідно із записами В. Гренджі-Донського, на Закарпатті господиня на Різдво пекла дванадцять карачунів (лише дуже бідна – п'ять), із яких один був найбільший. «Але в тих керечунах обов'язково мусить бути 12 страв (домішується до тіста в середині хліба, перед садженням в піч), і то такі страви, що репрезентують якусь цілість, а не поодинокі продукти, і так є там: пшениця, жито, овес, кукурудза, мід, бараболі, капуста, пшоно, гречка (в новіших часах рис), фасолі, горох, біб, сливи (сушені); а часом ще два-три зерна соняшника чи «насіння» (конопляного, з чого вироблюють також олію»⁶⁹. Таким чином, ці дванадцять хлібів (карачунів) магично мали примножити урожай овочів, фруктів, злаків, насіння: метафорично сила сонця, з яким асоціювався карачун, мала сприяти розростанню та дозріванню того, що було «сховане» як начинка в ритуальному хлібі. Як зауважив В. Гренджа-Донський, через випікання таких карачунів селяни Закарпаття прагнули охопити «всі галузі сільського господарства: а) полеводство: озимина (пшениця), б) ярина

⁶¹ Богатьрев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 256.

⁶² Там само. С. 256.

⁶³ Там само. С. 256.

⁶⁴ Там само. С. 256.

⁶⁵ Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

⁶⁶ Богатьрев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 257.

⁶⁷ Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

⁶⁸ Там само. С. 7.

⁶⁹ Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). С. 325.

(овес, кукурудза й ін), в) огородництво (капуста тощо), г) садівництво (сливи), д) пасічництво (мід)»⁷⁰.

В. Богатирьов селі Люта (Великобerezнянський р-н Закарпатської області) зафіксував міфологічну легенду, згідно з якою карачун має владу над нечистою силою: «Жив один чоловік. Його жінка ось-ось повинна була народити, а він цього не знав. Диявол попросив у нього те, що він повинен отримати (без сумніву він щось дав тому за його обіцянку). Чоловік погодився. Диявол з'явився на Святий вечір, і саме тоді народилася дитина. Але тільки-но чорт з'явився, крачун, який ще сидів у печі, наказав йому забиратися геть, і диявол пішов. Ось чому крачун печуть у Святвечір»⁷¹.

Оскільки на карачун українські селяни проектували образ зимового сонця, котре після 22 грудня починає набувати більшої сили (день починав збільшуватися), його, за спостереженням Ф. Потушняка, «клали на отаву посередині стола»⁷². Як і сонце, він метафорично посідав центральне місце (на столі). Урожай вівса і конопель теж мав бути «запрограмованим» магічним чином через карачун, який «закосичують вівсяним колоссям і перев'язують конопляною ниткою, щоб коноплі були і овес»⁷³. У середині ХХ століття, за спостереженням П. Лінтура, «спечений на Різдво карачун клали на круглу сковорідку, вкриту осиковим листям або ж сіном, соломою, кукурудзяними листками»⁷⁴. І лежати він мав на куті стола, у нього могли увіткнути кілька колосків або гілочку з ялинки, яка нагадувала хрест, обв'язували прядивом, а також під ним інколи ховали гроші, аби родина була багата. Після того молилися і благословляли їжу.

«Про карачун згадується в одній із закарпатських колядок:

На святий вечур
Печи керечун,
А на Новий рік
Уже ся іспік»⁷⁵.

Можливо, карачун як ритуальна страва, своєрідна жертва новонародженому молодому сонцю, яке потрохи набиралося сили, мав метафорично посилити енергію світила в період зимових свят – у момент часового переходу. А в день Нового року енергія сонця мала передатися членам родини, які нарешті куштували цей ритуальний хліб.

Карачун також використовували селяни Закарпаття в магічних ритуалах, що мали на меті зцілення тварин. Зокрема, П. Богатирьов описав використання середини карачуна у селі Нижній Синевир як ліків: «Якщо у корови перед отіленням болить вим'я – цю хворобу називають мерена, – то тварину лікують так. Беруть верхню частину крачуна крошать її і кладуть на лист з палаючим вугіллям, котрий несуть у стійло до корови; спалюють на вуглинах шматочки крачуна й підставляють вим'я під його дим (і то ся курить на вимня). Той, хто промовляє замовляння, водить пальцем навколо вимені, кажучи: «Марено, марено, яка есь велика? – Як бобове зерно. – Я як би ся змарила, як макове зерно, і так би ся згладила, як хлопці та дівки ізглажують голоуки». У той же час він тричі гладить соски»⁷⁶.

⁷⁰ Там само. С. 325.

⁷¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 259–260.

⁷² Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

⁷³ Там само. С. 7.

⁷⁴ Линтурь П. Угро-русская коляда. С. 4.

⁷⁵ Там само. С. 4.

⁷⁶ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 259.

Уранці на Старий новий рік (14 січня) господар брав карачун і йшов з ним до криниці по воду, у деяких селах це називалося «йшов купати карачуна» (колись його справді занурювали у воду). Повернувшись до дому з водою, господар кидав карачун через хату (або ж котив його від порога до стола). І цей обряд є метафоричним дублюванням руху сонця по небу протягом року. За слухним спостереженням П. Лінтура, «у такий спосіб відбувалося своєрідне ворожіння: якщо карачун падав на підлогу – це віщувало вдалий рік, якщо ж «дуба» (догори підлогою) – до негараздів. Потім карачун підіймали, розрізали прядиво, яким він був обв'язаний, і аж тоді ламали на шматки й з'їдали, примовляючи: «На Новий рік – керечун утік». «Осику, (сіно, соломку) з-під карачуна на Старий новий рік не викидали, а обв'язували ним фруктові дерева, щоб краще родили»⁷⁷. Отже, карачун асоціювався з роком, що минув, із завершеним часовим колом (оскільки його форма теж коло).

Водночас календарний рік ототожнювався з існуванням упорядкованого всесвіту та життям окремої людини, а новорічний міф на рівні символів відображав міфологічне уявлення не тільки про початок життя всесвіту, а також про появу виокремленої свідомості. За спостереженням Дж. Кемпбелла, «основний принцип будь-якої міфології полягає в тому, що кінець є початком. Міфи про творення пронизані відчуттям фатуму, котрий послідовно перетворює всі створені форми в нетлінне, з якого вони первинно виникли. Форми нестримно рухаються вперед, але невідворотно, досягаючи свого апогея, руйнуються й повертаються у вихідну точку»⁷⁸.

Магічні обрядодії, пов'язані з Новим роком та Різдвом, мали на меті підтримати світоустрій через відтворення прадавніх міфів про народження всесвіту, сонця, перемогу світлого божества над силами темряви. Язичники вірили у здатність людини й громади впливати на хід космічних процесів через слово та дію, але не з метою підкорення собі всесвіту, а заради допомоги йому. Такі міркування були близькі Дж. Кемпбеллу, котрий заперечував трактування календарних обрядів у середовищі примітивних народів «як спроби керувати природою»⁷⁹. Однак з іншим твердженням вченого можна посперечатися. Зокрема, він зауважив, що «у всіх насправді релігійних обрядах домінуючим мотивом є підкорення невідворотності долі – і в сезонних святах це є особливо очевидним»⁸⁰. На нашу думку, таке міркування треба дещо трансформувати, змінивши визначення про «невідворотність долі» на «прагнення підтримати існуючий світоустрій». Через повторення новорічних обрядодій людина допомагала долі/божеству продовжити життя в проявленому світі й у такий спосіб сама уподібнювалася до творця, виконуючи магичні ритуали. Слушним є спостереження М. Еліаде, що, реактуалізуючи міфи, релігійна людина намагалася наблизитися до богів, уподібнитися до них через наслідування і в такий спосіб узяти участь у «божественному» бутті. «Наслідування божественних взірцевих моделей виражає і прагнення святості, і онтологічна ностальгія. У примітивних і архаїчних релігіях вічне повторення божественних жестів дозволяється лише як *imitatio dei*. Священний календар щорічно повторює те саме свято, відзначає ті самі міфічні події. Тобто священний календар "вічно повертає" певну кількість божественних жестів, і це твердження має сенс не лише стосовно примітивних, але й усіх інших релігій. Скрізь

⁷⁷ Лінтуръ П. Угро-русскія коляды. С. 5.

⁷⁸ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. С. 266.

⁷⁹ Там само. С. 371.

⁸⁰ Там само. С. 371.

календарсвят
становить періодичне повторення тих самих первісних ситуацій,
а отже, є реактуалізацію того самого священного часу»⁸¹.

Різдвяні та новорічні свята є важливою частиною духовного життя українців, оскільки акцентують на єдності маленької родини, великого роду й цілої нації. З іншого боку, вони дарують віру в можливість почати все з початку, з чистого аркуша, «запрограмувати» нову щасливу модель життя на наступний рік. За спостереженням М. Еліаде, «кожен новий рік відтворює космогонію, Світ створюється знову, і завдяки цьому час «створюється», відновлюється, «починається спочатку». Таким чином, міф космогонії править за взірцеву модель будь-якому творенню чи будівництву, його навіть використовують як ритуальний засіб зцілення. Стаючи символічно сучасником творення, знову ніби стаєш частиною первісної повноти. Хворий зцілюється, бо він починає нове життя з невитраченим запасом енергії»⁸². У старому році залишаються сварки, хвороби, докори сумління, а в новому з моменту народження Ісуса Христа, зі Святого вечора символічно починається новий цикл, котрий психологічно налаштовує людей на оптимістичне світосприйняття, уселяє віру в зміни, які обов'язково покращать якість життя й з'явиться змога реалізувати все задумане. Різдво дарує людям віру в переродження особистості й суспільства, в очищення душі й колективної свідомості. Саме тому з давніх-давен існує багато ритуалів та словесних формул, які, на переконання наших предків, здатні сприяти такому переродженню й очищенню.

Оскільки Різдво сприймалося нашими предками як сакральний час, у якому переплітаються теперішнє й майбутнє, люди вдавалися до ворожінь, щоб передбачити, що чекає на них протягом року. Ф. Злоцький описав магічний ритуал, який виконувала дівчина, коли хотіла дізнатися, яка доля на неї чекає: «Дівці, яка хоче довідатися про своє майбутнє, напередодні Різдва цілий день треба поститися, а вечером, доки колядники ще не ходять, тричі оббігти швидко хату, потім заглянути у вікно, і в хаті побачить себе, і якщо помре – лежатиме на катафалці, якщо заміж вийде – у наряді молодої»⁸³. Цей магічний акт лише окреслював перед дівчиною можливу перспективу майбутнього, однак змінити його не міг. Водночас на Закарпатті були ритуали, котрі мали сприяти щасливому заміжжю дівчини. Наприклад, у селі Смерекове (Великобerezнянський район) «дівчина випускала з хліву свиней, щоб свати ходили за нею так само, як ходять свині. Робили це на Святвечір»⁸⁴. У цьому ритуалі дівчина повинна випустити саме свиней, а не інших тварин, оскільки слова «свині» і «свати» мають дещо подібне звучання (з назвами інших свійських тварин узагалі жодної подібності нема). Таким чином, відповідно до закону гомеопатичної магії (подібні слова), символічно поведінка свиней мала спроектуватися на поведінку сватів.

Кожна національна культура створила комплекс особливих календарних обрядодій, що відображають специфіку релігійного світогляду нації. Зокрема, традиційну різдвяну обрядовість на Закарпатті увиразнили кілька специфічних ритуалів: випікання карачуна, умивання перед вечерею снігом/водою, обв'язування стола ланцюгом, настилання соломи

⁸¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 57.

⁸² Там само. С. 57.

⁸³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 294.

⁸⁴ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 277.

(«баби») під скатертю, «обкурювання» дерев тощо. Завдяки виконанню новорічно-різдвяних обрядів людина символічно брала участь у сценарії народження Бога й Нового року й завдяки цьому отримувала можливість звільнитися від психологічних травм, неврозів і змоделювати для себе сценарій кращого життя в наступному часовому періоді.

Тема 2.

Етнокультурний аспект великодніх ритуалів

Великодня обрядовість відіграла важливу роль у житті наших предків. Дещо у видозміненій формі вона й сьогодні структурує ритуально-річний цикл життя українців, надаючи впевненості в нескінченності, безперервності життя. Язичники пов'язували Великдень з вірою у воскресіння душ померлих предків і поверненням їх з Вирію разом із першими птахами навесні.

Великодня обрядовість мала свої специфічні риси в різних регіонах України. Про святкування Великодня на Закарпатті свідчать цікаві й водночас малодосліджені фольклорно-етнографічні розвідки Ф. Потушняка. У 40-х роках ХХ століття вченим було зафіксовано ряд ритуалів та народних вірувань, що увиразнюють специфіку ментальності українців, окреслюють зв'язок християнських великодніх обрядів із світоглядом язичників.

Статті Ф.Потушняка про Великдень мають не просто описовий характер, вони містять філософське заглиблення в семантику ритуалів. Науковець порівнює життя з невинною течією, яка в народних віруваннях символізує нестримний рух уперед. За його спостереженням, «характер життєвого процесу має завжди колоподібний вигляд. Велике коло – це період життя людини, який починається народженням, сягає вершини під час весілля, і закінчується смертю – через ритуали переходу (Ван Геннеп). Менше коло – це річне коло, яке складається з менших кіл (пори року та тижні). Воно виникло на основі спостереження за природними явищами. Звідси і ритуальна сторона «народних свят», тобто імітація природи, яка є власне ритуалом»⁸⁵. Помітне місце в «меншому» річному колі посідає Великдень, з яким тісно пов'язаний образ сонця, котре навесні набуває більшої сили й здатне стимулювати народження нового життя (рослинності) та вселяти в душі людей віру в оновлення життя, світу, духовного й буттєвого простору. Найчастіше у весняних іграх ми бачимо образ кола, колеса, що є трансформованим уявленням про сонце та річний цикл. Річне коло, яке містить чотири взаємопротилежні періоди, на думку К.-Г. Юнга, уподібнюється до символу Самості: «Коли природа завершила колообіг, тоді вона в ньому поєднала чотири якості й певною мірою намалювала водночас чотирикутник, оскільки протилежності зв'язуються й обопільно утримуються протилежностями»⁸⁶. У цьому контексті зрозумілою стає традиція водіння хороводів під час календарних свят – ці ритуальні танці мали на меті імітувати рух сонця по небу, відтворювали річний цикл і утверджували ідею гармонії, наближення до божества, до архетипу Самості. «Хороводи у вигляді кола були невід'ємною складовою весняних обрядів. Водили їх виключно за

⁸⁵ Ф. П. [Федір Потушняк] Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

⁸⁶ Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості. С. 370.

сонцем (рос. «посолонь») – зі сходу на захід, що символізувало рух сонця по небу, зміну дня і ночі, зміну пір року, народження і смерті»⁸⁷.

Язичники святкували Великдень (Великий день Сонця), виконуючи ряд обрядів та ритуальних ігрищ на честь відродженого сонця, яке позбулося зимового безсилля. За спостереженням О. Ковалькова, саме на період Великодніх свят «припадають періоди «сакрального» часу. У цей час максимально активізуються надприродні сили, розмиваються межі між світом живих і мертвих, проводяться найважливіші ворожіння, результати яких обов'язково справджуються»⁸⁸. М. Еліаде наголошував, що будь-яке релігійне свято тісно пов'язане з певною священною подією, що відбувалася «*ab origine* і ритуально стає теперішньою. Учасники стають сучасниками міфічної події. Іншими словами, вони «виходять» зі свого історичного часу [...] і віднаходять первісний час, котрий є завжди однаковим, належить Вічності. Релігійна людина періодично пірнає в міфічний священний час»⁸⁹. На думку вченого, «роль періодичних реактуалізацій божественних діянь, релігійних свят полягає в тому, щоб нагадати людям про священність моделей»⁹⁰. Великдень у сприйнятті українців є однією з найпотужніших «священних моделей», це свято утверджує ідею безсмертя людської душі. Через виконання ряду ритуалів, використання символічних атрибутів люди метафорично долучаються до праісторії воскресіння Ісуса Христа.

За спостереженням М. Еліаде, календарні обряди тісно пов'язані з прагненням людини продублювати творчі акти божеств та певні міфічні події й стати їх співтворцем, утвердивши в такий спосіб значущість власного життя. «Для віруючої людини архаїчних культур *Світ оновлювався щороку; інакше кажучи, щороку він віднаходить нову оригінальну «святість»*, яку мав, коли вийшов з рук Творця. [...] Космічне життя уявлялося у вигляді циклічної траєкторії, ідентифікуючись із роком»⁹¹. Таким чином, кожне календарне свято актуалізувало певний міф чи народне вірування, роблячи його «містком» між минулим (міфічним часом) і сьогоденням, «через ритуали віруюча людина може без перешкод «перейти» зі звичайного часу в час священний»⁹². Великдень мав на меті зробити людину сучасником давньої міфічної події – відродження й трансформації життя, утвердити ідею безсмертя людини та світу (віра в повернення душ померлих з Вирію та воскресіння Ісуса Христа).

Ритуалам, які відбувалися під час календарних свят, також надавалося магічне значення. Їх виконували з метою втілення в життя задумів, мрій, бажань, імітуючи їх здійснення. «Щоб бажання здійснилося, необхідно імітувати його здійснення, – пише Ф. Потушняк. – Тому ритуал завжди пов'язаний із річною або родинною обрядовістю, і завжди має зв'язок з природою та її явищами»⁹³. Дослідник наголошував на значущості ритуалів для структурування життя віруючої людини, порівнював їх з постом та молитвами й виокремлював важливість символу сонця в обрядах: «Всі наші звичаї

⁸⁷ Ковальков О.Л. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). Кіровоград. держ. пед. ун-т ім. В. Винниченка. – Одеса : Авагард, 2011. С. 37.

⁸⁸ Там само. С. 70.

⁸⁹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 47.

⁹⁰ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 47.

⁹¹ Там само. С. 40.

⁹² Там само. С. 37.

⁹³ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

річного кола завжди пов'язані з культом сонця, його зростанням та спаданням, це факт властивий усім примітивним народам»⁹⁴. Закарпатський дослідник наголосив, що виразом і символом Великодня є паска, тобто об'єктивований образ сонця, оскільки вона має круглу форму й повинна так само, як і сила сонця, «рости», коли замішане на дріжджах тісто бродить. Слово «паска» на означення білого круглого хліба з'явилося у великодній обрядовості з приходом християнства, а круглий ритуальний хліб (короваї, солодкі бабки, колачі) язичники випікали задовго до нашої ери на честь зростаючого сонця навесні.

Паска постає уособленням великого сонця, на протигагу «карачуну, котрий є уособленням малого сонця. Сьогоднішня паска майже всюди має однакову форму. Давно це був великий хліб, наприклад, із житньої муки. Тепер паску печуть зазвичай у «формах». Інколи прикрашають плетінням, косами, вінками, куричками, ружами та ін. На західному Прикарпатті паска зовсім без прикрас»⁹⁵.

Ф. Потушняк акцентував на технології випікання паски в першій половині ХХ століття на Закарпатті та її символізмі; від розміру паски, в уявленні наших предків, нібито залежала величина статків родини: «паска має бути велика, оскільки вона є символом багатства»⁹⁶. Також важливими були технологія та процес випікання паски, які «магічним» чином забезпечували здатність цього ритуального хліба впливати на життя тих, хто його споживає: «Паска печеться тільки в «сприятливі дні»: вівторок, четвер, суботу; найкраще – в суботу, щоб була хороша. Для паски спочатку роблять «причину» на дріжджах, прикрасивши паску, її перехрестять, і кладуть на неї гілочку верби. Верба тут постає уособленням чогось святого, оберігає паску від злого впливу і сприяє її росту. На Закарпатті відомий також «такий імітаційний акт, як скакання вгору, щоб паска росла»⁹⁷. За аналогією до сонця, сила якого зростає навесні, повинна рости догори й паска й у такий спосіб метафорично підсилити сонячну енергію, стати уособленням сонячного світла. Коли «причина» викисне, місяць паску руками. «А щоб руки протягом року не були порожні, то й під час приготування паски вони не повинні бути голими, тоді й цілий рік всього буде вдосталь»⁹⁸.

Ф. Злоцький теж описав вірування українців Закарпаття, які супроводжували процес випікання пасок у кінці ХІХ ст.: «Коли сіють муку на паску, кладуть на підлогу вуйош під ноги у чоботях, під вуйош кладуть сокиру, а над коритом – вербові гілки. Після випікання паски попіл виносять у город і там розкидають, щоб на рослини не напала мушка та інші шкідники. Коли жінка місить тісто на паску, вона кладе під ноги вуйош (гуню), щоб не грішити. Коли жінка закінчила місити тісто на паску, з неочищеною від тіста рукою трясє всі фруктові дерева, щоб рясно вродили»⁹⁹. Таким чином, ритуальний хліб (паска) має магічним чином вплинути на дерева, які за аналогією до зростання паски в печі повинні збільшити свою плодючість.

Ф.Потушняк відзначив, що колись заможні господарі пекли декілька різних за розміром пасок, і, відповідно, вони по-різному називалися: «біля головної "паски-матки" печуть ще й "сестру паски" або ще й "другу сестру"»¹⁰⁰. Існував колись на Закарпатті

⁹⁴ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

⁹⁵ Там само. С. 4.

⁹⁶ Там само. С. 4.

⁹⁷ Там само. С. 4.

⁹⁸ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

⁹⁹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 293.

¹⁰⁰ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

звичай пекти «пасочки» – для похресників, бідних, вшанування померлих. Цікаво, що давно «паски були такі великі, що треба було піч розбивати»¹⁰¹, бо інакше з печі їх неможливо було витягти. Очевидно, велика за розміром паска мала символізувати рівень достатку, багатства в родині.

Існував також певний ритуал освячення паски, яку несли до церкви не в кошику, а замотаною у великодню скатертину: «Випечену паску кладуть на велику тарілку, яка стоїть на окремії "великодній" скатертині, котру зав'язують зверху у вузол, щоб у руку можна було взяти. Під паску кладуть обов'язково яйця, ковбасу, шинку, сир, масло, сіль та ін»¹⁰². На сході Закарпаття паску несли святити у вовняних та полотняних «бесагах (Вони були поширені в гірській частині аж до Колочави і річки Тересви). Але сьогодні їх замінив кошик, яким користуються у долинних регіонах у Мараморошині (Рахівський, Тячівський, Хустський і Міжгірський райони Закарпатської області – О. Т.). У західній частині паскуносять у білій домашній гарно вишиваній або тканій скатертині. Кожен обов'язково щось несе святити до церкви»¹⁰³, і в такий спосіб метафорично прилучається до містерії воскресіння, стає причетним до сакрального часу.

Прикметно, що під час великодніх ритуалів відчувався чіткий гендерний розподіл ролей: жінка повинна була місити тісто, пекти паску, готувати до освячення їжу, але освячувати приготоване нею мав чоловік. Ф. Потушняк зауважив: «Святити паску несе найстарший в родині – батько, а коли його нема, то син. У волинян, коли нема чоловіка в родині, то кличуть сусідського хлопця (він, принісши паску, заступає старшого члена в родині)»¹⁰⁴. Під час освячення паски ставали навколо церкви кожен на своє звичне місце. Були присутні представники усіх сільських родин, тому можна було з'ясувати їх кількість у населеному пункті. Оскільки паска була символом сонця, на ній під час освячення «запалювали воскову свічку (обов'язково саме воскову)»¹⁰⁵. Таким чином полум'я свічки об'єктивує внутрішній прихований вогонь людської душі, добро і святість.

На Закарпатті існували також вірування про необхідність швидкого повернення додому після освячення паски. Той, хто прийде до хати першим, швидше за сусідів, мовляв, буде першим у всьому. Тому після освячення брали паску на плече і бігли з нею додому. Біг на перегони з паскою після освячення, за спостереженням Ф. Потушняка, є дуже поширеним явищем. «Це складне магічне явище, де береться до уваги кількість натовпу, часовий вузол річного значення – Великдень, до чого приєднується і паска, яка своєю святістю підносить і впорядковує життя. Бути першим в ряді – це хороший знак»¹⁰⁶, який може за аналогією спроектуватися на ті сфери життя, що з ним асоціюються. Наприклад, «хто перший буде в ряді, той буде перший в усьому, а хто впаде – помре, або ж той, хто відстане з паскою позаду, – помре»¹⁰⁷. Але магія бігу з посвяченою паскою мала здатність трансформувати чи «запрограмувати» не тільки життя людини, у руках якої вона була, але й за аналогією нібито могла впливати на природу: слід було швидко бігти, «щоб сіяння втікало, росло вгору; люди біжать, рухаються, і сіяння біжить,

¹⁰¹ Там само. С. 4.

¹⁰² Ф.П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

¹⁰³ Там само. С. 4.

¹⁰⁴ Там само. С. 4.

¹⁰⁵ Там само. С. 4.

¹⁰⁶ Ф.П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

¹⁰⁷ Там само. С. 4.

росте»¹⁰⁸. У деяких місцевостях з освяченою паскою тричі оббігають хату, можливо, для того, щоб символічно окреслити коло-оберіг навколо житла й убезпечити його від впливу нечистої сили й усього злого. Ф. Потушняк спостеріг також, що молодиці перебігають вулицю з освяченою паскою, щоб діти за аналогією до бігу швидко почали ходити. Дослідники відзначають існування тісного зв'язку між тим, що відбувається на Великдень, і подіями, що мають місце протягом року. Великодні ритуали та обрядодії ніби запрограмовують сценарій року.

Після повернення з освяченою паскою додому під поріг стелять плетений килимок (символ багатства, як і при інших обрядах). Перед тим, як їсти паску, члени родини «спочатку моляться і хрестять її, потім обрізають із чотирьох (або дванадцяти) сторін (і кажуть при цьому «Христос Воскрес!»). Їдять зі всього, освяченого в церкві»¹⁰⁹. Відрізани з паски шматки не викидають, а зберігають до Вознесіння, оскільки приписують їм лікувальні властивості, у першу чергу для худоби (як і крихтам з паски). Ф. Потушняк зафіксував повір'я: «Якщо б шматочок паски з'їла миша, то стала б кажаном, вирости б у неї крила. А якщо вмитися водою, якою милося пасхальне корито, пропадуть прищі»¹¹⁰. Магічною силою народна уява наділила також предмети, які освячуються разом із паскою: порошок, кулі, батіг, гроші, часник, сіль – в основному те, що стосується худоби і боротьби з нечистою силою.

Ф. Злоцький наводить цілий ряд забобонів, пов'язаних зі святкуванням Великодня: «Перед тим, як їсти з освячених великодніх страв, людина має з'їсти кусок хрину, щоб блохи не кусали його. Хто в перший день Великодня спить, у того під час збирання сіно промокне [...]. Хто у Великодні дні упаде, той помре. Коли приносять додому освячену паску, її повинен порізати не чоловік, а жінка, щоб при розмноженні тварин переважав приріст жіночого роду»¹¹¹. Таким чином, паска сприймалася як магічний предмет, здатний ретранслювати певні енергії: жінка, яка розрізала паску, символічно утверджувала домінування «жіночого начала» в господарстві.

Сама паска після освячення вважається святою, а з неї святість могла передатися людині чи тварині під час дотику. «Наприклад, коли господар повертається з паскою, входить до хліва, і дотикається нею до худоби, «щоб худоба, як тісто росла догори». Паска добра і свята, тому і людина, і худоба, які до неї доторкнулися, стають добрими»¹¹². Аналогічний ритуал був записаний П. Богатирьовим у селі Прислоп: «Коли газда повертався з церкви, він повинен був зайти в стійло і доторкнутися паскою до усіх биків і корів, щоб вони стали тучними. «Тісто росте горі, так би худоба шла моц горі»»¹¹³. Паска магічним чином нібито могла впливати через дотик і на дітей: «Освячену паску також кладуть на голову нечемній дитині і поганій худобі, які через контакт з нею стають добрими»¹¹⁴. У такий спосіб відбувається метафоричне прилучення людини до енергії божества.

Паска сприймалася українцями і як сакральний предмет, здатний віщувати майбутнє: «Коли паска росте нормально, то все добре; коли на ній зробиться пупець, або

¹⁰⁸ Там само. С. 4.

¹⁰⁹ Там само. С. 4.

¹¹⁰ Ф.П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

¹¹¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 293.

¹¹² Ф.П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

¹¹³ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 283.

¹¹⁴ Ф.П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

паска підрижеться, то це означає багатство, або приріст в родині, однак десь це символізує смерть. Або ж коли паска по середині заломиться, то це означає, що хтось цього року в хаті помре (через подібність її до гробу)»¹¹⁵, – зазначив Ф. Потушняк.

Оскільки Великдень був пов'язаний з ідеєю смерті й наступного відродження, з культом предків, тож, згідно із записами Ф. Злоцького, у цей день можна вплинути на власну смерть: «Хто бажає щасливої смерті, на Великдень, коли перший раз співають "Христос воскрес", хай скаже: "Я рибу глочу" – і, дійшовши з паскою до поточку, хай скаже риbam: "Христос воскрес"»¹¹⁶. У цьому ритуалі відбувається підсвідоме поєднання образу Христа з символом риби (як відомо, риба – одне з уособлень Христа), і через замовляння людина прагне отримати прилучення до простору смерті через посередництво (за підтримки) Христа.

Під час Великодня так само, як і на Різдво та Купала, побутував звичай розпалювати ритуальні вогнища, які були символом живого вогню, уламком сонячної енергії, у них ніби було втілене прагнення допомогти сонцю, коли воно найбільше цієї допомоги потребує. Ще Дж. Фрезер, розглядаючи цей звичай, указував на дві теорії, що пояснюють використання обрядового вогню – «солярну і очисну. Вогонь розпалювали на найвищих точках даної місцевості, поближче до сонця, щоб воно повною мірою і з максимальною користю для себе могло скористатися допомогою, яку йому пропонували»¹¹⁷. Великодній вогонь на Закарпатті запалювали у великодню суботу, і він теж мав на меті «піднесення й посилення росту творчої сили в природі – тепло сонечка [...]. Весняні вогнища супроводжувалися співами (діалоговий хор), танцями, забавами, котрі в першу чергу повинні були сприяти підсиленню вегетаційної сили природи»¹¹⁸. Життєва енергія, радість, які панували в серцях виконавців обрядів, мали стати суголосними енергії вогнища, сонця та природи.

На думку Ф. Потушняка, значний вплив на ритуал розпалювання вогнищ на Великдень справило також релігійне оповідання про те, що, охороняючи Христа в гробі, люди теж розпалювали вогонь. Однак дослідник припускає й можливість іншого трактування сутності цих вогнів, пов'язує їх з культом предків, оскільки «поширені вони в середній і західній Німеччині, Голландії, Швеції, а також у східних слов'ян»¹¹⁹. Ф. Потушняк згадує звичай "грїти покійників" великодніми вогнями – тобто символічно вшановувати предків у такий спосіб. Цей обряд зафіксований і Я. Самотіс у середовищі гуцулів, тут він має назву – «грїти діда». Дослідниця зазначає, що про цей ритуал свого часу писали Оскар Кольберг та Адам Фішер; а виконувалось це обрядове дійство здебільшого в середу або четвер перед Великоднем, а місцями й у Великодню суботу. «Вранці на Живний четвер на пагорбах поблизу хат роздмухують вогонь. Цей звичай називається "старого спалити" ("грїти діда")». Суть звичаю полягала в тому, що в зазначені дні переважно діти ходили від хати до хати і під вікнами кликали: "Грїйте діда! Грїйте діда! Дайте хліба! Аби вам овечки, аби вам ягнички, аби вам телички", на що хтось

¹¹⁵ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 4.

¹¹⁶ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 293.

¹¹⁷ Фрезер Дж. *Золотая ветвь: исследование магии и религии* / пер. с англ. М.К. Рыклина. Москва: Эксмо, 2006. С. 71.

¹¹⁸ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

¹¹⁹ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

із хати відповідав: "Гріємо, гріємо, даємо!" Дітей обдаровували «кукуцями» – спеціально спеченими малими пшеничними чи житніми хлібцями»¹²⁰.

Розпалювання пасхальних вогнів відбувалося в певний час доби й мало свою специфіку, на відміну, наприклад, від вогнів Чистого четверга. Святий суботній вогонь розпалювався «після заходу сонця, за старим звичаєм. Цей звичай затримався в західній частині Підкарпаття (починаючи десь від Драгова (Хустський р-н Закарпатської області – О.Т.), на східній частині його майже не знають). Наприклад, починається це так: церковник виносить все сміття і недопалки з церкви і спалює (таким є спосіб знищення святих речей – вогонь їх очищає). Потім розпалюють великодній вогонь, на який зноситься будь-який матеріал з усіх усюд. За хвилину вогнище оточує молодь з села, і починаються звичайні при такому зібранні веселі витівки, які переходять у веселі жарти, а інколи й у випадкові бійки та крики на все село»¹²¹. Але такі веселощі біля вогню тимчасові й характерні тільки для молоді, оскільки зумовлені віковими особливостями – юнаки й дівчата постійно жартують, для них вогонь асоціюється з енергією життя та пристрасті. Для молоді запалювання великодніх вогнів перетворюється на захопливе заняття, своєрідну пригоду. Юнаки прагнуть зробити вогнище ще більшим, вищим і задля цього шукають усюди матеріал для спалення: «...не пожаліють ні сусідську огорожу, ані щось інше, що їм потрапить до рук – може бути завдана досить значна шкода»¹²². Наступного дня деякі господарі сердяться на витівки молоді, але образа швидко минає, оскільки це жарт, який доповнює «великодній обряд, і за який ображатися не можна»¹²³.

Дорослі ставляться до великоднього вогню серйозно, оскільки для цього ритуалу загальноприйнятою є тиша, для них вогонь має семантику межі між світами, через яку умовно відбувається «спілкування» з душами померлих предків. Коли «до молоді приєднуються старші люди, біля вогню триває серйозна бесіда, і такою, вважається, вона й повинна бути. До грубих жартів справа не доходить»¹²⁴. Ф. Потушняк відзначає, що звичай розпалювання великоднього вогню набуває релігійного забарвлення. У церкві горять свічки (народ з подяками молиться та співає), а в той самий час надворі теж «розгорається вогонь, стає великим, на сусідніх горах також спалахують вогні, наступає момент підняття. Перш за все з'являється бажання ще його підняти і збільшити. Вогонь вночі серед села – це щось саме по собі веселе та радісне (тим більше, що в церкві у цей час люди стережуть плащеницю)»¹²⁵. Таким чином, вогонь символізує життєву енергію, духовне просвітлення, прилучення людини до таїнства воскресіння Ісуса Христа.

Великодній вогонь у народних віруваннях українців наділявся також здатністю віщування: «Коли вогонь гарний, кидає іскру вгору, то це означає, що буде гарний урожай, найкращою буде кукурудза. Коли вогонь не хоче горіти, слабкий, то це означає, що цього року буде поганий урожай»¹²⁶. Тому люди й прагнули розпалити велике вогнище й за аналогією забезпечити собі хороший урожай та удачу.

¹²⁰ Самотіс Я. Традиційна великодня обрядовість буковинських гуцулів (на матеріалах етнографічних експедицій). *Народознавчі зошити. Серія історична*. 2014. № 1. С. 106.

¹²¹ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

¹²² Там само. С. 3.

¹²³ Там само. С. 3.

¹²⁴ Там само. С. 3.

¹²⁵ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

¹²⁶ Там само. С. 3.

Ф. Потушняк згадує, що раніше про великодній вогонь піклувалися старші люди і звозили для цього вогню возами дрова. «Тоді вогонь був великий і помітний на цілу околицю. Коли перейшли на православну віру, також палять вогні і коло новозбудованих церков»¹²⁷. Існувало повір'я, що великодній вогонь має бути чистим – його не можна оскверняти невідповідними речами, не можна зневажати, бо він «святий вогонь».

Вогонь фігурує і в інших великодніх ритуалах. Зокрема, його лікувальна сила виявляється у «звичаї святити живий четвер», який Ф. Потушняк віднайшов у селах Іршавського району: Осой, Ільниця та Білки, в інших селах та поза межами Закарпатської області його не зафіксовано. Проводився цей ритуал вночі з великодньої середи на великодній четвер після півночі. «Господиня, прокинувшись після перших півнів, дуже старанно замітає хату, збирає все сміття в плахту і разом зі старою мітлою, якою те сміття замітала, несе все це на межу або над потічок, тобто на те місце, що мало слугувати для ворожіння... На межі жінка кладе все це на одну купу і запалює. Коли вогонь розгориться і мітла запалахотить, говорить: «Палю вас воші, блохи, блошиці, мухи, гадюки, жаби і всяка паскудь... Геть мені з обійстя широко, далеко як дим!» Потім гріє руки і ноги над тим вогнем і каже: «Щоб я була цілий рік така міцна, як цей вогонь». Говорить це тричі. Коли когось з рідних болять ноги, руки і т.д., то вона бере і його з собою, щоб погрівся біля вогню і в такий спосіб оздоровився. Він мусить робити й говорити те саме, що й господиня»¹²⁸. Виконували цей магічний ритуал, як правило, жінки, а дівчата – рідше.

Багато міфологічних уявлень українців Закарпаття пов'язані з табу, що стосувалися великоднього четверга. Уранці цього дня «господиня запалює вогонь, варить їжу для родини. Тоді пильнує, щоб під час мішання токану не падали шматки на піч і не залишились там. А ті, котрі впали, впали з казана, старанно викидує через вікно і примовляє: "Геть, геть свириньки". Того дня ніхто не має права принести у двір якусь річ, галузку або щось інше, бо тоді буде лізти у двір і в хату всяка паскудь: гадюки, жаби, мухи і т.д. Ніби їх хтось нагнав»¹²⁹. Ф. Потушняк проводить паралель між українськими та сербськими обрядами, знаходить між ними подібні риси і прадавню основу цих свят вбачає в старовинному слов'янському звичаї, про який ідеться у «Стоглаві».

Цікавий великодній ритуал, пов'язаний з любовною магією, записав Ф. Злоцький: «Дівці, котра має бажання вийти заміж, у страсну п'ятницю і на Великдень на світанку треба помитися водою, в якій прали церковний одяг, потім воду вилити на перехрестя, вимовляючи ім'я того, за кого хоче вийти заміж»¹³⁰. У такий спосіб «святість» церковного одягу символічно передається дівчині через воду, і її прохання, як і молитва священика, має бути почуте Богом. А вилита на перехресті вода нібито метафорично доносить закодовану в ній інформацію (бажання) у світ богів та демонів.

Невід'ємним атрибутом Великодня є крашанка, котра сприймається як символ народження світу в міфології. «Відповідно до космогонічних уявлень українців саме з великоднього яйця сонце отримує творчу енергію. Дитяча великодня гра в розбивання крашанок є відлунням давнього вірування про космічне яйце, яке, розбившись, дарує природі творчі сили, – зазначає О. Ковальков. – Християнство ж, перекинувши на Ісуса

¹²⁷ Там само. С. 3.

¹²⁸ Потушняк Ф. Огень въ народныхъ вѣрованяхъ (Tüz a ruszin néphitben). С. 96.

¹²⁹ Там само. С. 98.

¹³⁰ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 294.

Христа багато функцій язичницького бога сонця, наділило його й атрибутами останнього, зокрема вшануванням яйця на його честь»¹³¹. Крім того, освяченій писанці (крашанці) у народних віруваннях приписувалося значення потужного оберега від злих сил та пожежі, вона магічним чином нібито могла покращити здоров'я, сприяти зародженню кохання, швидкому росту рослин.

Ф. Потушняк записав великодні табу, які мають здатність впливати на хід подій протягом року. «Їх суть полягає в тому, що те, що відбувається сьогодні, буде повторюватися цілий рік, а також через символічну подібність переноситься на інший предмет»¹³². Таким чином, Великдень сприймається як мікромодель цілого року. В уяві наших предків цей день здатен «запрограмувати» події наступних 12 місяців, оскільки сакральний час та час історичний не співмірні. Загальновідоме великоднє табу – заборона спати в перший день Великодня. Оскільки, «хто спить на Великдень, в того буде сіяння "спати", і вітер, і бурі його перевернуть»¹³³. Або: «Коли жінка спить, то її льон і коноплі будуть спати (лежати)»¹³⁴. Таке табу вмотивовує недоцільність сну під час свята, оскільки за аналогією це може спровокувати неврожай та інші негаразди. Людина під час великодніх свят стає співтворцем сакральних міфічних подій, тож будь-яка її дія та стан «програмує» розвиток подій у її маленькому світі (хата, господарство).

Існують й інші табу, які стосуються Великодня й пов'язані з уявленням про сакральний час. «На Великдень не можна їсти на дворі паску, бо звірі будуть насіння їсти. Хто на Великдень буде голодний, лінивий, сумний, буде голодний, лінивий, сумний цілий рік. Тому на Великдень мають бути всі чисті та ситі»¹³⁵, – зазначає Ф.Потушняк.

Великдень українці вважали часом, коли можуть відбуватися різні дива. Одне з них – можливість зустріти власну Долю, оскільки саме в цей період, згідно з народними віруваннями, межа між світом людей та не проявленим світом ставала умовною, її легко було подолати духам та міфічним істотам. Щоб закликати власну Долю, слід було «одразу ж після того, як пообідали, вийти на вулицю і стати обличчям до сонця. Якщо Доля приходила у вигляді красивої молодої дівчини, то і майбутнє мало бути безхмарним і привітним. Якщо ж зустрічали літню та кволу Долю – не було чого доброго чекати попереду»¹³⁶. О. Ковальков згадує вірування українців про перетворення на вовків (вовкулак) на Великдень: «Для цього потрібно було узяти ножа, піти до лісу, увіткнути його в пенюк і перевертнутися через нього. Цікаво, що й зворотнє обернення відбувалося на Великдень, але через 1 – 2 роки»¹³⁷. Таким чином, сакральний великодній час в уяві наших предків сприяв ритуалам, спрямованим на трансформацію світосприйняття не тільки в плані духовного переродження й просвітлення, але й фізичної трансформації. Набуття людиною зооморфного вигляду (вовка), з точки зору психоаналізу, є метафорою прийняття індивідом власної тваринної сутності, примирення з інстинктами, тіньовою стороною власної особистості задля майбутнього духовного переродження, індивідуалізації (через рік чи два).

¹³¹ Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). С. 47.

¹³² Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник V. Ч. 22. (4 июня). Ужгород, 1944. С.3.

¹³³ Там само. С. 3.

¹³⁴ Там само. С. 3.

¹³⁵ Там само. С. 3.

¹³⁶ Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). С. 106.

¹³⁷ Там само. С. 106.

Отже, великодня обрядовість відігравала важливу роль у житті українців, оскільки утверджувала ідею безперервності людського життя, акцентувала на можливості структурування особистого й світового простору через виконання певних обрядів та магичних текстів (веснянок, гаївок, величальних пісень). Людина метафорично ставала дотичною до міфічного священного часу, перетворювалася на співтворця «божественної» історії й у такий спосіб утверджувала цінність власного життя. Великдень тісно переплетений з образом сонця, котре символізує Бога і архетип Самості водночас. Це свято моделює архетипний сценарій індивідуації – через осмислення історії воскресіння Ісуса Христа (символічним відповідником якого в язичників було сонце) людина здобуває віру в можливість власного переродження, духовного й тілесного воскресіння. А всі атрибути Великодня підсилюють цю віру: ритуальний вогонь, паска, крашанка (писанка) асоціюються з сонячною енергією, життєдайною силою, котра сприяла пробудженню природи й позитивним змінам у житті окремої людини, яка долучалася до великодніх ритуалів.

Тема 3

Етнокультурна специфіка купальської обрядовості

Купальська обрядовість у минулому була вагомою частиною ритуального життя українців. Однак із плином часу, із занепадом язичництва багато обрядів зникло або ж зазнало трансформації. Як зазначив митрополит Іларіон, «в глибоку давнину була якась велична купальська містерія, але до нашого часу з неї дійшли тільки неясні уламки»¹³⁸.

Різні аспекти купальської обрядовості розглядали Т. Агапкіна, О. Афанасьєв, В. Давидюк, А. Гейштор, П. Іванов, С. Килимник, Ю. Климець, М. Костомаров, Г. Лозко, В. Милорадович, митрополит Іларіон, І. Нечуй-Левицький, О. Потебня, Ф. Потушняк, П. Чубинський, В. Шухевич та інші дослідники. Зокрема, Ю. Климець у монографії «Купальська обрядовість на Україні» детально осмислив структурні компоненти купальського свята, їх локальні різновиди, народні вірування та знання, пов'язані з купальською обрядовістю¹³⁹. В. Давидюк ґрунтовно проаналізував шлюбну семантику купальського міфу, його походження, специфіку купальської жертви¹⁴⁰. Г. Лозко розглянула зв'язок купальської містерії з віруваннями язичників і відзначила, що вшанування бога Купайла «існувало з прадавніх часів у всіх індоєвропейських народів. Археологи стверджують, що в лісостеповій зоні України воно святкувалося вже 3 тисячі років тому»¹⁴¹. Дослідниця наголосила, що «ім'я Купайла походить від слова *купа* – сукупність, збір громади, а також поєднання статей, вступ у шлюб. Купайло також означає збуджений, пристрасний, нестримний»¹⁴².

У 70-х роках ХІХ століття Г.А. де Воллану вдалося записати, як верховинці Закарпаття (до них дослідник відніс жителів Марамороського, Берегського та Ужгородського комітатів) святкували Івана Купала: «Ввечері, напередодні свята на найвищих вершинах

¹³⁸ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: монографія. Київ:Обереги, 1992. С. 298.

¹³⁹ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. 145 с.

¹⁴⁰ Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. С. 179–206.

¹⁴¹ Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. С. 119.

¹⁴² Лозко Г. Боги і народи. Етносоціальний вимір: курс релігієзнавства. С. 148.

гір запалюють вогнища і танцюють навколо них; сюди ж зганяють худобу, прикрашену вінками і дзвіночками. Тваринам при цьому намагаються відкривати рот таким чином, щоб на нього падало світло з полум'я розпалених вогнищ. Це вважалося перевіреним засобом проти особливої хвороби («кордюк») жувальних органів. Дівчата, прикрашені квітами, взявшись за руки, з піснями кружляють навколо вогню, чоловіки тим часом, накидавши палаючого вугілля на плоскі камені, плюють на них і б'ють по вугликах дерев'яними молотками. Від ударів лунає тріск, подібний до пострілу з пістолета»¹⁴³.

За спостереженням дослідників, до ХХ-го століття збереглися такі купальські обряди: запалювання ритуальних вогнищ і стрибання через них, умивання росою, плетіння й пускання на воду вінків, магичні акти з використанням рослин. Ф. Потушняк наголосив, що в Європі теж існували купальські містерії, які мали різні назви: «свято майового вогню або святойванської ночі [...] в Німеччині, Франції, Скандинавії, Англії, Малій і Великій Русі, Польщі, Сербії, Італії і т. д. Воно у нас називається Йваня (Йвандень, Івандель). Є воно без сумніву залишком древнього "купала" (ярила) в честь бога Купала, «котрого урожаю бити, бога розуміти»»¹⁴⁴. За спостереженням Ф. Потушняка, деякі елементи купальських свят подібні до весільних ритуалів: «обряд весільний у лісі довкола королиці (*Atropa belladonna*, подекуди *Hyoscyanus niger*), ворожіння з жентицею і т. д.»¹⁴⁵. На Закарпатті в 40-х роках ХХ століття домінували ті купальські ритуали, які мали охоронну функцію. «У святойванську ніч увечері накладають ще лиш подекуди ватру, довкола якої бавиться молодь. Але вони мають вже лише те значення, що і святоюрські вогні, – оберегати худобу перед відьмами і т. д.»¹⁴⁶.

Купальські ритуали часто супроводжуються танцями-хороводами (рухомим колом, уособленням безперервності життя, вічності, адже коло – це замкнена, безконечна лінія) та розпалюванням вогнищ (які теж мали форму кола і метафорично сприймалися як мікро модель сонця). С. Килимник, описуючи купальську обрядовість, зауважив, що колись право запалювання купальського вогнища мали лише хлопці із незаплямованою репутацією. Очевидно, щоб не осквернили святий вогонь, котрий у ту ніч ніби отримував потужний зв'язок із енергією сонця й набував властивостей зцілення. Купальський вогонь через символічний зв'язок із сонцем набував семантики архетипу Самості: «Здобувши живий вогонь, підпалювали це багаття чотири хлопці одноразово з чотирьох протилежних сторін»¹⁴⁷. Як уже зазначалося, архетип Самості часто проявляється «у добре відомих нам символах кола та четвірності»¹⁴⁸ – кола, у яке був уписаний хрест. За спостереженням Л. Бенуаса, хрест, уписаний у коло, є метафоричним уособленням «всюдищої Людини, яка ідентифікується з Адамом Кадмоном і первісним Андрогіном»¹⁴⁹, тобто з ідеальною людиною, сутність якої близька до Божої досконалості. Тож хлопців четверо було не випадково: вони стояли один навпроти одного, метафорично утворивши хрест, і водночас біля кола – майбутнього вогнища; так наявний на рівні несвідомого архетип «четвірності» став частиною цього ритуалу. На думку Л. Бенуаса, хрест у горизонтальній

¹⁴³ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. С. 193.

¹⁴⁴ Потушняк Ф. Огень въ народныхъ вѣрованяхъ. С. 102.

¹⁴⁵ Там само. С. 102.

¹⁴⁶ Потушняк Ф. Огень въ народныхъ вѣрованяхъ. С. 102.

¹⁴⁷ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3-х кн., 6 т. Факс. вид. Київ: Обереги, 1994. К. II, Т 4: [Літній цикл]. С. 438.

¹⁴⁸ Юнг К.-Г. Аіоп: Нариси щодо символіки самості. С. 275.

¹⁴⁹ Бенуас Л. Знаки, символи и мифы / пер. с фр. А. Калантарова. Москва: Астрель: АСТ, 2006. С. 56.

площині символізує людину, яка досягла максимального рівня розвитку, сформувалася «у всіх напрямках своєї індивідуальності»¹⁵⁰. Подібні спостереження над символікою хреста знаходимо і в праці Ф. Потушняка: «хрест символізує видимий світ, а також чотири основні елементи природи: вогонь, повітря, землю і воду. Але як символ всього світу, хрест є й символом живої, творчої сили у світлі сонця. Сонце має форму хреста в колі. [...] Давні індуси, вавилонці та ін. вважали, що хрест, який обертається, набуває форми хреста із гачками, і стає символом родючості, відродження, щастя, універсальності руху, тобто процесу творення»¹⁵¹, а мовою психоаналізу – символом Самості. Отже, створений юнаками символічний горизонтальний хрест в основі вогнища метафорично відображав прагнення до становлення, всебічного розвитку людини, досконалості. За спостереженням Г. А. де Воллана, у другій половині XIX століття на Закарпатті на основі спостережень за згасаючим купальським вогнищем можна було спрогнозувати успіх/неуспіх у господарських чи любовних справах: «Якщо залишені ватри тліють впродовж трьох днів, то це вважається добрим знаком, який дає надію на добрі зажинки і на велику кількість женихів для дівчат. І навпаки, вогнища, які швидко гаснуть, викликають побоювання»¹⁵².

У Карпатському регіоні довгий час побутував звичай скочування запалених коліс з гори у воду в ніч на Івана Купала. Таким чином, палаюче (вогняне) колесо сприймалося як уособлення сонця, котре мало поєднатися з водною стихією й символічно повторити акт світотворення (адже в більшості світових міфів на початку світу були вогонь і вода). Зв'язок палаючого колеса і сонця добре пояснив О. Потебня: «У різних місцях Німеччини іванівські вогнища, які, за припущеннями, відображають сонце, замінюються спаленням колеса, обвитого соломкою. Це колесо місцями настромлюється на жердину і так спалюється, місцями, запалене, скочується з гори чи підкидається вгору. По цьому колесу, як по зображенню сонця, гадають на врожай»¹⁵³. За спостереженням О. Потебні, слов'яни, як і інші індоєвропейські народи, уявляли сонце вогняним колесом: «Порівняй санскр. сूर्यास्य чакрам, грецьке ἥλιον χύχλος, скандинавське fagrahvel (чудове світле колесо), sunnu hvel (колесо сонця) з українською назвою сонця кроковим колесом (тобто цвітом оранжевого, «жовтогарячого» кольору квітки крокоса, досить звичної в українських садах, чи цвіту шафрана»¹⁵⁴.

О. Афанасьєв описав обряд скочування запалених коліс у ритуальній традиції індусів, який, однак, мав іншу семантику: метафорично відображав прагнення індусів зменшити сонячну активність, щоб не втратити урожай і не страждати від спеки: «Індуси ведійської епохи звертались з молінням до Індри, закликаючи цього всесильного бога зірвати з небесної вершини сонячне колесо і загасити його спопеляюче проміння в дощових потоках. Таким чином, поворот сонця до зими був визнаним за один з благодійних подвигів бога-громовика і під час Іванівського святкування став виявлятися скочуванням з гори у воду обмазаного смолою і запаленого колеса»¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Там само. С. 56–57.

¹⁵¹ Потушняк Ф. Крестъ и крестная сила въ народном вірованіи. *Русская правда* (20 апреля), Ужгородъ, 1940. С. 3.

¹⁵² Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. С. 193.

¹⁵³ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити, Збірник наукових праць*. Луцьк, 2008. Вип. 11. Інститут культурної антропології / перек. В. Давидюк. С. 173.

¹⁵⁴ Там само. С. 172.

¹⁵⁵ Афанасьєв А. Боги – суть предки наши. С. 164–165.

З точки зору психоаналізу, палаюче колесо є уособленням архетипу Самості – гармонійної єдності й досконалості. К.-Г. Юнг зауважив, що у текстах китайських алхіміків палаюче коло є символом необхідної передумови розвитку: «Коли змусити світло рухатися по колу, тоді кристалізуються всі сили неба та землі, світла і п'їтьми», – йдеться у тексті Золотої квітки»¹⁵⁶. На думку вченого, коло не випадково є символом архетипу Самості та пов'язується не тільки з ідеєю появи Всесвіту, але й з розвитком людини, адже «за давніми уявленнями душа є, власне, круглою [...]. Круглою є і форма пралюдини»¹⁵⁷. Перед створенням світу, згідно з багатьма міфами та релігійними доктринами, існувало щось круглої форми: «Праматеріал є круглим, як усесвіт і світова душа: він є світовою душею і світовим матеріалом разом. Він є «каменем, що володіє духом» [...] Алхіміки описують круглий елемент то як праводу, то як правогонь, як пневму чи праземлю»¹⁵⁸. На архетипній символіці кола акцентував і Л. Бенуас: колесо є «символом світу, як і інші квіткови чи круглої форми образи: троянда і лотос, а їх цвітіння є проявом життєвого розвитку»¹⁵⁹.

О. Потебня вказав на існування взаємозв'язку між народними уявленнями про сонце, як колесо, та способом добування живого вогню для купальського вогнища: «Оскільки сонце уявляється колесом, то німецькі свідчення, що живий вогонь (notfeur) отримували, крутячи колесо довкола осі, не викликають сумнівів у тім, що цей вогонь, подібно до всіх святкових, особливо купальського, зображав, як запалюється небесне колесо, сонце. Цим пояснюється походження повір'я, що сонце танцює, тобто обертається подібно до колеса чи жорна»¹⁶⁰. О. Афанасьєв висловив припущення, що вогнища, запалені на Купала, могли символізувати не лише сонце, але й енергію блискавки – «грозового полум'я, запаленого Перуном»¹⁶¹. Підтвердженням доцільності такого тлумачення, на думку дослідника, є існування народних вірувань у те, «що вугіллю і головешкам, взятим з купальського вогнища, приписувалися сили і властивості громової стріли; [...] в деяких місцях Малоросії (України – О.Т.) купальське вогнище замінялося купою кропиви, а ця заміна безпосередньо пов'язана з уявленням про блискавку як обпікаючу траву»¹⁶². Об'єктивізацію таких вірувань О. Афанасьєв знайшов у магічних ритуалах словенців, які були спрямовані на викликання дощу через використання вуглин з купальського вогнища: «Словенці під час засухи запишають в паркан головешку, взятую з вогнища на Івана, оскільки переконані, що вона викличе дощ»¹⁶³.

Скочування запалених коліс з гір у воду на Купала було символом утвердження бажаної духовної цілісності самої людини, структура психіки якої є дуалістичною – містить свою протилежність (у несвідомому чоловіків існує архетип Аніма, у несвідомому жінки – архетип Анімус). Вогонь і вода якийсь час могли співіснувати, були поруч (запалене колесо відразу не загасало на воді), і в такий спосіб метафорично утверджувалася ідея гармонійного співіснування чоловічого і жіночого начал (вогонь –

¹⁵⁶ Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості. С. 371.

¹⁵⁷ Там само. С. 335.

¹⁵⁸ Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості. С. 334.

¹⁵⁹ Бенуас Л. Знаки, символи и мифы. С. 61.

¹⁶⁰ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. С. 172.

¹⁶¹ Афанасьєв А.Н. Боги – суть предки наши. С. 167.

¹⁶² Там само. С. 167.

¹⁶³ Там само. С. 167.

уособлення чоловічого начала, вода – жіночого). Колесо є символом безконечності, форму кола мають обручки, якими обмінюються під час укладання шлюбу наречені.

Прикметно, що в містерії Купала відбувається взаємопроникнення, накладання, суміщення різних символічних образів Самості. Зокрема, коло/мандала поєднується з етноархетипом квітки, адже невід’ємною складовою купальських свят є плетіння вінків. Вінок – це коло, створене з квітів («квіткове коло»), вінки одягають собі на голову дівчата, і їх голова опиняється в центрі «кола з квітів» (вінка). Метафорично дівчина потрапляє в центр мандали, що відображає її символічне прагнення до ототожнення з архетипом Самості, пізнання божественної гармонії. За спостереженням К.-Г. Юнга, основним мотивом більшості мандал «є передчуття центру особистості, так би мовити центрального місця всередині душі, з яким усе пов’язане, яке все впорядковує і яке є водночас джерелом енергії. Енергія середини проявляється у практично непоборному примусі і прагненні стати тим, ким ми є [...] Цей центр ми відчуваємо і мислимо не як Я, а як [...] Самість»¹⁶⁴. Відтак дівчата, одягаючи на голови купальські вінки, у процесі ритуальної містерії уподібнювалися до богинь-покровительок рослинності, метафорично перевершували свою людську природу, символічно проявляли бажання досягнути рівня архетипу Самості.

Купальські ритуали, пов’язані з ворожінням через пускання вінків на воду, мали, з одного боку, виявити внутрішній потенціал дівчини (чи готова вона на підсвідомому рівні бути коханою та щасливою), з іншого – передбачити, чи буде доля прихильною до неї. За спостереженням С. Килимника, кожна дівчина плела два вінки, які символізували її саму та її коханого хлопця; якщо зійдуться на воді, бути їм у парі, якщо ні – не судилося¹⁶⁵. Науковець описав також цікавий ритуал, пов’язаний з вінками і з символікою кола: «Дівчата взявши вінки в обидві руки та піднявши їх до сонця, тричі з ними обійдуть колом (хороводом) з піснею:

"Віночка звивши, на воду пуцу:

Хто вінка пійме, той мене візьме..."

Ідуть усі гуськом до вогнів, до хлопців. Тут тричі з піснями хороводом обходять вогонь і підходять до річки, до води...»¹⁶⁶. Таким чином, підняті над головою вінки метафорично спочатку освячуються сонцем (небесним вогнем), а потім – вогнем земним (дівчата обходять із вінками купальське вогнище). Квіткові «кола» (вінки) через рухи дівчат у хороводі окреслюють три кола на честь сонця і три кола навкруг купальського вогнища, і лише після того їх кидають у воду. Очевидно, такий ритуал символічно мав наснажити вінки силою вогню, наділити їх могутністю божества і напророчити в такий спосіб щасливу долю дівчатам. Крім цього, він повинен був сприяти метафоричній трансформації самих дівчат, які водили хороводи, оскільки, за спостереженням Л. Бенуаса, «в обрядовій магії окреслення максимального кола (cercle maxime) встановлює захисну межу від шкідливих впливів. А танці дервішів, які крутилися по колу, є способом духовного переродження»¹⁶⁷.

О. Афанасьєв зафіксував обряд ворожіння на вінках, до яких чіпляли запалену свічку (відбувалося метафоричне поєднання води і вогню через коло з квітів): «В Україні дівчата пускають свої вінки в воду, приліпивши до них запалені воскові свічки, і за тим, як

¹⁶⁴ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 473.

¹⁶⁵ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. С. 452–453.

¹⁶⁶ Там само. С. 452.

¹⁶⁷ Бенуас Л. Знаки, символи и мифы. С. 56.

пливуть вінки, гадають про свою майбутню долю»¹⁶⁸. Таким чином, символічно перевірялася здатність співіснування води (жіночого начала) і вогню (чоловічого начала), водночас і розмежованих, і об'єднаних вінком із квітів (уособленням долі дівчини).

Коли дівчата кидали вінки у воду, хлопець міг упіймати вінок тої, котра йому подобалася. На переконання більшості фольклористів, купальський вінок символізує дівочу долю, дівочтво, незайманість, але з точки зору психоаналізу, вінок усе ж таки можна трактувати як мандалу, утворену з квітів, як рослинний символ архетипу Самості. Таким чином, упіймавши вінок дівчини, хлопець метафорично утверджував прагнення поєднатися з нею на духовному рівні, на рівні Самості. Тут вінок заміняє шлюбні обручки, адже відомо, що в деяких народів шлюб, умовно укладений під час купальських містерій, уважався священним, здійсненим із благословення бога кохання Купала. Крім цього, купальський вінок із квітів одягали на голови дівчата, а не хлопці, не випадково. Квіти, за спостереженням К.-Г. Юнга, часто асоціювалися саме з жіночим началом: «В Індії квітка лотоса (Падма) є, згідно з тантричним тлумаченням, жіночим лоном. Ми знаємо цей символ із доволі поширених зображень Будди (чи й інших богів), що сидить у квітці лотоса. Це зображення відповідає «золотій квітці» китайців», «троянді» розенкрейцерів і «містичній ружі» (*rosa mystica*) з «Раю» Данте [...] Також і для західних містиків не було чужим значення троянди чи квітки як материнського лона»¹⁶⁹. На жаль, купальські обряди, пов'язані з пусканням вінків на воду, зараз є мало поширеними на відміну від ритуалів, пов'язаних із вірою в цілющу властивість трав і квітів у цей період.

Якщо розглядати календарний рік як символічну проєкцію людського життя, то свято Купала можна інтерпретувати як умовну точку духовної зрілості людини, етап досягнення нею піку своїх інтелектуально-духовних та фізичних можливостей (оскільки 23-24 липня – період найбільшої сонячної активності, далі починався спад – день ставав коротшим). Метафорично саме свято Купала тісно пов'язане з прагненням людини досягнути максимального рівня свого розвитку, розкрити свій прихований потенціал. Таке бажання до виходу за межі людської природи реалізувалося в повір'ях про цвіт папороті, адже ця, ніким не бачена, міфічна квітка, нібито може здійснювати бажання, матеріалізувати думки і слова – символічно здатна наблизити людину до рівня божества (Самості). Таким чином, і саме свято Купала, і вірування в існування квітки папороті тісно пов'язані з ідеєю індивідуалізації людини, своєрідної психологічної ініціації (адже щоб здобути квітку папороті, згідно з народними віруваннями, треба пройти через ряд складних небезпечних випробувань, влаштованих демонічними силами). Відповідно цвіт папороті є ще одним символом архетипу Самості в купальській обрядовості. Самість може проєктуватися на образи різних рослин і дерев («Рослинними символами є насамперед квітка і дерево»¹⁷⁰), але цвіт папороті має особливе значення, адже він містить в собі енергію блискавки (Перунового вогню), є невидимим і недосяжним, як божество.

О. Потебня наголошував на зв'язку цвіту папороті з Перуном, оскільки «цвітіння папороті супроводжується землетрусом, громовими ударами, сліпучими блискавками»¹⁷¹. Крім цього, дослідник переконливо довів існування семантичних паралелей між образом папороті та птаха, здійснивши аналіз відповідних лексем у санскритській, грецькій,

¹⁶⁸ Афанасьев А. Боги – суть предки наши. С. 160.

¹⁶⁹ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 481.

¹⁷⁰ Юнг К.-Г. Аіоп: Нариси щодо символіки самості. С. 319.

¹⁷¹ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. С. 183.

німецькій, литовській, угорській, словацькій, українській та інших слов'янських мовах: «Слов'янське *папороть* містить у собі подвоєння того ж кореня, від якого перо, а значить власне перо, крило, судячи з російського обласного папороток, – пташине крило [...]. Вигляд всієї цієї рослини при двох великих перистих листках повинен був нагадувати птаха [...] папороть – втілення птаха, який приніс вогонь»¹⁷². Птахи в міфах світу часто постають деміургами, в одній із українських прадавніх колядок це, наприклад, «три голубоньки». Таким чином, знову спостерігаємо взаємопроникнення різних образів Самості: вогонь+квітка+птах (деміург). О. Потебня вдало вмотивовує орнітологічну складову семантики багатьох рослин, указуючи на причетність птахів до появи окремих видів (виросли з занесеного ними зерна) та на їхню подібність за формою й кольором: рослини «формою листя нагадують перо чи крило, кольором соку чи яскравими барвами квіту – кров, випущену пораненим птахом, шипами – кіготь хижого птаха. Все разом узяте змушувало думати, що відомі рослини походять від небесного вогню, який огорнув гілку небесного дерева, та з пера, крила, крові, кігтя птаха, який приніс цей вогонь на землю»¹⁷³.

Цікавим є спостереження митрополита Іларіона про те, що цвіт папороті уявлявся блакитного кольору: «Рівно опівночі розцвітає папороть, – з тріскотом загорається, і горить блакитним вогнем»¹⁷⁴. Блакитний колір у міфах пов'язувався з просвітленням, осяянням, натхненням, божественною мудрістю. За спостереженням К.-Г. Юнга, символ діамантових блискавиць указує на «досконалий стан поєднання чоловічого і жіночого»¹⁷⁵. Однак інші науковці, зокрема О. Потебня, В. Андрієвський та С. Килимник, зафіксували вірування, що цвіт папороті червоного кольору (очевидно, за аналогією до кольору полум'я), хоча грім і блискавка теж супроводжують його появу: «Враз вчується наче постріл, наче грім. [...] І висока, у пояс людині стрілка вмить виросте вгору; на ній з'явиться червона, невиданої краси, вогнева квітка, розквітне, а пахощі підуть по всьому лісі»¹⁷⁶. За спостереженням В. Андрієвського, вогняно-червона квітка папороті є символом сонця та свастики (вогню-сонця), «яку малюють у нас на великодніх писанках»¹⁷⁷. Блакитний і червоний кольори, якими народна уява наділила дивовижний цвіт папороті, символічно відображають дуалістичну сутність цієї квітки. З одного боку, цвіт папороті може збагатити людину неймовірними здібностями та скарбами, а з іншого – його дуже важко знайти і він є джерелом небезпеки (цвіт папороті прагнуть здобути й різні демони, вони переслідують того, хто знайде цю дивовижну квітку).

Василь Потушняк записав бувальщину про купальську ніч та дивовижний цвіт папороті, який наділяв людину здатністю розуміти мову звірів: «Цієї ночі переважно пильнують цвіт папороті. Про цей цвіт кажуть, що хто його б знайшов, то всі звірі прийшли б до нього говорити. Кажуть, що одного разу знайшов був якийсь чоловік той цвіт. Коли йшов додому, то одна корова сиділа у дуплавій вербі і каже: «Якби ти, чоловіче, знав, що є в цій вербі, то не був би таким, як тепер». Чоловік пішов і увидів у вербі багато золота»¹⁷⁸.

¹⁷² Там само. С. 182.

¹⁷³ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. С. 179.

¹⁷⁴ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. С. 294.

¹⁷⁵ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 474.

¹⁷⁶ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. С. 443.

¹⁷⁷ Андрієвський В. Звичаї й обряди українського народу. Краків, 1941. С. 43.

¹⁷⁸ Потушняк Василь. Русальна п'ятниця. *Наш родний край*. Тячово, 1928 (юній). Рочник VI. Число 10. С. 317.

Цікаву фантастичну оповідь про цвіт папороті опублікував у журналі «Літературна неділя» (Ужгород, 1941) В. Загорський. У ній утверджуються ідеї фаталізму й нездатності людини «запрограмувати» власне щастя, заперечується доцільність магічного акту задля досягнення надзвичайних здібностей. Квітка папороті ніби сама обирає того, кому хотіла б подарувати незвичайні вміння й скарби: цілком випадково вона чіпляється до взуття одного чоловіка (а він навіть не помічає її) і ніяк не йде до рук іншого, який задля її здобуття виконує складний ритуал та зазнає страху і страждань: «Хто не хотів і не шукав цвіту папороті, тому сам він впав за онучу»¹⁷⁹, а хтось «пережив пекельні муки, зіпсував одягу, підірвав здоров'я, і все лише заради того, щоб блиснула під носом квітка папороті»¹⁸⁰.

Селянин, який розшукував своїх зниклих волів у ніч на Івана Купала, зайшов «у недалекий ліс. Як там пройшов кілька кроків, з ним сталося надзвичайно цікаве диво. Він відчув себе ясновидцем і всемогучим, таким, що має все. У його голові відразу виникли образи місця, де паслися спокійно його воли. Видів він і знав, де в ту пору їхали його товариші. Все, все він видів і знав, а в кишнях дзвеніло повно золотих грошей»¹⁸¹. Чоловік знайшов своїх волів і вирушив наздоганяти товаришів-купців, але по дорозі вирішив перевзутися. «Як лиш розмотав онучі, все його ясновидіння моментально втратилось. Став знов таким самим простим чоловіком, як і перше був»¹⁸². Коли чоловік розповів товаришам про свою пригоду, «всі в один голос твердили, що в нього за онучею був цвіт папороті і що, коли він перевзувався, квітка випала і загубилася»¹⁸³. Знайти вдруге цвіт папороті чоловікові не вдалося, хоч він і повернувся на те місце, де перемотував онучі. Таким чином, через випадково отриману квітку папороті метафорично утверджується ідея можливості нетривалого інтуїтивного контакту людини з її внутрішнім духовним потенціалом, з архетипом Самості, який виявляється в короткочасному набутті надзвичайних знань та вмінь.

Друга частина бувальщини описує складний ритуал, який здійснює інший чоловік задля здобуття магічної квітки. Сміливцю доводиться пережити страшну бурю, пожежу, страх, зустріч із чортами, тимчасову втрату зору. Коли він простягає руку до куща папороті, невидима істота б'є його по пальцях, потім, коли хоче взяти свяченої води, отримує удари по шиї. Зрештою, чоловік побачив квітку папороті, але не зміг зірвати її. Опівночі «розцвіла довгождана квітка і так блиснула своїм чарівним світлом, як громовиця на небі. Через хвилину почався проливний дощ, земля затряслася і з її середини почали з'являтися вогняні язики»¹⁸⁴. Недосяжність для звичайних людей цвіту папороті символічно відображає неможливість уникнення труднощів на шляху людини до самовдосконалення, складність духовно-інтелектуального наближення особистості до божественної істоти (відкриття в собі потенціалу Самості).

Оскільки в процесі становлення людині доводиться долати безліч перешкод, спокус, проходити через різноманітні випробовування, перш ніж вона хоч трохи наблизиться до омріяного ідеалу, то й народні повір'я про цвіт папороті не випадково передбачають

¹⁷⁹ Загорський В. Вь ночь подь Ивана Купала (З далекой нашей минувшины). *Литературна недѣля*. Рочник 1. Ч. 9. Унгварь, 1941. С. 68.

¹⁸⁰ Там само. С. 68.

¹⁸¹ Загорський В. Вь ночь подь Ивана Купала (З далекой нашей минувшины). С. 67.

¹⁸² Там само. С. 67.

¹⁸³ Там само. С. 67.

¹⁸⁴ Там само. С. 68.

зустріч щасливця, який зміг би зірвати чарівну квітку, з різними демонами. Метафорично пошук квітки папороті в ніч на Купала та зустріч з демонами відображає боротьбу людини з самою собою (своїм темним alter-ego) та з різноманітними обставинами впродовж усього життя (купальська ніч як проєкція життя). В. Шухевич описав ряд вірувань гуцулів, що є своєрідними рекомендаціями для сміливців: «Хто би хотів той цвіт дістати, має ввечері перед Іваном вийти у ліс та там шукати папороти щонайбільшої; а за ним будуть іти відьми, юди, мут его кликати, кричати, свистати, але йому не вольно ні обізватись, ні оглянутись, ні зважати на се. Коли знайде таку папороть, має доокруг неї обійти три рази задом до неї: ні один, ні два... ні вісім, ні дев'ять. Так три рази і стати навпроти папороти до схід сонця. У правій руці має тримати свічку пасківну (що була на пасці приліплена), має заєдно дивитись на папороть і говорити отче наші на відлїв: ні отче, ні наш, ні ежи еси, ні на землі... і т.д. Як лиш узрить, що папороть зацвіла, має її цвіт ухопити лівою рукою, сховати зараз за пазуху, а говорячи отче наші, вертати чимскоріше додому. Такий буде щасливий, буде усе мав, що лиш сам забagne»¹⁸⁵. Таким чином, щоб здобути цвіт папороті, сміливий чоловік повинен метафорично здійснити перехід між світами, потрапити в простір, де неможливе стає реальністю. Задля цього він своєю ходою окреслює три кола, не дивлячись на об'єкт, що його цікавить, – обернувшись спиною до папороті, яка ще поки що не цвіте. Читання молитви з уживанням частки «не» перед кожним словом теж є символічним відреченням від світу людей, від опіки Бога, метафоричною передумовою можливості побачити те, що заборонено бачити людям (за ініціативою Бога чи демона). Можливо, вогонь свічки-«пасківки» в цьому ритуалі символічно мав сприяти появі квітки папороті, котра народною уявою сприймалася як його дзеркальне магічне відображення. Чоловік мав зірвати цю квітку лівою рукою, запалена свічка була в правій руці, і на мить священний вогонь (свічка) і магічний вогонь (цвіт папороті) опинялися поруч. А повернення додому з квіткою папороті супроводжувалося набожним промовлянням молитви – метафорично через «магію» вже Божого слова чоловік повертався в реальний світ.

Таким чином, квітка папороті уособлює мрію людини про можливість вийти за межі своїх знань та здібностей, уподібнитися до божества: не старіти, не здійснювати помилок, розуміти мову рослин і тварин, завжди приймати правильні рішення. А це, мовою психоаналізу, відображає психологічний процес індивідуалізації особистості, досягнення нею рівня Самості.

Отже, купальські ритуали – розпалювання вогнищ, водіння дівчатами хороводів з вінками на голові, пошуки таємничого цвіту папороті – є метафоричним переосмисленням мрії людства про досягнення рівня розвитку божества, а мовою психоаналізу – досягнення рівня архетипу Самості. Архетип Самості проєктується на атрибути купальських свят, котрі асоціюються з колом, сонцем, вогнем, вогняним колесом, хороводом, квітами. Купальська обрядовість символічно репрезентує ідею гармонійної єдності чоловічого та жіночого начал на духовному рівні (на рівні архетипу Самості), що виявляється в пусканні дівчатами сплетених вінків на воду та прагненні хлопців упіймати ці вінки.

Давні язичницькі вірування в одухотворення природи метафорично об'єктивувалися в ритуалах та магічних словесних формулах, змістом яких був уявний діалог із рослинами, водою, вогнем тощо.

¹⁸⁵ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). С. 887.

У ніч на Івана Купала в Україні, і на Закарпатті зокрема, усі рослини народна уява наділяла дивовижними властивостями. Кожна рослина мала своє призначення – була ліком при якійсь недозі чи нібито допомагала досягти бажаного: «ввечері ідуть шукати зілля. Людина, котра іде по зілля, не сміє нікому вклонитися і мусить іти сама. Близько півночі збирають зілля. Кажуть, що саме опівночі затремтить кожне зілля і скаже, від чого воно служить. Кажуть, що ще й лопух собою махне»¹⁸⁶. Відповідно, необхідною умовою пошуку цілющих трав було уникнення товариства інших людей, метафорично людина мала стати частиною природи, щоб почути голос рослини, а тому товариство людей було не бажане.

Про цілющу силу рослин, зірваних у купальську ніч, писав О. Афанасьєв: «За народними повір'ями, лікувальні трави тільки тоді й можуть по-справжньому допомогти, як будуть зірвані в ніч на Івана, або під час вранішньої зорі Іванового дня – перш ніж на них висохне роса»¹⁸⁷. Саме росі, як різновиду води, що з'являлася ніби сама по собі перед сходом сонця, народна уява приписувала надзвичайні властивості. «Роса, що випадала у купальську ніч, вищою мірою володіє живильними і цілющими властивостями й передає їх польовим квітам і травам. Русини вмиваються цією россою, щоб відігнати від себе злі немощі й недуги; у Литві переддень 24 червня навіть називається святом роси»¹⁸⁸. Досі в Україні збереглися повір'я про цілющу силу роси, а особливо тої, що з'являлася на квітах і травах у купальську ніч.

Ще в першій половині ХХ століття дівчата в селах Карпат виконували в ніч на Івана Купала різні ворожіння, переважно любовні. Здійснювали їх до сходу сонця, скинувши з себе одяг й апелюючи до рослин, як до одухотворених істот. Ф. Потушняк наголосив на народних віруваннях, що «на Іван-день правильно в голім стані слід зілля збирати. Дівчата справляють «свадьбу», довкола лептиці танцюючи голими, а дівчина, якій відведена роль молодої, теж повинна бути тільки голою»¹⁸⁹. Купальський ритуал із лептицею описав І. Федорков: «В день Івана Купала дуже-дуже рано, коли ще сонце не встало, птахи не співають, встане дівка і йде в жито купатися. Прийде до жита, зніме з себе сорочку та плат, почне качатися в житі і говорить:

"Оце жито, не пшениця,
Я є перша одданиця!" (3 рази)

Викупавшись доволі в житі, йде в ліс по лептицю (різновид трави – О.Т.). Нарве лептиці, підпереже своє тіло нею і говорить:

"Як оця лептиця липне, так аби женихи липли до мене».

Потім шукає німиці (різновид трави – О.Т.), коли її знайде, кланяється їй.

Дівка: "Подай Бог, німичко!"

Німиця: "Подай Бог, дівичко!"

"Що хочеш, дівичко?"

Дівка: "Ходжу за коріннями, німичко!"

Я ти принесла платню,

А ти мені мого жениха".

Зробивши це, йде у воду купатися. Коли прийде до води, каже: "Подай Бог, водице!"

¹⁸⁶ Потушняк В. Русальна п'ятниця. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 317.

¹⁸⁷ Афанасьєв А.Н. Боги – суть предки наши. С. 162.

¹⁸⁸ Там само. С. 162.

¹⁸⁹ Потушняк Ф. Нагота при ворожбню. *Литературна неделя*. Рочник II. Ч. 4. Унгварь, 1942. С. 114.

Вода: "Подай Бог, дівце. Чого прийшла, дівце?"

Дівка: "Прийшла обмиватися. Ти обмиваєш луги, туги, Чорні каміння, жовте коріння, Обмий і мене, рабу Божу пр. Марійку"»¹⁹⁰.

Психологічне підґрунтя цього обряду зумовлене кількома етапами: 1) Дівчина вдосвіта купається в житі, символічно змиваючи з себе россою зв'язок зі світом людей, і прилучається до світу природи, тепер вона може спілкуватися з рослинами. 2) Дівчина знаходить у лісі липку рослину «лептицю» (інша назва: смолянка липка або смілка липка – *viscaria officinalis*) й обмотує себе нею, метафорично прагнучи притягнути до себе увагу хлопців («щоб женихи липли» за аналогією, гомеопатична магія). 3) Діалог з іншою травою, «німицею», має на меті своєрідне жертвоприношення – дівчина залишає рослині гроші, а натомість сподівається в такий спосіб отримати від неї жениха. Цікава в цьому діалозі згадка про «корені», дівчина шукає корені, які, очевидно, є рослинним (фалічним) символом чоловічого начала. 4) Наприкінці дівчина знову йде купатися, але вже у водоймі вона метафорично здійснює перехід у світ людей, змиваючи з себе ознаки ворожіння й спілкування з рослинами в магічному часопросторі. Тепер вона вже називає себе рабою Божою. Вода в цьому обряді є межею між світами (роса переводить дівчину у світ одухотвореної природи, а вода річки чи озера повертає її у світ людей). Метою цього обряду є перетворення дівчини – вона має стати іншою, привабливою для парубків, а згодом із дівчини перетворитися на жінку, знайшовши собі жениха.

Психологічне підґрунтя подібних магічних ритуалів К.-Г. Юнг пояснив так: «Ритуал використовують безпосередньо для того, щоби спричинити перетворення. Завдяки цьому він перетворюється, якоюсь мірою, на техніку, яку застосовує та чи інша людина»¹⁹¹. Підтвердженням цих міркувань є купальські обряди, пов'язані з любовною магією та магією рослин, зафіксовані Ф. Потушняком на Закарпатті (через 10 років після записаного І. Федорковим). Учений теж віднайшов звичай, пов'язаний із збиранням на Купала рослини «липтиці», який має досить подібний сценарій: «Перед співом когутів вийде дівчина сама або і декілька їх разом у поле, купається в житі і промовляє: «Жито, жито – не пшениця, я є перша відданиця». Потім зірве липтицю, помаже її медом, обві'є нею нижню частину тіла і промовляє: «Як сеся липтиця до мене липне, так аби до мене і хлопці липли». Носить її потім часто на тілі, намастивши медом, а переважно тоді, коли іде на забави, щоб її хлопці танцювати брали. Бо коли на ній липтиця, то і вона буде така липка. Обмивши із себе мед із липтицею, дає це пити хлопцеві, котрого любить»¹⁹². У цьому обряді з'являються нові атрибути – мед, яким дівчина обтирає «липтицю», що, очевидно, символічно мало б зробити «солодким», тобто щасливим, спілкування з тим юнаком, який буде з нею (метафорично – «прилипне», як липтиця). Новим також є напування хлопця водою, яка вбирає в себе мед з липтиці та й щось від самої рослини, а відтак ця вода повинна зробити дівчину бажаною («солодкою», як мед, для хлопця).

Натомість Ф. Потушняк трактує по-іншому, ніж І. Федорков, символічне значення рослини «німиці». За його спостереженням, «німицю» використовують для

¹⁹⁰ Федорков А. Як ворожать на Івана Купала. *Наш родний край*. Ужгород, 1931. Рочник IX. № 7. С. 274.

¹⁹¹ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 170.

¹⁹² Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник II. Ч. 7. Унгварь, 1942. С. 80.

«викликання ненависті»¹⁹³ проти свого ворога. Її збирають «на Іван-день. При збиранні треба називати іменем особу, на яку мається злість, і знущатися над нею так, як бажали б, щоб знущалися над тою особою, яку ненавидять. І люди так само будуть поводитися з нею»¹⁹⁴. Тут рослина наділяється здатністю метафоричного «провідника» негативних емоцій людини. Через називання її іменем свого ворога людина нібито отримує тимчасову владу над його долею, і побиття «німиці» в ніч на Купала повинно стати передумовою побиття ворога вже в іншій часовій площині, у майбутньому. З точки зору психоаналізу, це означає спробу впливу на внутрішню сутність людини (об'єкта ненависті), на її Самість, адже рослина чи квітка – це одна з проєкцій цього архетипу. З точки зору К.-Г. Юнга, архетипи існують поза часом і простором, тож фізичний вплив на людину може не збігатися з впливом на її духовну субстанцію в певний момент реального часу. Рослину «б'ють» у купальську ніч, а знущання над ворогом відбудеться згодом за аналогією.

Ф. Потушняк описав цікавий купальський обряд, пов'язаний із рослиною «королицю» (беладаною звичайною, *atropa belladonna*). Її дівчата збирали вдосвіта (ще поки півні не співали) поодиночі або разом. Ця трава теж на дотик є липкою, росте на полях. Ф. Потушняк назвав «королицю» найважливішою з-поміж інших рослин, оскільки в обрядах, котрі виконували дівчата в день Купала, саме вона асоціювалася з коханим хлопцем. Свою назву, за спостереженням дослідника, «королиця» отримала тому, що й молодого називають під час весілля королем. «Збирання королиці відбувається у супроводі різних обрядів. Дівчата, побачивши першу королицю, передовсім їй низько кланяються, потім намастять її медом, кланяються над нею горілкою, ніби п'ють разом з нею, і дають їй пити – поливають її горілкою. Одна дівчина, роздягшись догола, тричі її оббігає, а потім поводитьься з нею, як із живою коханою особою (любим хлопцем). Наприклад, удає закохану, цілує її, лягає коло неї, пестить і т. д. Нарешті, викопав її і положить на її місце в ямку дев'ять монет (звичайно – філерів под.), кусок мідяника, хліба, дори, свяченої шинки, пшениці, меду і промовляє під час цього: «Як я не можу бути без хліба, так мій суджений без мене; як мед солодкий – так би і я йому солодка; які гроші славні – так би і я славна для всіх. – Я тобі даю хосну, а ти мені платню». Пригортає королицю до грудей і відбігає з нею, ніким не зурочена додому. Все це має відбутися до співу когутів. Вдома положить її серед стола, скличе товаришок та імітує свадьбу. Поставлять на стіл «мідяник», обнесуть три рази довкола стола, поставлять його на королицю і починається весілля. В'ють вінки, співають весільні пісні і т. д. Молодого заміняє королиця. До неї кланяються і говорять, як до молодого. А дівчина, яку вибрали за королицю, поводитьься з нею, як із молодим. Після того висушить її і сховає або посадить її на городі (промовивши при цьому – для кого і для чого, для себе або для іншого) і кожного свята говорить з нею, як із милим, частує медом і горілкою і т. д.»¹⁹⁵. Цей обряд теж побудований на асоціативному принципі, рослина («королиця»), зірвана в купальську ніч, постає уособленням ідеального коханого дівчини. Дівчина здійснює вплив на «королицю», і це магічним чином має повторитися згодом, але вже замість рослини буде поруч з нею жених. Анімістичні уявлення, як бачимо, добре збереглися на Закарпатті. А

¹⁹³ Потушняк Ф. Рослина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник II. Ч. 7. Унгарь, 1942. С. 81.

¹⁹⁴ Там само. С. 81.

¹⁹⁵ Потушняк Ф. Рослина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник II. Ч. 7. Унгарь, 1942. С. 80.

віра в магічну дію ритуалу з використанням «королиці» ґрунтується на персоніфікації, на підсвідомому ототожненні коханого саме з цією рослиною, на котру символічно проєктуються якості, потреби, поведінка людини.

За спостереженням К.-Г. Юнга, «рослина символізує ріст або ж розвиток, як і зелений паросток у діафрагмі чакри тантричної системи Кундаліні, який символізує Шиву. Він представляє центр і чоловіче, а квітковий келих – жіноче. Останнє є місцем зародження і народження [...]. Як рослина символізує ріст, так квітка – розвиток із центру»¹⁹⁶, тобто із центру Самості. Таким чином, вище описаний купальський обряд відображав метафоричне прагнення дівчини не просто знайти жениха (об'єкт пристрасті), а поєднатися з коханим хлопцем на рівні духовному.

«Королицею» у процесі обряду називають і рослину (проєкція уявного жениха), і саму дівчину, яка з ним символічно одружується, – так метафорично утверджується єдність чоловічого і жіночого начал (на рівні несвідомого хлопця та дівчини й буквально – через потенційне утворення ними щасливої подружньої пари). Піклуючись про «королицю» у процесі обряду, цілуючи її, символічно одружуючись із нею, дівчина через ритуал утверджує своє бажання побратися з хлопцем, котрий є втіленням її мрій, не має недоліків, а, отже, його образ тяжіє до архетипного.

Ф. Потушняк описав також обряд із «королицею», який міг виконувати чоловік, прагнучи здобути прихильність людей, від яких залежав його соціальний статус: «Так само королицю може брати і чоловік, котрий хоче, щоб його хтось другий любив, наприклад, пани в уряді. Тоді так само пестить її і бесідує з нею, честуючи її на свята, примовляючи і т. д., виразивши і свою ціль при тім»¹⁹⁷. У такий спосіб чоловік метафорично передоручає рослині вирішення своєї проблеми. У цьому випадку суб'єктивне бажання чоловіка пов'язане вже не з прагненням цілісності через пізнання свої протилежності (жінки), а навпаки – має прагматичний характер. Рослина в цьому ритуалі психологічно сприймається не як об'єкт кохання, а як уособлення напівбожества, котре здатне допомогти прохачеві, якщо отримає від нього гарне жертвоприношення – символічне частування на свята, пестоші, розмови.

На Івано-Франківщині В. Шухевич теж зафіксував купальські обряди, пов'язані з любовною магією, зокрема такий: дівчина або її мати могла за допомогою трави тирлич, води, набраної до схід сонця на Купала з криниці, та певних замовлянь наклепати щасливе заміжжя. У переддень Івана «іде мати дівки, або й сама дівка, у ліс шукати зілля тирлич. Скоро знайде, вимикає з корінням і так промовляє: «Тирлич, тирлич! Ти до моєї дівки – (до мене) – дев'ять легінів приклич, а з дев'ятьох 8, з 8 – 7, з 7 – 6, з 6 – 5, з 5 – 4, з 4 – 3, з трьох два, з двох одного, то її (мій) суджений, не розгуджений». – Зілля тирлич приносить до хати і заховує до другого дня; скоро лиш того дня зазоріє, іде до схід сонця по воду і промовляє: «Як вода борзо йде, так аби моя донька (я) борзо віддалася; як сонцем всі люди радуються, так аби моєю донькою (мною) радувалися; як вітер шпарко йде, так аби до моєї доньки (мене) шпарко свати їхали; як любить маціцька дитина свою мамку і гине за нею, так аби легіні гинули за моєв доньков (мнов)». – Так промовляє три рази, при чім зачерпне три рази водички, несе її до хати і варить у ній зілля тирлич. У тім виварі має дівка рано умитися, тоді вона певно цього року вийде заміж, і то скорше або пізніше,

¹⁹⁶ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 486–487.

¹⁹⁷ Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник II. Ч. 7. Унгарь, 1942. С. 80.

відповідно до того, чи вітер віяв шпарко чи ні тоді, як брала воду і промовляла»¹⁹⁸. Як бачимо, зірвана напередодні Купала й принесена до хати трава тирлич могла асоціюватися з майбутнім женихом так само, як «королиця», або ж сприймалася як магічний помічник, здатний виконати прохання жінки.

Замовляння містить глибоку числову символіку, яка метафорично відображає перехід між світами, долання меж часу і простору. Відлік виконавиця ритуалу починає з дев'яти і закінчує одиницею не випадково, оскільки в міфології, за спостереження Х. Керлота, «один символізує буття і осягнення людиною духовної сутності, [...] прирівнюється до містичного Центру, до Палаючої Точки і до Вищої сили. Це число також позначає духовну єдність, єдину основу для всіх істот»¹⁹⁹. Подібне трактування цифри «один» у міфології пропонує й Л. Бенуас: «одиниця, 1, завжди вважалася символом Сутності, персонального Бога, що не означає «єдиний», а просто перший в ієрархії влади»²⁰⁰. На нашу думку, замовляння передбачало поєднання закоханих саме на духовному рівні, тому в кінці відліку «одиниця», дівчина повинна обрати найкращого з багатьох (поняття «багато» в більшості замовлянь проєктується на цифру 9). Тому відлік у цьому любовному замовлянні починається з дев'ятки не випадково. Дев'ять – сакральне число в міфології, оскільки воно «є трикутником тріади й потроєнням трійки. Відповідно, це складний образ трьох світів. Дев'ять є кінцем, межею цифрового ряду до його повернення до одиниці»²⁰¹. Метафорично трава тирлич, до якої зверталася виконавиця, здійснюючи магічний відлік від 9-ти до 1-го, повинна була «вивести» з трьох «планів реальності» бажаний уявний образ нареченого.

Набрана до схід сонця на Купала й «замовлена» вода сприймається виконавицею ритуалу як символічний провідник: у цій воді вариться тирлич, а дівчина, умиваючись згодом тією водою, метафорично вбирає в себе (адже воді передалися властивості тирлича) любов майбутнього жениха (як вода поглинула соки трави тирлич, так і дівчина за аналогією має «купатися» в коханні хлопця).

Подібний любовний ритуал здійснювався на Закарпатті і теж був пов'язаний з уявленням про магічну силу води: «На Іван-день або одно із інших свят дівчина іде на зорі до студні, кине цукор і хліб і каже: "Я тобі даю платню, а ти мені хоснуй. Як туй тягнуть воду, так би за мною тягли легіні". Візьме тепер води із студні, кине до неї любисток, а також трошки меду, дори, грошей, ладану, солі, на розпутті вмиється нею, примовляючи: "Миюся, аби'м така красна, як вода ясна, аби'м така солодка, як мед, аби'м така липка як мед, аби йшли хлопці за мнов, як за доров, як пчоли без матки, так вони без мене". Потім виливає це на розпуття і біжить гола додому»²⁰². У цьому ритуалі вода теж сприймається дівчиною як магічний провідник, здатний перенести на людину властивості рослин та предметів, опущених у воду в супроводі замовляння. Водночас ритуальне вмивання відбувається на розпутті, котре, як відомо, уявлялося межею між світом людей та духів. Саме там, згідно з народними віруваннями, невидима сутність і властивості предметів та рослин могли відокремитися від них і передатися людині.

¹⁹⁸ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 885.

¹⁹⁹ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоданализ. С. 576.

²⁰⁰ Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. С. 76.

²⁰¹ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоданализ. С. 579.

²⁰² Потушняк Ф. Растина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник II. Ч. 7. Унгварь, 1942. С. 80

М. Щербей записав на Закарпатті купальські обряди, виконавцями яких були літні люди: «На Купала, багато забобонів роблять. Старі баби з дідами голі бігають коло стайні і хати, щоб не приходило ніяке зло до них»²⁰³. Можливо, цей обряд теж мав на меті купання в росі задля оздоровлення або ж був захисним магічним актом: оголені люди оббігали подвір'я, утворюючи своїм рухом магічне коло, котре метафорично створювало бар'єр, через який на їх двір, у хату чи стайню не змогли б зовні потрапити демонічні сутності. П. Шекерик-Доників записав подібний обряд на Івано-Франківщині: «На Івана Купала ідуть до схід сонця голі і купаються у росі. Лягають на горбі і качаються валом по росяній траві удолини. Аби яка була висипка на тілі, то пропадає»²⁰⁴. Магічна сила рослин у верховинських селах на Купала нібито допомагала й старшим жінкам, які, за спостереженням М. Щербей, «перев'язують плечі мотузками і травою, щоб їх не боліли»²⁰⁵. Таким чином, лікувальні властивості рослин підсилювалися обв'язуванням навколо тіла людини (її плечей) – так створювалося символічне «захисне» коло, котре метафорично відокремлювало від особи, те, що є чужим і шкідливим, що асоціюється зі світом темним, – тобто хвороби та біль.

У ніч на Купала, за спостереженням М. Щербей, вівчарі взагалі не лягали спати, а «скотарі сплять на дворі»²⁰⁶, очевидно, намагаючись уберегти свою худобу від відьом та інших демонів, котрі в цей період проявляють особливу активність. Як засвідчує запис М. Щербей, на Закарпатті у ніч на Купала відбувалося ритуальне вшанування стихій води і вогню (купання молоді, запалювання вогнищ), а купальські пісні ототожнювалися з веснянками, оскільки були близькі до них своїми мотивами. Гуляння молоді закінчувалося замовлянням-віншуванням патріотичного спрямування: «Потім найстарший легінь встане і всі за ним повторюють такі слова: "Дай Боже, щоб ми щорік так веселилися, співали! Щоб між нами не було ніякої перешкоди, а щоб ми росли на славу нашого руського народу!"²⁰⁷.

М. Щербей також зафіксував на Верховині купальські звичаї, пов'язані з господарською магією: «На Купала рано скотарі починають пекти картоплю, бо якщо будуть пекти на Купала, то будуть все мати. Господиня ще як тільки світає, то вже гола тричі обійде стайню. Потім, як видоїть корів ополудні, то молоко вилле із скопця (відра, яке використовувалось тільки при доїнні корів – О.Т.) у горнець і сховає. Скопець іде мити у ріці, а ту воду виливає на траву. Це робить для того, щоб корови стільки молока давали, скільки є трави»²⁰⁸. Таким чином, символічно окресливши три кола навколо стайні, господиня захищала своїх корів від впливу демонічних сутностей, створювала метафоричний бар'єр між стайнею та вулицею. Водночас у процесі виконання обряду відбувалося встановлення символічного взаємозв'язку між молоком і водою, яка є необхідною передумовою проростання рослин: жінка виливає на траву змішані з водою залишки молока, і увібрана землею суміш метафорично стає передумовою швидкого проростання трави. Відповідно, як молоко «підсилило» ріст трави, так і трава «у

²⁰³ Щербей М. Свято Купала. Пчолка. *Ілюстрований м'сячник для молодіжки і для народу* / П'яд проводом і редакцією Августина Волошина. Рочник VI. Число 9. Ужгород: Товариство «Просвіта», 1928. С. 293–294.

²⁰⁴ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. С. 52–53.

²⁰⁵ Щербей Н. Звичаї Верховинців на свято «Купала». *Наш родний край*. Тячово, юній 1928. Рочник VI. Число 10. С. 296.

²⁰⁶ Щербей М. Свято Купала. С. 293.

²⁰⁷ Там само. С. 293.

²⁰⁸ Щербей Н. Звичаї Верховинців на свято «Купала». С. 296.

відповідь» повинна сприяти інтенсивному прибуванню молока в корови, яка з'їсть цю траву.

Купальська обрядовість, за слушним спостереженням В. Давидюка, містить у собі мотив відьомства. На переконання дослідника, це зумовила етнічна ситуація, оскільки «мотиви про чаклунів та відьом найживучіші на пограниччях. Причиною виникнення такої ситуації є наявність етнічного субстрату. За цих умов завжди існував страх перед інородними чаклунами»²⁰⁹. На Закарпатті ми спостерігаємо взаємопроникнення різних українських міфологічних мотивів та образів з угорськими, словацькими, румунськими. Можливо, співіснування довгий час різних етносів сприяло появі розгалужених уявлень та вірувань про відьом. Деякі купальські ритуали, пов'язані з господарською магією й протидією відьмам, здійснювали чоловіки. За спостереженням В. Потушняка, уранці на Івана господарі могли виявити й знешкодити елементи магії відьом: «Рано, коли встане господар, йде до стайні. Візьме мотику і від хліва йде розкопує свіжу глинку. Бо ті, що відбирають молоко, зав'язують у тканинку сіль і сир. Коли знайде, тоді кидає це копачиком (палицею – О.Т.) у неприступне місце»²¹⁰. В. Потушняк зауважив, що колись на Купала використовували певні замовляння та здійснювали ритуали, щоб уберегти корів від відьом: «Коровам, щоб від них не відбирали молоко, насічуть свічок і змішають з вівсом або сіном і дають їсти. Потім (господар – О.Т.) візьме "зеленоможень" і перерве. З зеленоможня вийде жовте, але гірке молоко, і каже: "Коли хтось візьме від тебе молоко, то аби було таке гірке, як це, і щоб мусив його вернути"»²¹¹.

Г. Хоткевич зафіксував обряд, який здійснювався для відлякування відьом і теж передбачав використання рослин, котрі мали б викликати відразу до молока, зробили б його не смачним, а, отже, непривабливим для відьом: «Господині, помазавши «гадячим» часником та свиняком вим'є, хребет і лоб корові, говорять прокльони проти відьом»²¹².

Сила відьми на Купала, згідно з народними уявленнями, зростала, цьому сприяла її обізнаність із магичними властивостями рослин та предметів (наприклад, попелу з купальського вогнища). Метафорично – у ніч на Купала свого апогею досягала й сила сонця (уособлення добра), і сила відьом та демонів (уособлення зла).

Отже, віра в дивовижну силу рослин у ніч на Купала, стала передумовою появи різних магичних ритуалів, що мали, по-перше, забезпечити одруження з коханим хлопцем (обряди з «липтицею» (*viscaria officinalis*), «німицею», «королицею» (*atropa belladonna*) та тирличем); по-друге, зцілити від хвороб (купання голими в росі, оббігання навколо хати, обв'язування плечей мотузками з трави); по-третє, сприяти самоутвердженню в соціумі (обряд, що виконував чоловік з «німицею»); по-четверте, зумовити прибування молока у корів; по-п'яте, виявити й знешкодити магичні дії відьом. Рослинна магія в купальській обрядовості закарпатських селян у першій половині ХХ століття була перш за все пов'язана з любовною магією. Дівчата шукали вдосвіта рослини, які асоціювалися з коханим хлопцем, здійснювали метафоричне перенесення своєї любові на цю рослину: розмовляли й поводитися з нею, як з уявним коханим. Дівчина намагалася вплинути на рослину магичними ритуалами, які мали сприяти появі реального нареченого поруч з нею незабаром. Через інші купальські обряди люди символічно заручалися підтримкою

²⁰⁹ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. С. 190.

²¹⁰ Потушняк В. Русальна п'ятниця. С. 318.

²¹¹ Там само. С. 318.

²¹² Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина. З друкарні «Свободи», 1920. Jersey City, N. J. С. 16.

рослин, води, роси у своєму прагненні знайти судженого, стати здоровими, успішними, подолати ворога, мати успіх у господарських справах. У таких обрядах рослина сприймалася не як об'єкт кохання, а як уособлення напівбожества, котре здатне допомогти прохачеві, якщо отримає від нього гарне жертвоприношення.

Купальська обрядовість є метафоричним переосмисленням мрії людства про гармонійний розвиток особистості. Виконуючи ряд купальських ритуалів, люди прагнули зцілитися від хвороб, пізнати кохання, вдало одружитися, вберегтися від відьом і зла, увібрати в себе цілющий потенціал води, вогню, рослин, землі.

Тема 4.

Етнокультурна специфіка ритуалів жертвоприношення

Ритуал жертвоприношення, за свідченням учених, виник ще в епоху палеоліту й мав на меті певним чином структурувати життя первісного суспільства. Мірча Еліаде довів, що цей ритуал міг з'явитися тільки в середовищі людей з релігійним світоглядом. Із найдавніших часів «релігійна людина розташовує власний ідеал у позалюдській площині, яка розкривається у міфах. Справжньою людиною можна стати, лише виконуючи настанови міфів, імітуючи богів. Подібне *imitatio dei* (наслідування богів – О.Т.) іноді є для примітивних народів дуже серйозною відповідальністю [...]. Деякі криваві жертвоприношення знаходять своє виправдання в божественному основному акті: *in illo tempore* (у ті часи – О.Т.) бог убив морське чудовисько і розрізав його тіло, щоб створити Космос. Людина повторює цю криваву жертву, в деяких випадках навіть людську, коли хоче побудувати селище, храм чи навіть просто хату»²¹³. Таким чином, первісні жертвоприношення мали уподібнити людину до Бога-творця, процес творіння передбачав смерть, убивство якоїсь істоти заради використання її енергії для появи чогось нового (простору, якості, життя). «Згідно з міфами давніх землеробів, людина стала смертною істотою, яка живе статевим життям і приречена на працю, після первісного вбивства; ще до міфічної епохи божественна істота, доволі часто жінка чи дівчина, рідше – дитина або чоловік, пожертвували собою, щоб з їхнього тіла вирости бульби або плодіві дерева. Цей перший злочин докорінно змінив людське буття. Самопожертва божественної істоти започаткувала необхідність харчування і фатальність смерті, а отже і сексуальність, єдиний спосіб забезпечення неперервності життя. Тіло божества, принесеного в жертву, перетворилося на їжу, душа його спустилася під землю, де заснувала Царство мертвих»²¹⁴. У наукових джерелах існує декілька гіпотез про походження обряду жертвоприношення й психологічну мотивацію людей для здійснення цього ритуалу:

1. «Жертва виступала знаком поклоніння людини перед божеством, як прояв покірності, вдячності (перша здобич на полюванні, перші плоди тощо).

2. «Теорія дару» – первісна людина уявляла собі надприродні сили за своєю подобою, тому намагаючись задобрити їх, пропонувала їм те, чого вони, на думку віруючого, потребували – продукти харчування, зброя, одяг тощо.

²¹³ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 54.

²¹⁴ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 54.

3. Теорія Г. Спенсера (сформульована в праці «Основи соціології»), який виводив первісний зміст жертвоприношення із заупокійних дарів, тому жертвоприношення за своїм змістом – це не що інше, як годування покійників»²¹⁵.

Згадані теорії О. Ковальков доповнює спостереженням про те, що жертвоприношення передбачає тісне переплетіння кількох часових вимірів: теперішнього, минулого та майбутнього. «З одного боку, жертва, принесена божеству чи душам померлих родичів у конкретний момент часу (тепер), завжди звернена в минуле: вона виконується за сценарієм, розробленим у минулому, і адресат обряду жертвоприношення в багатьох випадках також жив у минулому. З іншого боку, результат жертвоприношення віруючий прагне отримати в майбутньому. Присутність же того, до кого звернений обряд, людина відчувала постійно. Таким чином, жертвоприношення, здійснюване тепер з постійною оглядкою в минуле, завжди спроектоване в майбутнє. Адже саме там очікується отримання допомоги від принесеної сьогодні жертви»²¹⁶.

Обряд жертвоприношення став предметом вивчення багатьох учених, різні його аспекти аналізували Д. Зеленін, О. Потебня, Дж. Фрезер, Е. Тайлор, Б. Рібаков, Н. Велецька, В. Давидюк, Ю. Климець, В. Соколова. У значно трансформованій формі він дійшов до ХХ та ХХІ століть, і багато різновидів цього обряду зафіксував Ф. Потушняк на Закарпатті (с. Осій Іршавського р-ну). Дослідник слушно трактує будь-яке свято як релігійний феномен, обрядодію, добровільний прояв радості, котрий зумовлений певним збігом обставин. Кожне свято передбачало здійснення жертвоприношення у тій чи іншій формі, оскільки саме в такий спосіб відбувалося спілкування між богами (або духами) і людьми. «Жертва – це умовна данина вищій силі, щоб вона не опиралася волі людини, сприяла або допомагала, словом, щоб вдалося здобути добре ставлення до себе, або подякувати, чи покаятися в гріху»²¹⁷. Як відомо, язичники вірили, що їх життя залежить від вищих сил, які можуть допомагати і карати, вносити корективи у сценарій долі. Світогляд наших предків базувався на почутті залежності від непізаного, того, що перебуває за межами розуміння, а дієвим способом впливу на вищі сили уявлявся ритуал жертвоприношення. За спостереженням В. Куєвди, «на рівні соціально-символічної "компетентності", властивої більшою мірою слов'янському світові, мотив офіри виступає як поширена форма опису реалізації "обміну", як первісна модель взаємостосунків людини (суспільства) і природи або свідомості та світу. Офіра належить як світові "смерті", так і світові «життя», і здійснюється у невизначеному "міжсвітті", залишаючись сакральною в своїй самодостатності. Посередницька, медіативна функція офіри репрезентує зазначений обмін з погляду панування у ньому вітально-репродуктивної метафористики і виступає предтечею архаїчної уяви про абсолютну тотожність – протилежність "людини" і "світу", що дозволяє вбачати у "житті" людини "життя" світу, а у "смерті" людини – "смерть" світу»²¹⁸.

Жертвоприношення як обряд еволюціонував, трансформувалася у свідомості нашого народу: «На нижчому ступені, жертва є своєрідним торгом, обміном або хитрістю, з магічним підґрунтям. Таким збереглося це поняття і до сьогодні в народних віруваннях.

²¹⁵ Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). С. 49.

²¹⁶ Там само. С. 50.

²¹⁷ Ф. П. Жертва въ народномъ вірованію. *Литературна недѣля*. Рочник Ш. Ч. 12. Унгварь, 1943. С.138.

²¹⁸ Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Монографія. Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. С. 133.

Жертва, як слово, означає скоріше подарунок, подарунок з вищим наміром, віддзеркалюючи народні уявлення про "вищий світ", між котрим і людиною є взаємостосунки, хоча і не повна залежність»²¹⁹. Таким чином, різновидом жертви уявлялася молитва (замовляння), прославляння вищої сутності (божества), і такою є її семантика в сучасних релігіях. Ф. Потушняк трактує таку жертву як неусвідомлену до кінця, як механічний акт, котрий «не передбачає розуміння суті, [...] внутрішнє розуміння підміняється груповим [...]. Жертва постає як наслідок різних магічних мотивів, страху і покаяння. На нижчому ступені подібні прояви жертви є лише магічними актами»²²⁰.

З появою організованого, «вищого побуту» жертва усвідомлюється як «певний спосіб взаємостосунків між божеством і людиною»²²¹. Ф. Потушняк висловлює припущення, що перші жертви були пов'язані з культом предків, котрих ототожнювали з божеством, а різні природні явища – вогонь, вода, земля і подібні – лише згодом набули антропоморфних ознак, і їх теж почали вшановувати жертвами. На думку вченого, найдавнішою була тваринна жертва, своєю їжею мисливці ділилися з вищою силою: «людина просто кидала жертву на відповідне місце, вішала на дерево...»²²². З плином часу уявлення про способи задобрення вищих сил змінилися, люди почали приносити жертви і через спалення, а це символізувало бажання божества отримати «лише внутрішню сутність жертви»²²³. З появою землеробства в ролі жертв постають також рослини, оскільки вони становлять цінність для людей як їжа, джерело життя. Жертвами стає «все, що вживала людина, а також напої – сома, вино, пиво, молоко та ін.»²²⁴, оскільки за своєю сутністю вони нібито мають стосунок до вищого світу. Відомо, що, зустрічаючи весну, східні слов'яни клали на землю хліб: «Це був подарунок душам предків, весні й одночасно жертва землі [...]. З хлібом виїжджали перший раз орати, кришили його і разом із зерном кидали в землю. Залишком господарських жертв духам природи і душам померлих родичів на знак подяки за щедрий врожай можна вважати і звичай залишати у полі жмут нескошених колосків»²²⁵. За спостереженням Г. Лозко, найважливішою пожертвою всіх арійських народів був священний напій – сома. «Обряд урочистого пролиття Божественного напою у Вогонь був основою всякого моління і свята [...]. Жертводавець спостерігає, як боги беруть його дарунок, а жрець за допомогою відомих йому символів (колір вогню, напрямок і колір диму, шум крони священного дерева, під яким здійснюється священний обряд) віщує про майбутнє»²²⁶. Г. Лозко, відштовхуючись від Велесової Книги, стверджує, що для наших предків-язичників не характерними були людські жертвоприношення, на відміну від культури варягів. Жертвами, на думку дослідниці, ставали напої, їжа, тварини: «При пожертвуванні напоїв та іншої їжі, її зі спеціальною молитвою виливають чи кладуть у вогонь, воду, на землю. До вогнища також кладуть духмяні трави, пахощі яких при згоранні створюють відчуття урочистості й Божественного ладу»²²⁷. Слід відзначити, що питання про людські жертвоприношення на

²¹⁹ Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С.138.

²²⁰ Там само. С.138.

²²¹ Там само. С. 138.

²²² Там само. С. 138.

²²³ Там само. С. 138.

²²⁴ Там само. С. 138.

²²⁵ Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). С. 49.

²²⁶ Лозко Г. Українське народознавство. Харків: Див, 2005. С. 186.

²²⁷ Там само. С. 187.

території України залишається відкритим, думки дослідників стосовно ймовірності цього явища різні.

Жертва в народних віруваннях зумовлена різними магічними уявленнями, жертвою, як зазначає А.Кузьмін, могло бути все, що «люди вважали цінним, необхідним для життя. У хліборобів це були найкращі плоди їх праці – фрукти і злаки, котрі найчастіше спалювали або залишали під відкритим небом. Квіти також приносили в жертву богам, і ця традиція, правда з дещо іншим соціальним змістом, існує й у наш час...»²²⁸. За спостереженням Ф. Потушняка, специфіка жертви залежала від об'єкта, якому призначена, й зумовлювалася цим об'єктом. Дослідник виокремлює жертви непрямі (релятивні) – «ті, котрі за згодою людини перетворюються на жертву, тобто починають належати вищій силі, коли настане певний час або якийсь умовний стан сам по собі»²²⁹. Так, жертвами чортові є все зайве, непотрібне, те, що залишається на сам кінець: «останній овоч, останній шматок хліба, шматок полотна, відрізки, остання тріска і т. д., а потім все, що розбилося, "відпало" від людини, те, що при нагоді впало, що людині вислизнуло з рук (що впало з руки дається вже "йому", "хай йому вже буде"). Наприклад, яблуко, яйце, що покотилося (перейшло в інший, невідповідний стан), належить "йому". Так само і яйце-зносок [...]. Все ненормальне дається йому: деформований овоч, як і подібний продукт людської праці. Худоба, яка народжується з дефектами (має більше ніг, видовжену одну частину тіла і т. п.), належить "йому" – у цих вадах бачать прояв "його" влади»²³⁰. Однак усі ці речі й тварини, котрі мали відхилення від норми, могли стати жертвою лише в тому випадку, якщо цього прагнула людина, якщо вона хотіла принести їх у дарунок. У народних віруваннях кульгавість, косоокість, мертвонароджені трактуються як прояв втручання темних сил, фізіологічний дефект сприймається як маркер належності темному світу. «Як правило, такої породи бояться, "бо це чортове" [...]. Тому дотикатися до таких речей і контактувати з ними небезпечно. Це порушує його владу і дає йому право виступити проти людини, тому "те, що є його, йому треба віддати"»²³¹. Таке жертвоприношення символізувало визнання людиною влади нечистого, його права розпоряджатися тим, що відрізняється від загальноприйнятих стандартів, виходить за межі норми, а, отже, не має місця у світі людей. Залишаючи собі те, що має певний дефект, людина нібито могла вступити в конфлікт з нечистим і накликати на себе його гнів. Тому задля уникнення конфлікту з уособленням зла й отримання його прихильності певні речі й тварини ставали мотивуючим подарунком для нього.

Жертвоприношення відбувалися за межами населених пунктів, якомога далі від людських очей: «все ненормальне відносять на неприступне, глухе місце, де ні люди, ні домашні тварини, ні худоба не ходять, оскільки бояться "його"»²³². Обряд був огорнутий ореолом таємничості й відбувався у тій просторовій площині, що асоціювалася з потойбіччям. Жертвоприношення символізувало готовність і прагнення людини до діалогу з непізнаним, із тим, що її лякає. Людина віддає щось із доброї волі й «водночас очікує за це недоторканність свого, добре ставлення або й допомогу»²³³. Ф. Потушняк окреслює психологічні передумови жертвоприношень, наголошуючи, що людина

²²⁸ Кузьмін А. Жертвоприношення: таїнство в зеркале неба. *Природа*. 2002. № 4. С.56–57.

²²⁹ Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С. 138.

²³⁰ Там само. С.139.

²³¹ Там само. С. 139.

²³² Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С. 139.

²³³ Там само. С.139.

потребує впевненості у своїй безпеці й тому «може укласти з "ним" контракт, угоду або й торгуватися»²³⁴. Учений наголошує на існуванні народних уявлень про те, що темна сила нібито «потребує володіння певними речами зі світу людей. Вона має лише певні речі у своєму володінні, над іншими влади не має»²³⁵. А тому жертвоприношення деякою мірою мали б задовольнити її прагнення підкорити собі якусь часточку світу людей.

Іншим різновидом жертви є власне жертва, жертва пряма, не маркована зовнішніми чи внутрішніми ознаками, які б указували на її інакшість, відмінність від панівних стандартів. Принесення таких жертв «полягає в прихованій дії з метою здобути собі за неї ласку божеств і демонів, духів і подібне, їх співучасть в задуманому плані, але в кожному разі вільну дорогу для здійснення планів, або лише як прояв вдячності за надану допомогу (релігійні жертви). Вона подекуди усталилася в звичай, в сталий контакт з певною силою, яку людина немов змушена приносити, щоб прокладати собі дорогу в житті під час свого існування»²³⁶.

Цікаво, що в народних віруваннях жертвами часто вважалося все перше й останнє, воно «відкидається на бік, наприклад, перший овоч з дерева, перший качан кукурудзи: ягня, поросля, а деколи і теля дається "на боже", щоб "велосся". Зрозуміло, що тут жертва приноситься тому вищому принципу, що всьому дає зріст, і тому, що над всім силу має. Так само після закінчення справи залишки віддаються "йому" (тут уже злomu принципу, щоб він був задоволеним, бо воно близько і довкола нас). Тому, наприклад, і перший танець на гусках, що музики його грають, це чортовий танець. Музики один або і три танці гудуть "на пусто", під час яких не танцюють (у долинях). Це відповідна жертва "йому", "щоб потім тихо сидів"»²³⁷. Отже, символіка чисел відіграє важливу роль і в обрядах жертвоприношення. І «перше», й «останнє» – це те, що перебуває на межі, має стосунок і до «внутрішнього наповнення» (світу людей) і до «зовнішнього» (світу непізнаного, вищих сил). Їх природа дуалістична і, щоб уникнути проникнення потойбічних сил у простір людей, варто було створити кордон, через який вони не могли б проникнути: віддати перше й останнє їм у дарунок – принести жертву. З іншого боку, невиконання таких приписів означало започаткування конфлікту з темною силою, «бо вона до того звикла, і засвоїла собі таке право раз і назавжди, [...] тому людина мусить у такий спосіб хитро відкуповуватися. Це не данина (не подарунок), а жертва. Прямо вона інколи їх сама вимагає. Наприклад, ріка, буря, розбурхана стихія не заспокоїться, доки хтось не утопиться... Так само й інші стихії»²³⁸.

У період домінування багатодітних родин панувало застережливе ставлення до першої або ж найрозумнішої, найталановитішої (тобто першої за розвитком) дитини. «Перша дитина родичам, як правило, помирає («не хоче бути»), а то передусім найрозумніша та найкраща. Те вище «бере собі це». (Тому не радіють дітям дуже розумним, а також не хваляться ними). «Його» намагаються обманути успішним продажем (звідси запроданий) і цілим рядом інших обрядів. Це, з одного боку, відгомін принесення дітей в жертву, яке колись існувало, як про те свідчать різні факти»²³⁹. Таким чином, маркером «інакшості», відмінності від загалу постає розум, талант (оскільки

²³⁴ Там само. С. 139.

²³⁵ Там само. С. 139.

²³⁶ Там само. С. 139.

²³⁷ Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С.139.

²³⁸ Там само. С. 139.

²³⁹ Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С. 139.

мудрість усвідомлювалася як пріоритет та ознака вищих сил), і жереб започаткування нового покоління в родині – символічне уподібнення до прапредка. Усі ці фактори спонукали наших предків ототожнювати таких дітей з мешканцями потойбіччя й психологічно вмотивували необхідність принесення їх у жертву. В. Кирій та Л. Сікора згадують, що «населення Зарубинецької культури практикувало поховання в урнах тварин, дітей та жінок, принесених в жертву божеству неба шляхом спалення живцем»²⁴⁰. Дослідники відзначили, що вік дітей, принесених у жертву представниками Зарубинецької культури, був не більше 7-8 років.

Жертвоприношення було органічною складовою обряду новосілля, котре асоціювалося з уявленням про нове життя в новому просторі, початок іншого відліку часу в межах створеного для себе (собою) «всесвіту». Таким чином людина підсвідомо ототожнювала себе з божеством, творцем. Переїзд до нової оселі асоціювався з уявленням про засвоєння непізнаного простору, який сприймався як результат метафоричного світотворення, оскільки «дім – це Всесвіт, який будує собі людина, наслідуючи взірцевий акт творення богів, космогонію»²⁴¹. З іншого боку, нова оселя, не маючи ще господаря, могла трактуватися як власність вищих, потойбічних сил, і, щоб відкупити її, «в новозбудованій хаті повинен був хтось померти, передусім дитина [...]». Однак це можна відвернути тим, що до нової оселі кидали чорного когута, або чорну кішку, яких на другий день убивали»²⁴². Ф. Потушняк наголосив, що відгомін давніх людських жертв завжди стосувався якогось божества (старі слов'яни при будівництві дому ставили в куток людські або й тваринні жертви, щоб у домі велося, щоб хтось постійно охороняв житло). Мірча Еліаде трактує жертвоприношення при будівництві як символічну імітацію первісної пожеготи, з якої постав Світ. «Починаючи з певного типу культури, космогонічний міф трактує творення як акт убивства велетня (Імір у міфології германців, Пуруша в індійській міфології, Пань-Гу в китайській): з його органів постали різні частини Космосу. За іншими міфами, з принесеної в жертву доісторичної істоти і з її тіла народжується не тільки Космос, а й їстівні рослини, людські раси та різні суспільні класи. Звичай складання пожеготи при будівництві походить із цього типу космогонічних міфів. Щоб «конструкція» (будинки, храм, знаряддя праці) була довговічною, її треба оживити, вдихнути в неї життя й душу. «Перенесення» душі можливе тільки через криваве жертвоприношення. В історії релігій, етнології, фольклорі відомо безліч форм складання пожеготи, кривавої чи символічної, в ім'я будівлі»²⁴³. Відомо, що під час будівництва давні слов'яни приносили в жертву дітей: «дух дитини, як істоти невинної, вважався могутнім захисником проти злих духів – саме тому дітей замурували в стіну фортець (дитинців), щоб їхній дух захищав фортецю, саме з тої ж причини побутував звичай дуже давнього месопотамського походження, за яким дітей ховали під підлогою будинку»²⁴⁴.

²⁴⁰ Кирій В., Сікора Л. Етногенез арійських та доіндоевропейських народів: історико-етнологічне дослідження. Львів: Піраміда, 2012. С. 35.

²⁴¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 31.

²⁴² Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С.139.

²⁴³ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 31.

²⁴⁴ Кирій В., Сікора Л. Етногенез арійських та доіндоевропейських народів: історико-етнологічне дослідження. С. 35.

Згідно з народними уявленнями, духи постійно потребують жертви від людини, бо їм завжди чогось не вистачає і власне такою є їх природа. Наприклад, «біс хоче крижму, бо без неї він не відчувається заспокоєним. На могилу повішельника кидають завжди якийсь предмет (те, що належало йому). Дитині, якій виповнилося 2 роки, підстригають волосся й спалюють, обкурюючи її тим димом – жертва вищому принципу, що дає силу і зростання дитині, а з іншого боку, обкурювання – це охорона перед впливом нечистих духів, і хоч лише часткове знищення його перед можливим сволтованням, тому стрижуть і хлопців і дівчат. Домовику також ставлять дарунок: сіль, хліб (бо він пастир), аби худобу не бив»²⁴⁵.

Жертвоприношення є необхідним елементом ворожінь, окремі з яких потребують особливих жертв. Ф. Потушняк виокремлює «пряму жертву» – гроші, котрі «кидають до води при вмиванні, гроші в холод перед першим черпанням води, в святу криницю, гроші в церкві) ... Також мертвому кладуть у рот гроші, в труну або деревище, щоб від нього відкупитися, і щоб він міг на тому світі ними відкупитися»²⁴⁶. Гроші у цих обрядах стають універсальним замінником колишніх тваринних, рослинних, людських та інших жертв, а їх використання свідчить про переосмислення уявлень про мешканців потойбіччя, антропоморфізацію вищих сил, наділення їх здатністю брати умовну участь у торговельно-економічних відносинах.

Ф. Потушняк згадує про жертвоприношення, пов'язані з похоронною обрядовістю: «закопування писанок в могилу померлим, святкування на їхній могилі, принесення страв на їхні могили, псалтир, комашню і таке інше, котрі проявляються через ступінь уявлення про жертву»²⁴⁷. Семантика жертви в таких обрядах теж пов'язана з уявленням про необхідність прилучення покійників до потойбіччя (тризна, псалтир, «комашня»), вшанування померлих через принесення на їх могили страв, закопування писанок. «Жертвна тризна і понині залишається основою поминальних обрядів [...]. Кожне жертвоприношення зазвичай супроводжувалося трапезою. Жертва приносилася божеству в цілому, але учасники дійства допомагали йому її з'їсти. Таке застілля виконувало потрібну функцію. По-перше, це елемент єдиного обрядового дійства, без якого обряд втрачає свою цілісність. По-друге, спільна трапеза виконувала комунікативну і консолідуючу соціальну функцію. По-третє, жертвна тризна об'єднувала учасників свята з тими надприродними силами, на честь яких воно і проводилося»²⁴⁸. Таким чином, психологічне підґрунтя тризни обумовило збереження цього обряду й до нашого часу, хоча його первісна семантика значною мірою втрачена, а деякі елементи асимільовані християнською традицією.

Як жертви Ф. Потушняк трактує й різноманітні «давання» для різних цілей: за успіх у справах, здоров'я, здійснення намірів; тут жертвою може бути будь-який предмет, навіть нитка. Своєрідною жертвою є давання за померлого, «щоб йому було добре і на тім світі»²⁴⁹, задля цього дають милостиню й дарунки жебракам, проводять парастаси. Тут жебрак, бідний, обездолений, який отримує дарунок, постає посередником між родичами й померлим, «відіграє майже ту саму роль, що й посередники у розвинутих формах

²⁴⁵ Ф. П. Жертва в народномъ вірованю. С. 139.

²⁴⁶ Там само. С. 140.

²⁴⁷ Там само. С. 140.

²⁴⁸ Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). С. 51.

²⁴⁹ Ф. П. Жертва в народномъ вірованю. С. 140.

обрядодій, такі як вогонь, жрець, посвячена тварина і подібне. – Тим більше, що старець, жебрак, винятки з роду, вони є уособленням чогось святого (на них показується "рука Бога" або демонічна)»²⁵⁰. Отже, давання милостині жебракам – це своєрідна жертва, котра повинна забезпечити тому, хто її дає, успіх у справах, господарстві. І навпаки – не дати милостиню злиденному трактувалося як гріх.

Жертвоприношення тісно переплетені з релігійними обрядами, доповнюють їх, є їх невід'ємною складовою і виконуються з тією ж метою – щоб «отримати допомогу від вищої сутності у певній справі або як знак вдячності за отриману допомогу "згори" – "за божу благодать"»²⁵¹. Різновидом жертвоприношень, на думку Ф.Потушняка, є ставлення хреста. «Селянин ставить хрест божеству, щоб здобути прихильність Бога і отримати допомогу, перш за все, якщо в цьому є особлива потреба або ж це трактується як спокута за гріхи»²⁵². Семантично до жертви близькі «пущення», піст, молитва – як прояв відданості вищій силі або ж як магічний акт, ритуальна спроба здобути прихильність божества. Сам обряд жертвоприношення виник унаслідок прагнення людини здійснити своє бажання, вберегтися від гніву вищих сил, налагодити контакт із божеством і домогтися його прихильності й сприяння в різних справах.

Ф. Потушняк умотивовано дійшов висновку, що жертва є релігійним феноменом (і феноменом народних вірувань) та має психічне підґрунтя в душі людини як еманация психічного нахилу, підкupu, вдячності. Жертва посідає визначне місце в житті віруючої людини, є одним із головних проявів релігійного розвитку, але до з'ясування її основи особа не вдається. «Жертва нероздільно пов'язана з релігійним феноменом і окремо виступає в народних віруваннях. Окремі ознаки має жертва, присвячена предкам, символічним є роздавання милості, передусім милості за померлими [...]. Жертва із вдячності і примирення [...] набуває характеру обміну і прохання. Жертва як прохання, вдячність, примирення виступає тут водночас як прояв одного й того ж явища, при чому одне в інше переходить із легкістю, одне одного доповнюючи – як буттєвий прояв одного й того самого явища»²⁵³.

Отже, поява ритуалу жертвоприношення зумовлена особливостями психології людини, її прагненням спокути та захисту перед тим, що лякає та постає персоніфікацією загрози або жорстокого судді. Швидше за все, різні види жертвоприношень мали на меті асимілювати страх або докори сумління й у такий спосіб дати можливість людині уникнути різних типів внутрішніх психологічних травм. Крім того, через принесення жертви людина отримала можливість наблизитися до божества, метафорично повторюючи сценарії космогонічних міфів.

²⁵⁰ Там само. С.140.

²⁵¹ Там само. С. 140.

²⁵² Там само. С. 140.

²⁵³ Ф. П. Жертва въ народномъ вірованю. С. 138.

Тема 5

Етнокультурне підґрунтя уявлень українців про душу

Уявлення про душу подібне в більшості народів світу, оскільки сягає своїм корінням міфологічного періоду розвитку людства, коли анімізм був однією з найважливіших світоглядних систем. За спостереженням Ф. Потушняка, « повір'я про душу є центральним і зумовлює всі дальші повір'я. Після наукових дослідів порівняльних наук релігії і соціології віра в душу є одним із важливих етапів у становленні релігії, обрядів, а з тим і світогляду»²⁵⁴. Дослідник характеризує світ в уявленнях українців не як щось стале й незмінне, а навпаки, як таке, що « підлягає змінам через «скок-флюїдум» з легким переходом з одного стану до іншого повз часо-просторову залежність»²⁵⁵. Ф. Потушняк, подібно до К.-Г.Юнга, убачає підґрунтя уявлень про душу в сновидіннях, наголошуючи, що саме « від простого трактування сновидінь примітивна людина дійшла до комплексної системи образів душі»²⁵⁶. Так, пригадування сюжетів сновидінь, їх осмислення, очевидно, породило уявлення про подорожі душі під час сну. Дж. Фрезер наголосив, що « усі первісні народи дотримувалися заборони будити того, хто спить; оскільки його душа відсутня й може не встигнути повернутися, і людина, якщо вона прокинеться без душі, захворіє»²⁵⁷. У такий спосіб розмежовувалося буття усвідомлене і несвідоме, а момент засинання асоціювався з межею між цими двома формами існування людини.

У більшості міфологій світу поширена тема польоту душі та її подорож на небо. За спостереженням М. Еліаде, « підняття і політ входять до спільного досвіду всього примітивного суспільства. Подальша історія символізму сходження на небо свідчить, що цей досвід є глибоким виміром духовності»²⁵⁸. Учений наголошує на важливому значенні, якого набули символи душі-птаха, « крил душі», які « символізують духовне життя як «вивищення», містичний досвід – як сходження на Небо [...]. Ймовірно, міфічно-ритуальний мотив «птах-душа-екстатичний політ» склався вже в палеолітичну епоху; справді, саме в такому сенсі можна інтерпретувати деякі малюнки Альтаміра (людина в масці птаха) і знамените зображення у печері Ласко (людина з пташиною головою [...]). Цілий ансамбль символів і значень, що стосуються духовного життя і особливо сил

²⁵⁴ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 33.

²⁵⁵ Там само. С. 33.

²⁵⁶ Там само. С. 33.

²⁵⁷ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. С. 243.

²⁵⁸ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 200.

розуму, перегукується з образами польоту і крил»²⁵⁹. Уявлення про душу-птаха, очевидно, породило бажання людини вийти за межі власної екзистенції, отримати необмежену свободу вибору й самореалізації. Символом такого виходу за «власні межі» стає образ птаха, політ якого можна порівняти з польотом уяви, думки, мрії. Часто у світовій міфології в образі птаха або крилатої істоти постає жіноче божество.

Водночас виникнення уявлень про душу засвідчило усвідомлення індивідом своєї окремішності, «власної індивідуальності, неповторності, відмежованості від первісного колективу чи групи, «людське "я" стає самим для себе проблемою і починає відрізняти себе від зовнішнього світу, від іншого індивіда, розрізняти дійсність і сон, світ після смерті, душу і т. д.»²⁶⁰. Зафіксовані уявлення про душу Ф. Потушняк називає своєрідною філософією, яка витворює специфічну реальність, що підноситься над дійсністю, котра не вмотивовується причинно-наслідковими зв'язками, а базується на аналогії. Уявлення про душу ґрунтуються на тезі, що все навколо є складним живим організмом, і «я» людини проєктується на все навкруги. Таким чином, душа постає життєвим принципом і умовою існування тіла. «Душа прив'язана до тіла і не відлучається від нього аж до смерті. Вона дає тілові життя. Без неї тіло помирає, тоді як душа ніколи не помирає»²⁶¹. У бувальщині, зафіксованій І. Хлантою на Рахівщині у кінці ХХ століття, душа уявляється вищою сутністю, котра може кілька разів народжуватися в межах роду: «Душа живе у тілі людини. Вона народжується, а нерідко й переселюється від предків з появою на світ людини. Душа регулює поведінку тієї чи іншої людини»²⁶².

У фольклорі народів світу місце перебування душі визначають по-різному. Часто в українських повір'ях місцем, де локалізується душа, є серце і кров (такі вірування зафіксував на Закарпатті Ф. Потушняк). Існують уявлення, що «душа є тепла, бо кров, з котрою вона розходить по всьому тілі, є тепла, так само і живе тіло тепле, а мертво – холодне. У крові також знаходиться душа, тому душа, яка загинула так, що її кров розлилася, тобто була вбита [...], приходить на те місце і шукає свою кров. Кров нібито може повернути її до життя. (Щось подібне знаходимо у Гомера, Одиссея 11, 145). Але ані із самим серцем, ані з кров'ю, ані з самою теплою її не можна ототожнити, хоч вона є якимось аероморфним тілом. Різні народи по-різному локалізують душу: до ока, серця, статевих органів, селезінки, крові, голови, шлунка, або навіть до органів секреції і т. д.»²⁶³. Душа, згідно з міфологічним світоглядом, різними шляхами може покидати тіло. «У

²⁵⁹ Там само. С. 200.

²⁶⁰ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 33.

²⁶¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 34.

²⁶² Децо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 93.

²⁶³ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 34–35.

німців побутує вірування, згідно з яким душа вислизає з рота людини, котра спить, у вигляді білої миші або пташки; перегородити такому птаху або тварині дорогу до повернення – означає викликати смерть того, хто спить»²⁶⁴. Тубільські племена до сих пір твердо переконані, «що душа покидає тіло через отвір, найчастіше через рот або ніздрі. Тому на острові Целебес до носа, пупця та ніг хворого іноді чіпляють риболовні гачки, щоб його душа при спробі втечі зачепилася за гачок і залишилася з людиною [...]. Приморські даяки вважають, що пальці чарівника чи шамана мають тримати риболовецькі гачки, котрими він у момент відльоту людської душі буде захоплювати її і повертати у тіло хворого»²⁶⁵.

Найчастіше інтелект людини згадує про душу, коли вона уявляється поза тілом, тобто після смерті або такою, що подорожує вночі під час сну. Душа невидимими нитками прив'язана до тіла, але здатна на самостійні дії й може набувати різних форм. Так, душа починає асоціюватися з тінню. За спостереженням Н. Кононенко, у сучасній Україні «душу розуміють як тінь, тісно прив'язану до фізичного тіла, в якому вона перебувала за життя»²⁶⁶, і яка саме у формі цього тіла крокує на той світ.

Уявлення про душу як тінь, котру відкидає тіло, збереглося в поховальній обрядовості Китаю. Коли відбувається похорон, там пильно стежать, щоб тінь людини не впала на труну, коли її забивають цвяхами, оскільки «існує повір'я, згідно з яким, людина, якщо її тінь забили в труну, піддає небезпеці своє здоров'я. А коли настає час опускати труну в могилу, більшість присутніх відступає на певну відстань, щоб їх тіні не потрапили в могилу й це не завдало їх власникам шкоди»²⁶⁷. Очевидно, тінь, котра впала на труну, потрапляє в локус смерті, спрацьовує принцип контагіозної магії, відбувається «зараження» тіні-душі смертю, і, відповідно, та людина, якій ця тінь належала, нібито невдовзі захворіє та помре.

Дж. Фрезер знайшов в Австралії (Новій Британії) дуже незвичайні вірування, пов'язані з уявленням про душу як тінь, котру відкидає фізичне тіло, коли на нього падає світло. Оскільки душа «є життєво важливою частиною людини чи тварини, то її дотик при деяких обставинах може бути настільки ж небезпечним, як і дотик до тіла того чи іншого. Тому дикун дотримується правила уникати тіні певного типу людей, котрих він чомусь вважає небезпечними. До таких він відносить тих, хто голосить, жінок і свою тещу зокрема. Індійці шусват вірять, що варто тіні плакальника впасти на людину, і та

²⁶⁴ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. С. 242.

²⁶⁵ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. С. 240.

²⁶⁶ Кононенко Н. Народне православ'я: уявлення про релігію в сучасній Україні. *Етнічна історія народів Європи*. 2009. Вип. 28. С.14.

²⁶⁷ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. С. 253.

захворіє»²⁶⁸. Це вірування має всі ознаки «буквалізації» уявлень – можливість психологічного впливу підміняється мотивом видимого впливу через тінь, яка може торкнутися тіла іншої людини (невидимий вплив на душу підміняється видимим впливом на тіло). Людина, яка оплакує померлого, згадує смерть (і в такий спосіб дотикається до потойбіччя), може стати своєрідним «провідником» для бід, горя, хвороб, тому контакту з нею слід уникати – саме це, очевидно, символізують вірування індіців шусват. Небезпечність тіні плакальниць тубільці несвідомо вмотивовували ототожненням її з частиною (або прообразом) душі. Душа «невтішного» (котрий віддався смутку, ірраціональним переживанням втрати) нібито могла передати свій стан, розбалансованість, розщепленість іншій людині. Цікаво, що словесний (слуховий) образ відходить на другий план, а на першому опиняється зоровий образ – тінь.

За спостереженням Дж. Фрезера, австралійські аборигени дуже насторожено ставилися до своїх тещ, наділяючи їх майже демонічними властивостями. «Забобонний страх, з яким дикун ставиться до тещі, – один з найбільш відомих антропологічних фактів. У племені юн (Новий Південний Уельс) на будь-яке спілкування чоловіка з матір'ю його жінки накладалася строга заборона. Він не мав права навіть подивитися на неї чи в її бік. Якщо тінь зятя випадково падала на його тещу, це ставало підставою для розлучення [...] Жителі Нової Британії навіть уявити собі не можуть весь діапазон бід, котрі не забаряться впасти їм на голову, якщо чоловік випадково розпочне розмову з матір'ю своєї жінки, такому чоловікові у кращому випадку, очевидно, не залишається нічого іншого, як закінчити життя самогубством. Найурочистіша клятва в туземців Нової Британії звучить так: «Якщо я брешу, сер, нехай мені доведеться потиснути руку власній тещі»²⁶⁹. Згадані звичаї туземців відображають неусвідомлений страх чоловіків перед фемінною частиною своєї психіки (перед Анімою), яка, спроектована на тещу, набуває демонічних рис. Відображення подібної персоніфікації демонічного материнського образу ми бачимо й у жанрі чарівної казки. Зокрема, у «чоловічих» чарівних казках образ матері в більшості випадків проектується на відьму, злу мачуху, матір, яка не наділена материнським інстинктом (і навіть прагне вбити сина за намовою коханця-розбійника). Страх перед деструктивною фемінністю, домінуванням «внутрішньої» жінки (Аніми) й жінки реальної (спогад про часи матріархату, коли найстарші жінки племені керували всіма іншими) породив у примітивних племен звичай триматися на відстані від тещі («чужої» матері), котра нібито через слово, дотик, тінь може отримати владу над душею зятя.

²⁶⁸ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. С. 253.

²⁶⁹ Там само. С. 253.

Уявлення про тінь як душу людини зафіксовані Дж. Фрезером у Південно-Східній Європі. У Греції під час закладання фундаменту замурували під наріжним кутовим каменем принесених у жертву півня, барана чи овечку або ж вдавалися до імітації людського жертвоприношення. «Іноді замість того, щоб вбивати тварину, будівельник заманює до наріжного каменя людину, потайки знімає мірку з її тіла, якоїсь частини тіла або з її тіні та закопує під каменем; або ж він кладе наріжний камінь на тінь людини. Вважається, що така людина протягом року помре. Румуни, що живуть у Трансільванії, вважають, що людина, чию тінь замурували подібним чином, помре протягом сорока днів»²⁷⁰. Таким чином, нашкодити людині нібито можна було, вимірявши її тінь. Той, хто знав довжину тіні людини, отримувал над нею владу, а «знята з тіні мірка трактувалась як еквівалент самої тіні, і закопати її означало закопати життя або душу людини, котра втративши її, повинна померти»²⁷¹.

На нашу думку, ототожнення душі з тінню в уявленнях різних народів свідчить про домінування несвідомої установки про близькість до несвідомого, інстинктивного в ті часи. Якщо Его ще не отримало беззаперечно контролюючої функції, свідомість не стала тим центром, котрий підпорядковує всі несвідомі процеси та імпульси, то страх, який набуває образу тіні (фізичної, котру відкидає тіло на сонці), ототожнюється з частиною душі. Такі уявлення могли сформуватися лише в період тотемізму, анімізму, політеїзму і дійшли до нас у вигляді різноманітних вірувань про душу як тінь.

У світлі психоаналізу, Тінь – це один з архетипів колективного несвідомого, *alter-ego* людини, котре впливає на її настрій, мотивацію вчинків, але психічно здорова людина завжди здатна його контролювати. Коли Тінь виривається з-під влади Его, це стає передумовою розщеплення психіки, неадекватної поведінки. Таким чином, напрошується паралель: у віруваннях різних народів наступити на тінь людини, «закопати» її разом із труною чи фундаментом будинку передбачає хворобу або смерть, а це вмотивовується таким логічним ланцюжком: фізична тінь виходить з-під контролю особистості (тієї, що відкидає цю тінь), а інша людина, котра прагне їй нашкодити, отримує владу над своєю жертвою через вплив на фізичну тінь. «Неконтрольована» фізична тінь перестає бути інтегрованою частиною людини, підпадає під чужий зовнішній вплив недоброзичливця (носія зла), «структура особистості» (або психіка, душа) руйнується, – і людина хворіє чи помирає. Розум давніх людей на примітивному, символічному рівні пояснював багато різних психологічних процесів, котрі визначали їх поведінку.

²⁷⁰ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. С. 254.

²⁷¹ Там само. С. 255.

У фольклорі Закарпаття збереглися уявлення про посмертне життя душі. У народних бувальщинах воно інтерпретується по-різному: 1) відповідно до язичницьких уявлень утверджується віра в переселення душі померлого в тіло нащадка; 2) під впливом апокрифів і Біблії розгортається ідея про суд над душею померлого, подорож до чистилища, пекла або раю. За спостереженням О. Маркуша, «слов'яне, хоч і були поганями, вірили в посмертне життя. Вірили, що добрі і хоробрі люди по смерті підуть в рай. Там в краснім саду між вічнозеленими деревами живуть далі, співають і веселяться. Тому слов'яни клали до гробу померлого все, чого він міг потребувати на іншому світі, а саме: гарний одяг, зброю, знаряддя, навіть і страву і напої»²⁷². Особливі предмети клали в труну дитині, що померла нехрещеною. Зокрема, Ф. Злоцький описав такий звичай, поширений на Закарпатті в кінці XIX століття: «У труну дитини, що померла без хрещення, якщо хлопець, кладуть косу і мотику, зроблені з дерева або воску, якщо дівчина – кужіль, веретено і т.п.»²⁷³. Певною мірою на ці предмети метафорично проєктувалася уява наших предків про посвячення підлітків у доросле життя: хлопець і дівчина мали різні форми ініціальних практик, що були пов'язані з гендерним розподілом робіт.

Згідно з законом контагіозної магії, енергія смерті могла спроектуватися на живих, тому існували ритуали, які мали на меті спрямувати думки родичів небіжчика до символічного об'єкта, пов'язаного з ростом і розвитком. За спостереженням П. Богатирьова, часто такими об'єктами були дерева: «Коли небіжчика виносять, родичі дивляться на ліс (чашу), аби були такі здорові, як чаша»²⁷⁴. Але одного споглядання дерев було недостатньо, дослідник виявив у с. Присліп і більш розлогий ритуал: «Коли покійника винесли і дім підмели, челядь збирається за столом, і їх тричі окроплюють водою з чашки (конв); потім вони повинні подивитися на дерево, яке росте (сире дерево) і сказати: «Як то дерево здорове, так і ми здорові»»²⁷⁵. Погоджуємося з висновком П. Богатирьова, що на Закарпатті існує багато обрядів, де вода і стіл відіграють благотворну роль, дають здоров'я і багатство. «Це стосується дій, що здійснювалися під час народження і хрещення дитини, на Святий вечір, на Пасху та інші свята. За законом контакту, тому, хто дивиться на дерево, передаються його властивості. Правда, контакт тут встановлюється тільки за допомогою зору»²⁷⁶.

Народні вірування про подорож душі у світ мертвих у 40-х роках XX століття записав на Закарпатті Ф. Потушняк. «Перед душею на той світ стоїть довга і тяжка дорога.

²⁷² Маркуш О. Наш рідний край: Народознавчі матеріали про Закарпаття. Ужгород, 2001. С. 81.

²⁷³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 302.

²⁷⁴ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 322.

²⁷⁵ Там само. С. 322.

²⁷⁶ Там само. С. 323.

Тому мертвому кладуть в руки зразу, як помер, свічку, бо інакше «душа буде блукати темнотами». Доки не задзвонить, душа говорить із своїми рідними, потім повертає на землю. Мертвого, крім того, взувають у чорні черевики, інколи – молодих і жінок – у білі, завжди нові або зшиті з чорного полотна, іноді – і в правдиве взуття, бо босому не годиться іти на той світ»²⁷⁷. Символічно складним уявлявся і сам шлях душі у світ мертвих: «є загальним віруванням, що душа іде на той світ, праведна чи грішна, кам'янистою дорогою, терням і т. д.»²⁷⁸, що метафорично окреслює складність переходу між світом живих і мертвих. Водночас Ф. Злоцький навів інше пояснення того, чому покійники мають бути взутими у труні: «померлих стараються поховати в чоботах, бо вважають, що на той світ треба йти через вогонь»²⁷⁹. Вважаємо, що і вогонь, і кам'яниста дорога символізують складне випробування для душі небіжчика в потойбіччі.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, коли тіло небіжчика ще лежить на «лавиці, – душа сидить у вікні, коли відбувається одпровід – літає над труною. Під час провадження тіла на цвинтар душа літає довкола, а грішну душу ведуть, б'ючи, чорти і перестають лише тоді, коли читають «перестави». Коли тіло спустять у гріб, душа сідає на хрест і одклониться од тіла. Зразу по смерті або і тепер іде вона на той світ, на суд»²⁸⁰. Після похорону душа небіжчика, відповідно до уявлень селян Закарпаття, могла навідуватися до рідних. Спосіб, який допомагав з'ясувати, чи приходив покійний вночі чи ні, описав Ф. Злоцький: «Після поховання померлого в наступну ніч кладуть на тарілку муку і добре розгладжують: з цього виявляється, чи приходила вночі душа померлого, яка – вірять – шукає своє тіло, і, не знайшовши, піде далі»²⁸¹. Сліди на муці трактувалися як свідчення відвідування душею небіжчика хати. Подібні народні вірування записав П. Богатирьов у с. Присліп. За спостереженням дослідника, у деяких селах Закарпаття існує переконання, що душа покійника має той самий зовнішній вигляд, що й жива людина: «Якщо хтось помер, і в першу ніч один із родичів розсипає на столі муку, то покійник, який у цю ніч вернеться до дому, залишить на ній слід: ніби хтось по ній ходив»²⁸².

Ю. Жаткович зафіксував магичний ритуал, що мав на меті вберегти господарство від занепаду після смерті господаря. Щоб душа небіжчика не забрала з собою те, що було важливим для нього за життя, після того, як закінчувався «опровід, стають дві жони по двох боках деревища і передають одна другій під деревище тричі узлик, в котрім є

²⁷⁷ Ф. П. Подорож душі на другий світ. *Литературна недѣля*. Рочник III. Ч. 15. (1 серпня). Ужгород, 1943. С. 176-177.

²⁷⁸ Там само. С. 177.

²⁷⁹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 301.

²⁸⁰ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

²⁸¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 302.

²⁸² Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 326.

зав'язане зерно і сіль. Сіль ту дають худобі, щоб не пішла за газдою, а зерно висипають до насіння, щоби ся не переводило»²⁸³. Можливо, у такий спосіб відбувався метафоричний розрив зв'язку між душею померлого чоловіка і його господарством, худоба й насіння символічно ставали захищеними від енергії смерті.

Суддею над душами померлих уявлявся святий Петро, який стояв біля брами і скеровував душі померлих в те місце, на яке вони собі заслужили протягом земного життя: «праведні – в царство, грішні – у пекло»²⁸⁴. Крім того, за спостереженням Ф. Потушняка, святий Петро уявлявся дуже сердитим: «кричить, гойкає, свариться, немилосердний»²⁸⁵. На Закарпатті небіжчику у труну клали гроші, які набували семантики своєрідного пропуску у світ мертвих та відкуплення родичів від уваги померлого. П. Богатирьов зафіксував декілька різних інтерпретацій цього звичаю: «Родичі кладуть в руку покійника гроші, «щоб святий Петро пустив його у свій човен», або, за другою версією, «в могилу кладуть гроші як платню за місце на цвинтарі, щоб померлий спочивав у мирі» [...] «для спокути його гріхів. Коли його будуть брати чорти, він від них відкупиться». У всіх цих прикладах гроші, покладені в труну, повинні пригодитися покійнику на тому світі і показати турботу родичів про нього»²⁸⁶. П. Богатирьов знайшов і інше пояснення цього звичаю у селі Прислоп (Міжгірський р-н Закарпатської області): «Гроші повинні розірвати будь-який зв'язок померлого з живими: "Якщо хтось з родичів не хоче знову побачити покійника на цьому світі, він йому платить (кладе в руку гроші). Той, хто відкупився, впізнає на тому світі свою жінку, але вона його не впізнає, тому що очі в неї будуть заманені"»²⁸⁷.

Страх перед можливістю зустрічі з небіжчиком породив ряд магичних ритуалів. Декілька зафіксував П. Богатирьов у селі Богдан (Рахівський р-н Закарпатської області): коли вдова хотіла розірвати зв'язок з померлим чоловіком і позбутися страху, вона «тричі викрикує його ім'я у пічну трубу (у щірку)»²⁸⁸.

У народних віруваннях, поширених на Мараморощині, суд над душею померлого здійснює вже не святий Петро, а персоніфіковані дні тижня відповідно до того, чи дотримувалася людина за життя ритуальної поведінки, продиктованої звичаєм. «Душа після смерті тіла, облетівши світ, на третій день являється на небо, де її починають судити «сім днів» символічно – її добрі і злі діла, виконані і не виконані повинності відносно цих

²⁸³ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских. С. 173.

²⁸⁴ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

²⁸⁵ Там само. С. 177.

²⁸⁶ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 317.

²⁸⁷ Там само. С. 317.

²⁸⁸ Там само. С. 324.

днів»²⁸⁹. Відповідно першим зустрічає душу померлого Понеділок, який метафорично перебуває на часовій межі між двома тижнями й за аналогією уявляється перевізником між світом живих і мертвих. «Хто завжди держав його – честував, говорив, постив – того понеділок перевозив на той світ, бо він тут служить за «перевізника». Хто не честував понеділок – той мусить сам на той світ переходити по «берві», тонкій, як ниточка, кладці. Понеділкові платиться тими грошима за перевіз, що даються мертвому в рот, в руку, в деревище, гріб і под.»²⁹⁰. На відміну від строгого Понеділка, Вівторок і Четвер уявлялися доброзичливими і пропускали душу померлого відповідно до Середи і П'ятниці, які теж прискіпливо оцінювали дії небіжчика за життя: «Середа строга і немилосердна. Грішних і тих, що її «не честовали, не постили або не говорили» – завертає і посилає на муки. Хто її «держав», того вона любить і пускає [...]. П'ятниця споминає всі гріхи од сьомого року. Вона – найстрогіший суддя. Хто її говорив, постив, честував і т. д., до того вона більш добра, як до інших, і скорше пропустить»²⁹¹. Як відомо, в Україні існувало багато табу, пов'язаних з образом П'ятниці (або Параскеви-П'ятниці). Зокрема, у цей день, як зауважує В. Милорадович, жінкам не можна було прясти, «прати білизну, чесатися, заплітати волосся, чепуритися і гарно вдягатися»²⁹². Порушення цих заборон, згідно з народними віруваннями, передбачало покарання, котре особа отримувала і за життя (прояв девіантної, божевільної поведінки²⁹³), і після смерті²⁹⁴. Зокрема, на Закарпатті ще в кінці XIX століття вірили, що «хто у п'ятницю пряде, у того рука на тому світі матиме судорогу і якась дівка колотиме її веретеном»²⁹⁵. Зв'язок П'ятниці із забороною прядіння і ткацтва відображає її подібність з образом богині Мокоші, котра метафорично плела долю людини, була божественною пряхою. А символічне «дублювання» жінками її праці – прядіння і ткацтво у день, присвячений її вшануванню, мабуть, сприймалося як акт прояву гордині, свавільне прагнення дорівнятися до божества, прилучитися до магічного акту «долетворення», оскільки в п'ятницю прясти могла лише богиня. Заборона гарно вдягатися, чепуритися, чесати волосся теж символічно відображала визнання жінками вищої божественної краси богині Мокоші (Параскеви-П'ятниці). Відмова жінок від бажання бути гарними в п'ятницю є метафоричною жертвою богині, проявом її вшанування, визнання її незаперечної вищості і краси. Тож під час суду, який здійснювала

²⁸⁹ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

²⁹⁰ Там само. С. 177.

²⁹¹ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

²⁹² Милорадович В. Малорусские народныя поверья и рассказы о пятнице. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та бібліогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк ; вступ. ст. А. П. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 376.

²⁹³ Там само. С. 376–382.

²⁹⁴ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

²⁹⁵ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 292.

П'ятниця над душами померлих, більш прискіпливим було ставлення саме до жінок, оскільки для них існувало більше заборон, ніж для чоловіків.

Після суду, здійсненого П'ятницею, душа потрапляла до Суботи, котра вважалася днем Пресвятої Діви. Субота «чекає кожну душу і веде її до «Петрового помічника». Петрів помічник із ангелами важить гріхи і добрі діла душі. Злі душі передає він чортові, котрі летять із ним «стрімголов» у пекло, а праведні передає Петрові, який пускає їх у царство. Коли душа коло Петрового помічника стоїть, вона має можливість явитися у сні своїх ближніх і просить, щоб за неї молилися, просили-«гадали» на неї»²⁹⁶. Згідно з народними бувальщинами, ті душі, котрі були завернуті назад Понеділком, Середою чи П'ятницею, блукають по світу, «доки не спокутують свій гріх. Потім їм одпускається, і йдуть на відповідне місце...»²⁹⁷. Очевидно, «блукання по світу» семантично ототожнюється з чистилищем.

Цікаві бувальщини про посмертне життя душі записав І. Хланта в селі Косівська Поляна на Рахівщині в кінці ХХ століття. «Коли людина, точніше її тіло, помирає, душа її покидає. Перші дев'ять днів душа гуляє навколо тіла, оберігає і спостерігає за ним, супроводжує його до могили, коли необхідно – охороняє його. Після цього 31 добу душа лаштується до чистилища. В основному вона блукає на обійсті та в оселі покійного. Сорокової доби після смерті людини душа покидає оселю й обійстя, переселяється в чистилище, де вичікує вироку за все скоєне впродовж життя тіла»²⁹⁸. Бувальщини окреслюють сценарій відвідин родичів душею померлого: «Нерідко (за різних необхідностей) душа навідується до своїх рідних у вигляді тіла покійного, заходить до оселі, подає голос, чогось вимагає, щось радить; з'являється також уві сні»²⁹⁹. Але не кожна душа померлого, згідно з народними віруваннями Закарпаття, з'являється своїм живим нащадкам: «Не показуються і не ходять ті, що померли «своєю смертю» і прожили свій вік, себто 80 – 100 і більше – річні»³⁰⁰. У такий спосіб народні вірування розмежовують два сценарії людського життя: 1) спокою після смерті досягає душа, яка засвоїла всі життєві уроки, пройшла різні випробовування, зазнала повною мірою страждань та радощів; 2) допомоги рідних потребує душа, яка з певних причин передчасно перервала свій життєвий шлях і через це повинна спокутувати гріх, тому періодично об'єктивується у світі живих.

²⁹⁶ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 176.

²⁹⁷ Там само. С. 176.

²⁹⁸ Децо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 93.

²⁹⁹ Там само. С. 93.

³⁰⁰ Там само. С. 93.

Збереглися у фольклорі Закарпаття й бувальщини про реінкарнацію в межах родини. Зокрема, про переселення душі дідуся в тіло онука йдеться в народній оповіді, записаній І. Хлантою: «Ще десь на початку минулого століття в селі Росішка жив Іван Вінтаняк. Постарів, і прийшла пора помирати. Одночасно зі смертю батька почались пологи у наймолодшої, одинадцятої в родині доньки Ярини. Народився хлопчик, а дідуся похоронили, і його ім'ям назвали внука. Іванко підростав здоровим, вродливим і таким талановитим, що буцімто все навколо йому було відоме і знайоме»³⁰¹. Під час храмового свята, у день Івана Хрестителя у с. Росішці, «з Іванком почало творитись щось нечуване. Спочатку він заявив, що всі місця, навіть хати йому відомі, більшість людей знайомі, що знає і шлях до храму та ін. Але, так би мовити, вершиною його спогадів була церква, яку він розпізнав до найменших подробиць, вказав і те місце, де він раніше стояв і молився. Рідні добре знали, що на тому самому місці, під вікном, посередині церкви, завжди стояв і молився давно покійний дід Іван»³⁰². Згідно з бувальщиною, малий Іванко згадав своє вінчання з дружиною Анною біля іконостасу за попереднього втілення на землі. «Таких випадків було більше у наших селах і краях, їх часто розповідав Микола Костанюк»³⁰³. Таким чином, ще у ХХ столітті подекуди в народній пам'яті закарпатських селян збереглися язичницькі вірування в можливість кількаразового народження душі в межах свого роду.

Водночас на Закарпатті відомі бувальщини про посмертне життя душі, сюжет яких сформувався на основі апокрифічних легенд та Біблії, на основі уявлень про чистилище, і в них уже заперечується можливість реінкарнації: «Дуже грішна душа багато років перебуває у чистилищі, тож і досить часто приходиться до рідних. Коли в чистилищі вдасться гріхи спокутувати – душа потрапляє в царство небесне. Якщо – ні, то душа повічно залишається у митарстві. За всіх обставин вона вже ніколи не повертається на обійстя та в оселю. За найважчі гріхи, мається на увазі за порушення 10-ти Божих заповідей та ін., душу швидко з чистилища забирають чорти, і вона потрапляє в пекло, де її чекають вічні муки. Душа людини вічна і безсмертна. Вона живе і після Божого суду, який скоро настане»³⁰⁴.

На Закарпатті збереглися бувальщини та легенди про пекло, яке нібито було сховане під землею, під високими скелями, зовсім поруч з оселями людей. Зокрема, на Рахівщині, у с. Косівська Поляна, згідно із записами І. Хланти, пекло називали Супонецьким і проєктували уявлення про нього на гори – Трансильванські Альпи (на території Румунії):

³⁰¹ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 93.

³⁰² Там само. С. 93.

³⁰³ Там само. С. 93.

³⁰⁴ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 93.

«Після смерті людей їх душі потрапляють або в рай (на небо), або в пекло (на землі). Старожили переконливо знають, що Супонецьке недалеко. З гори Діл, а ще краще з півторакілометрової Кобили вдалині видніються затисянські гори в Румунії. Вони починаються напроти села Луг і простягаються на південь, ніби паралельно з Тисою, напроти Великого Бичкова, Солотвина, Сигета, Хуста. Це є Трансільванські Альпи»³⁰⁵. У міфологіях світу, за спостереженням Х. Керлота, внутрішня частина гори інколи «сприймається як місце знаходження землі мертвих [...]. Всі ці міфи пов'язані з таємницею зникнення між появою і воскресінням»³⁰⁶. Таким чином, гори сприймалися селянами як сакральна межа між світом живих і мертвих, місце перебування грішних душ, що очікували Страшного суду.

Загадковість гір, згідно з бувальщиною, також зумовлюється їх кольором – специфічним освітленням: «Старше покоління називає ці гори Супонецьким і глибоко вірять, що саме там, під цими горами (у підніжжі) розташоване пекло, що в ньому знаходяться і мучаться грішні душі. І дивно, що цілі ночі ці гори світяться (звечора – від променів сонця, а потім – від місяця). А люди вважають, що то пекло загорається, але слабого місяця затихає (бо місяць не світить)»³⁰⁷. У бувальщині окреслюється достовірність уявлень про пекло, сховане під горами, через посилення на очевидців: «Чимало відомо розповідей і про те, як в окремі ночі чабани і пастухи, яким не спалося (90-річний Цюнюк, 80-річні Глушман, Варивода, Данюк і Геф'юк), аж на Кобилі неодноразово чули страшні крики і стогони, що доносились із Супонецька»³⁰⁸. У бувальщині йдеться і про зустрічі живих з душами покійників, які приречені на страждання в пеклі й потребують підтримки з боку живих: «Окремі із покійників приходили звідтіль і розповідали про страшні муки, просили рідних молитись за них (однак показувались вони лише окремим близьким їм особам). А ще окремими незнайомими людьми, що приходили в село, покійники нерідко передавали (усно), щоб молились за них рідні. Бували навіть випадки, коли померлі просили надіслати їм щось із одягу і взуття, щоб усе це прикривало їхнє порізане і закатоване тіло»³⁰⁹.

У деяких бувальщинах спілкування з померлим віщує смерть живому, душа якого вже перебуває на межі й тому здатна бачити й чути те, що не під силу іншим. У бувальщині, записаній І. Хлантою на Рахівщині, стара хвора жінка спілкується з померлою матір'ю напередодні своєї смерті: «Була в мене в гостях мати й обіцяла взяти

³⁰⁵ Там само. С. 93.

³⁰⁶ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 148.

³⁰⁷ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 93.

³⁰⁸ Там само. С. 93.

³⁰⁹ Там само. С. 93.

мене з собою на той світ. А я дуже зраділа, тільки не мала-м чим пригостити маму»³¹⁰. Уранці жінку донька Олена знайшла померлою, «потормосила і побачила, що очі в старій стали скляними. Бо мати забрала її на той світ»³¹¹. В інших міфологічних оповідях (зафіксованих на Закарпатті студентами філологічного факультету Ужгородського університету 1994 року) душа небіжчика не може покинути світ живих, оскільки має незавершені справи на землі: 1) В одній із таких мати-покійниця приходить годувати свою дитину-немовля, оскільки не встигла це зробити за життя: «Годували дитину козячим молоком, айбо дитина дуже плакала. Та мати померлої виділа, як її донька (все було заперто, і двері не відкривалися) приходила загуряти дітину. Дасть дітині цицьку і дітина замовкне»³¹². Відвідини мертвої жінки припиняються після здійсненого ворожками магічного ритуалу. 2) В іншій бувальщині душа покійника не має спокою через те, що їй не повернули обіцяний за життя борг: «У нас одну жону забив поїзд. А я перед нею була винна, бо-м брала у неї трави за муку, та не встигла-м муку віддати. Та приходила до мене, виділи її вночі коло моєї хижі»³¹³. Після того, як оповідачка віддала муку родичам померлої, небіжчиця перестала до неї приходити. 3) Ще одна бувальщина акцентує на існуванні тісного взаємозв'язку між людиною і речами, які були для неї цінними за життя. Коли таку річ забували покласти в труну, покійник нібито приходив до родичів у снах і нагадував про це: «У моєї рідної сестри помер чоловік. Десь через сорок днів він явився їй у сні і сказав: «Марійко, принеси мені очки, бо не вижу газети читати». Айбо вона подумала, що то так, просто сон. Айбо він явився їй і на другу ніч, і на третю. І тогди вона пішла до ворожки. А ворожка порадила віднести очки на могилу його. Сестра так і зробила: пішла на цвинтар і поклала на його могилу його очки. І більше до неї не приходив»³¹⁴. 4) У деяких бувальщинах небіжчик не має спокою після смерті, бо почувається винним перед кимось з рідних, знайомих чи незнайомих: А) Померлий чоловік з'являється своїй жінці, прагнучи отримати її прощення, оскільки колись покинув її з маленькими дітьми: «коли вмирав, то покликав мене, оби-м його простила. Але ж він мені зрадив, і я не могла йому простити. Та він тяжко помирав. А по смерті почав являтися мені. Просив, оби-м йому простила, бо не може покинути землю [...]. І простила я йому, запалила-м за нього свічку, і більше він до мене не приходив»³¹⁵. Б) Спокути потребує небіжчик, який недобросовісно ставився до своїх обов'язків за життя. Зокрема, в одній із бувальщин розповідається про ціну, яку повинен заплатити за свої гріхи

³¹⁰ Там само. С. 98.

³¹¹ Там само. С. 98.

³¹² Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. *Карпатський край*. Ужгород, 2000. № 1-4 (120). Річник 10. С. 104.

³¹³ Там само. С. 104.

³¹⁴ Там само. С. 104.

³¹⁵ Там само. С. 104.

священик, який «брав гроші за служби задушні і не відслужив їх, та тому служив по смерті»³¹⁶. Свідком однієї з таких служб стає оповідач бувальщини, котрий почув, що вночі в церкві моляться, а коли відкрив двері, побачив «багато людей, деяких упізнав, але всі давно повмирали. Піп його увидів і каже: «Іди звідси, бо тут тобі не місце! І не смій нікому казати про це». Чоловік знав, що коли б про це розповів, то вмер би. Він мовчав довгі роки і розповів лише при смерті»³¹⁷. В) В одній з бувальщин грішна душа небіжчиці-попаді (яка була дуже жадібною, «жебракови окрасць хліба шкодувала»³¹⁸) спокутує свою провину, переродившись в образі тварини – постає перед живими у вигляді кішки. «Пройшов час, попадя померла. Несе служниця свиням їсти, а перед нею з'явилася кішка. І так другого дня, так і третього. Розповіла служниця людям про кішку, і один чоловік порадив: «Запитай, що хоче?» На другий день прийшла кішка, а служниця питає: «Що ти ходиш тут?» А кішка вповіла: «Я попадя. Доти буду ходити, доки мі не даш із перста мало крові твоєї, чистої, негрішної». Служниця уколола мізинчик і капнула кров'ю на кішку. І та відразу пропала»³¹⁹. Мотив перетворення попаді в кішку певною мірою зближує образ покійниці з відьмою, яка теж наділялася здатністю до такої метаморфози. Водночас ця реінкарнація грішної душі виявляється тимчасовою: покійницю може звільнити від страждань жертвоприношення, здійснене живою людиною, котра мала чисте сумління й здійснювала напротивагу їй добродійні акти. Такою бувальщина змальовує служницю, яка хліб «украде та дасть жебракови»³²⁰. Заради спасіння душі попаді служниця має принести в жертву свою кров, якою метафорично «змиває»/спокутує гріхи покійниці.

До розряду неупокоєних, блукаючих душ у фольклорі Закарпаття належать також потерчата – діти, які померли насильницькою смертю відразу після народження, не пройшовши обряду хрещення. Метафорично послідовність ритуалів переходу була порушена, тож душа немовляти не може потрапити у світ мертвих, не пройшовши посвячення у світі живих. Подорожній, який чує голос потерчати, повинен «у той бік рукою перехрестити і сказати: «Коли ти хлопець – ім'я тобі Іван, коли ти дівчинка – ім'я тобі Анна!»»³²¹ або кинути в той бік якусь річ освячену в церкві: «У одній молодиці був шурц або катран свячений [...], в ньому вона ходила паску святити – і піп, коли святив паску, то й катран посвятив. Кинули у корчі той шурц та й пішли собі [...] Коли йшли назад додому, пішли подивитися у ті корчі [...], де кинули катран, а там уже нічого не

³¹⁶ Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

³¹⁷ Там само. С. 104.

³¹⁸ Там само. С. 104.

³¹⁹ Там само. С. 104.

³²⁰ Там само. С. 104.

³²¹ Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 103.

було»³²². Потерча потребує символічної причетності до ритуалу хрещення, причому достатньо хоча б одного з елементів обряду: або наречення іменем, або отримання в подарунок речі, освяченої в церкві (еквівалент крижми).

Отже, наші предки усвідомлювали необхідність символічно узгодити у своєму світосприйнятті співіснування двох площин – земного й позагробного світу. Рід уявлень про шлях душі у світ мертвих, зустріч з персоніфікованими днями тижня чи святим Петром, які здійснюють над нею суд, метафорично відображають ритуал переходу, пов'язаний зі складними випробовуваннями. Уявлення про життя душі після смерті стало основою ряду магічних ритуалів, одні з яких повинні були допомогти душі покійника потрапити в потойбіччя, а інші – убезпечити живих від впливу мерця та пов'язаної з ним енергії смерті на живих родичів. Бувальщини художньо моделюють різні сценарії життя душі після смерті (реінкарнація в межах роду, відбування покарання в тілі тварини тощо). Зокрема, незакінчені справи та моральні переступи тримають людину на межі світів, аж допоки вона не спокутує скоєне зло.

³²² Там само. С. 103.

Рекомендована література

1. Аверкиева Ю.П. Индейцы Северной Америки. – М., 1974.
2. Агеева Р.А. Страны и народы. – М., 1990.
3. Алексеев В.П. Этногенез. – М., 1986.
4. Алексеев В.П. Происхождение народов восточной Европы. – М., 1989.
5. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989.
6. Бажанов Л.В. Репресії проти етнічних поляків Поділля 30-х – початку 50-х рр. ХХ ст. у сучасних наукових і краєзнавчих дослідженнях. // Наукові праці Кам'янець-Подільського педагогічного університету. – Кам'янець-Подільський, 2003. – Т. 11. – С. 298-305.
7. Берндт Р.М. Мир первых австралийцев. – М., 1981.
8. Бонгард-Левин Г.М., Грановский Э.А. от скифии до Индии. – М., 1983.
9. Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Создано человечеством. – М., 1984.
10. Бромлей Ю.В., Родольный Р.Г. Человечество – это народы. – М., 1984.
11. Бромлей Ю.В. Этнические процессы: теория, история, современность. – М., 1987.
12. Газін В.П., Копилов С.А. Новітня історія країн Європи та Америки. – К., 2003.
13. Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. – М., 1975.
14. Кабо В.Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. – М., 1969.
15. Гумилев Л. Этносфера: история людей и история природы. – М., 2004.
16. Культура и быт народов Зарубежной Европы. Этнографические исследования. – М., 1967.
17. Ключевский В.О. Этнографические следствия русской колонизации Верхнего Поволжья... - В кн.: Ключевский В. Исторические портреты. – М., 1990.
18. Львова Э.С. Этнография Африки. М., 1984.
19. Малые народы Индонезии, Малазии и Филиппин. //Под ред. Чеботарева Н.Н. – М., 1982.
20. Малые народы Южной Азии. //Под ред. Кудрявцева М.К. – М., 1978.
21. Мыльников А.С. Народы Центральной Европы: Формирование национального самосознания (XVIII-XIX вв.) – СПб., 1997.
22. Надольська В.В. Загальна етнологія: понятійно-термінологічний апарат. – Луцьк, 1999.
23. Народонаселение стран мира. //Под ред. Козлова В.И. – М., 1984.
24. Народы мира: историко-этнографический справочник //Под ред. Ю.В. Бромлея. – 1988.
25. Народы Америки: Этнографический очерк. – М., 1959.
26. Народы мира: историко-этнографический справочник //Под ред. Ю.В. Бромлея. – 1988.
27. Сегеда С. Антропологічний склад українського народу. – К., 2001.
28. Сергійчук В. Українці за межами імперії. – К., 1998.
29. Феномен нації. Основи життєдіяльності. – За ред Б. Попова. – К., 1998.
30. Хопняр Ю.А. Історична термінологія: Навчальний посібник. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2008.

Теми рефератів

1. Основні поняття етнокультурології.
2. Етнос, народ, народність. Етнос-етнічність.
3. Етнічна -народна – традиційна – національна культура.
4. Етнос і держава. Етнічна ідентичність.
5. Етнічний характер та темперамент.
6. Етнічна свідомість у відношенні до свідомості родової, конфесійної, професійної.
7. Свідоме і несвідоме в етнічних культурах.
8. Свідомість та самосвідомість етносів.
9. Зміни в свідомості – зміст етнічного процесу.
10. Етнічний образ як комбінація етнічних ознак.
11. Етнічний характер. Етнічний темперамент.
12. Етнічні стереотипи.
Етнічні традиції та звичаї.
13. Сучасна етнопсихологія.
14. Етнічні міфологеми, архетипи, стереотипи.
15. Міфологічні моделі.
16. Міфологія як трансформація архетипів.
17. Архетипи традиційної культури.
18. Ритуалізація як процес соціалізації.
19. Категорія «культурної традиції». Структура культурної традиції.
20. Традиція і колективна пам'ять. Традиція в системах етнічних цінностей.
21. Соціокультурний рівень етнічної культурної традиції.
22. Традиціоналізм як ментальна стратегія.
23. Трансформації етнічної традиції.
24. Типи інноваційних трансформацій традиційних культур.