

Поплавська А. В.,
аспірантка Київського національного університету культури і мистецтв

МІФОЛОГІЗАЦІЯ ГОСТЯ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

У статті розкривається давня традиція української гостинності, в основі якої лежить міфологізація гостя, його сакральний статус як посланця Бога. Обґрунтовується ритуал гостинності як продуктивна модель побудови взаємин не лише з міфічними істотами, але й реальними природними явищами у вигляді антропоморфних істот. У зазначеному контексті розглядаються обрядодії, засновані на синкретизмі первісних архетипів, язичницьких вірувань та сімейно-шлюбних відносин, які склалися протягом століть.

Ключові слова: міф, міфологізація, гість, гостинність, обряд, ритуал, символ.

В статье раскрывается давняя традиция украинского гостеприимства, в основе которого лежит мифологизация гостя, его сакральный статус как посланца Бога. Обосновывается ритуал гостеприимства как продуктивная модель построения взаимоотношений не только с мифическими существами, но и реальными естественными явлениями в виде антропоморфных существ. В указанном контексте рассматриваются обрядовые действия, основанные на синкретизме первоначальных архетипов, языческих верований и семейно-брачных отношений, которые выстраивались на протяжении столетий.

Ключевые слова: миф, мифологизация, гость, гостеприимство, обряд, ритуал, символ.

The article reveals a long tradition of the Ukrainian hospitality, which is based on the mythologizing of the guest, his sacred status as a messenger of the God. The ritual of the hospitality as a productive model of the building of the relationships not only with the mythical creatures, but the real natural phenomena in the form of anthropomorphic creatures is substantiated. In this context, the ritual actions based on the syncretism of the initial archetypes, pagan beliefs and family relations, which were built over the centuries, are considered.

Key words: myth, mythologizing, guest, hospitality, ritual, symbol.

Культурно-історична своєрідність будь-якого народу реалізується значною мірою спілкуванням, оскільки саме в цій сфері концентрується особлива мова словесних формул, символів, знаків, жестикуляції та міміки тощо. Останні є особливо цінними в емоційно напружених ситуаціях на зразок похорон, коли буденне вербальне мовлення може виявитися малоефективним. Причому менш досконалі порівняно з живим словом рухи, знаки, казкові й міфологічні образи є досить важливими для формування дискурсивного мислення. Важливим етапом його становлення є міфологічне мислення з властивою йому єдністю образу предмета й самого предмета, об'єктивного й суб'єктивного, внутрішнього та зовнішнього.

Міфологізм як форма відображення світу властивий будь-якій суспільній та індивідуальній свідомості. Він представляє просто іншу картину відображення світу з її власною природою, специфічними способами сприйняття та реального функціонування, смислами і символами. В цій своєрідній картині є неможливим чітке розмежування простору міфу та простору повсякденної реальності: динамічні у своїх багатоваріантних взаємодіях, вони збагачують один одного, створюючи нову форму свідомості, в якій міститься основний духовний зміст неповторних конкретних культур.

Досліджуючи різноманітний культурно-історичний матеріал, видатний український мовознавець, етнолог і філософ О. Потебня (1835–1894) дійшов висновку про можливість, необхідність і потрібність розвитку міфологічного мислення у різних народів на певному однаковому щаблі інтелектуального розвитку.

Міф, за концепцією О. Потебні, є вихідним пунктом і логічним початком подальшої еволюції духовності: міф ---- -> поезія ---- -> проза (наука) [5; 260]. У широкому смислі він цілковито належить поезії, складаючись з образу і значення, зв'язок між якими сприймається аксіоматично. Своім вербальним виміром міф історично передує живописному та пластичному зображенням казкових персонажів. Міфологія світоспоглядання фіксується в низці етнокультурних стереотипів – в усному слові, сказанні, матеріальній пам'ятці, у звичаєві, обряді.

Феномен міфологізму гостинності сягає своїм корінням доби зародження культури, коли виникла потреба об'єктивування первісних мегакосмічних смислів, пов'язаних з вищими, божественними силами. Сакральна символіка гостинності органічно вписалася в потужний пласт синкретизованої духовної культури. Всесвітньовідомий авторитет теорії символізму, репрезентант марбурзької школи неокантіанства, культуролог Е. Кассіер (1874–1945) розробив учення про мову, міфи, науку й мистецтво як своєрідні символічні форми. Йому належить ідея просякнутості символікою різноманітних сфер життєдіяльності суспільства: «символізм огортає людство ніжною й прозорою, проте міцною вуаллю» [3; 200].

В. Русавська зазначає, що сама гостинність набувала міфологічного характеру. Сакралізація гостя слугувала справі спілкування з божествами, демонами, вигаданими істотами тощо. Померлі ж родичі сприймалися як захисники родини в її земному житті [7; 8].

Досліджуючи філософський вимір феномену гостинності у віртуальній реальності, українська дослідниця М. Будько розглядає простір гостинності, який є міфологічним за своєю суттю, як своєрідну нейтральну зону між світами. Це значить, розшифровує вчена, що гостинність «працює на межах на кордонах між людським та божественним, профанним та сакральним, своїм та чужим». Вона займає своєрідний міфологічний простір на перетині двох світів. Поєднання об'єктивної та міфологічної реальності відбувається у такому особливому просторі, формування якого передбачається усім розмаїттям ритуальних дій і обрядів традиційної гостинності [1].

Попри констатацію певного наукового інтересу до зазначеної проблематики, слід зауважити, що у вітчизняній культурології все ще бракує досліджень, де б комплексно розглядалася міфологізація гостя і гостинності в українській культурі. Відтак залишається широке поле для її дослідження, що й зумовило мету даної статті – проаналізувати феномен міфологізації гостя в українській культурі.

З феноменом міфологізації гостинності у східних слов'ян у різних регіонах їх проживання в історичному минулому пов'язані відповідні персонажі божеств. Таким є, зокрема, Радогост (Радегост, Радегаст) у західних праукраїнських племен, який зображувався у кольчuzі й шоломі, з віщою птицею на голові й намальованою головою бика на грудях. А Світовид (Світ, світло), який дійшов до нас у вигляді «Збруцького ідола», був богом гостинності у наддніпрянських русичів [4; 45–46, 48].

Існує й інша версія бачення особи Радогоста. Радогост виступає караючий ликом Всевишнього і зображується з головою лева із щитом у руці, на щиті прикріплена голова буйвола, яка представляє бога Велеса. Друга рука тримає молот Сварога, на його голові сиділа качка. Пізніше Радогост стає суддею у загробному світі, щоб судити людські душі й карати грішників [8].

Український етнос, який століттями формувався під впливом західної та східної цивілізацій, створив суміжну з ними специфічну культуру. Це обумовило дуальність її захисної та регенеративно-стимулюючої функцій, позначившись і на виокремленні в українській культурі локальних гостинних модусів.

«Словник староукраїнської мови» у своєму тлумаченні терміну «гість» разом з іншими трактуваннями цього слова (як «представник іншого племені», «чужоземець»; «приїжджий купець», «купец»; «господин», «Господь») наводить його пояснення ще такими словами, як «ворог», «чужак» [9].

Спочатку незнайомі перехожі у східнослов'янському середовищі сприймалися з певною настороженістю: чужинець чи гість. Не випадково на Поліссі й до сьогодні збереглося архаїчне вітання незнайомця: «Доброго приходу», – своєрідна форма протистояння недобрим намірам. Міфологічні стереотипи гостинності з часом ритуалізувалися, фіксуючись народними звичаями, обрядами та піснями. У важливих життєвих ситуаціях наші предки зверталися по допомогу до Бога, Божої Матері, Спаси, Святого Хреста або ангелів, символічно запрошуючи їх до червоного кута («на покуть»), сісти за накритий стіл разом з прийшлим гостем.

Подекуди донині побутує старовинний обряд зустрічі полазника – першого гостя, хто відвідував хату перед Новим роком або Різдвом як вісника доброго чи лихого. Якщо полазник виявлявся людиною щасливою і талановитою, то в селянській хаті мали запанувати багатство, вдача й здоров'я. Перевагою з-поміж полазників наділялися особи чоловічої статі – уособлювачі праці й добробуту. Найбажанішими ж у ролі полазника очікувалися іноземці й діти, які вважалися посланцями вищого божественного світу. Часто добрим вісником нерідко виступала й свійська тварина (коза, вівця й навіть кінь), яку урочисто вводили до хати й добре годували.

Міфологізація гостя стала в українців зручною моделлю у спілкуванні не лише з живою людиною, а й із сакральними постатями та явищами. Звідси, опосередковано, й гостець – назва хвороби, схожої на ревматизм. Вона видавалася демонічною істотою, що оселялася у тілі людини і завдавала їй лихо («мне, як гостець бабу»). До візитів неприємної людини ставилися негативно: «ходить, як гостець по костях». Існували замовляння від цієї хвороби, а народною медициною хворому рекомендувалося своєрідно задобрити непроханого гостя, розгопивши для нього лазню з добрим, гарячим паром. Гостем українцями нерідко називався й небіжчик. Народний вираз «зібратись у гості» — означав готуватися до смерті, оскільки не вірили у кінець існування людини

разом з її смертю. Вважаючи смерть людини переходом її до іншого світу, живі здавна дотримувалися обрядів запрошення своїх померлих родичів до урочистої вечері й ходіння до них у гості на могилу.

Традиційні правила співжиття складають основу і сучасної культури спілкування, щоправда значною мірою позбавленої міфологічної основи. Проте в кожному етносі й донині значна частина населення дотримується цінностей традиційної культури, плекає національні ідеали етнографічного й релігійного минулого.

Весільна обрядовість як невід'ємний компонент традиційно-побутової культури є яскравим свідченням національної ідентичності. Їй внутрішньо властивий синкретизм первісних архетипів, язичницьких вірувань та сімейно-шлюбних відносин, які склалися протягом століть. За концептуальною характеристикою феномену народного весілля українськими культурознавцями О. Потебнею, М. Сумцовим та Д. Багалієм, воно своєю магичністю й міфологічністю, сакральною наповненістю й практичною зорієнтованістю на стабільні родинно-побутові відносини є характерним проявом самотності нашого народу як етнокультурного організму.

Досліджуючи історичні корені весільної обрядовості, М. Сумцов обстоював положення про те, що їх традиційні дохристиянські народні розваги постали з язичницького свята «Веселія», пов'язаного з культом бога Сонця – Дажбога. Це свято, яке відбувалося при великій кількості гостей, з жертвовною трапезою, варінням і розливанням меду та інших міцних напоїв, вважалося, символічно урівноважувало світовий порядок за участю богів і людей [11].

З магичних глибин таїнства шлюбу як засобу сакрального поєднання чоловічої та жіночої статей постало вірування у шлюбні зв'язки неба та землі, сонця та землі, сонця та місяця, місяця й вечірньої зорі, споріднені з братніми [10; 125]. Дзеркальним відображенням «небесного шлюбу» доцільно вважати язичницький людський шлюб з «громоносністю й світлосейністю» молодят, магичністю атрибутів, залученням елементів солярної, місячної й астральної символіки, реліктів жертвопринесення, обрядового використання очищувальної сили вина й води [10; 135–136]. Самі небесні світила, за народними повір'ями, видають дівчину заміж, наділяють її щастям-долею, готують придане й споряджують молодих під вінець. Живими зооморфними атрибутами язичницького шлюбного обряду були беззмінні корова, бик, півень [10, 140]. Пізніше тваринна жертва була заміщена ритуальним поїданням їжі, передусім весільного короваю, й вживанням хмільних напоїв.

Типовими атрибутами селянського весілля XVII–XVIII ст., за Г. Калиновським, були рушник, мідні гроші, коровай, хустка, печена курка й горщатко меду. Рушник, зокрема, сприймався як символ матеріального й духовного багатства української родини, її родовідної пам'яті, втілення високих художньо-естетичних смаків, працелюбності й моральності почуттів. Печеною куркою у перший день весілля пригощали найшанованіших гостей, наступного ж дня цю страву несли до тестя й тещі. Курка здавна слугувала символом щастя і плодючості, тому є жертвовною у всіх весільних обрядах.

На другий день весілля молодих і гостей частували паточним медом – утілення солодкості подружніх любовощів. Коровай – символ багатства та щастя – у весільному

обряді порівнювався із сонцем та місяцем. Коровай, покритий ялинковою гілкою, сприймався також як символ багатодітності. Традиційно весільний староста розрізав верхівку короваю навпіл й підносив її на тарілці молодят. Коровай отримували також батько, мати, брати та сестри, родичі молодят [2]. Пиріжки, здебільшого у вигляді півмісяця або серпа, сприймалися з різноманітним начинням як символ гостинності й майбутнього достатку молоді родини.

Християнський мотив «мандрування у світ» й приреченості людини в ньому набув у слов'янських народів своєрідного звучання. Поняття шляху в їх світоглядних уявленнях інтерпретується як упорядковуюча просторова діяльність. Вона концентровано втілюється у соціокультурній категорії «шлях у світ». У цьому контексті доцільно вважати примітною назву літопису «Повісті временних літ» – «Звідки пішла Руська земля, і хто в ній найперший почав княжити, і з чого Руська земля стала быть». Вже сама по собі вона виступає переконливим свідченням значущості мотиву шляху як моделі становлення космічності й історичності в уявленнях давніх русичів. Зазначені уявлення й складають серцевину слов'янської поховальної обрядності.

Відповідно до міфологічної концепції О. Потебні, основною колізією поховального обряду є суперечливість сфер буття і небуття, життя і смерті. За поширеним у східних слов'ян уявленням, «збиратися у гості» – значить виряджатися в останню путь: «відійти» значить «померти», «відхідною» ж йменується канон, який читається над небіжчиком [6; 58]. З мотивом шляху асоціюється також феномен слов'янських замовлянь, спроможний набрати найвищої сили на певному соціокультурному відтинкові простору-часу й стосовно конкретної людини. Характерному у культурно-історичному відношенні є назва великого битого стовпового шляху – гостинцю, яким їздили з краєм гості – купці, здійснюючи торгівлю із закордоном й іншими містами та селами України.

Ритуал гостинності сприяє побудові позитивних взаємин з міфічними (Богом, духами предків) представниками потойбічного світу й цілком реальними (гостем, мандрівником, перехожим), тому його можна розглядати найзручнішою і найпродуктивнішою комунікаційною моделлю. Факт вшанування гостя увійшов незаперечною складовою у сучасну типову етикетну ситуацію. Тим часом у різних народів з традиційною культурою прийом гостя високою мірою ритуалізований, співвіднесений з міфологічними уявленнями, відіграє істотну роль у соціальному та економічному житті людей. Для традиційних суспільств гостинність є скоріше певним морально-релігійним і соціально-правовим інститутом, а процес приймання гостя представляє собою доволі психологічно складний ритуал.

За самоочевидної реальності і матеріальності гостя сакральність його природи залишається безумовною. Спрадавна сприймаючись потенційно надприродною істотою (Богом, який у людській подобі ходить по землі, небіжчиком, який, полишаючись коло живих, сприймається ними як гість із світу мертвих), мандрівником-подорожнім, або жебраком, який може вважатися прибульцем з іншого світу, при будь-якій формі гостинності первинно він є посередником зв'язків між світом живих та світом мертвих, тобто представником «іншого» світу [1].

Образ прибульця з іншого світу сприймається як породження хаосу, а, отже, непередбачуваним і ймовірно небезпечним. Такими образами переповнені кінострічки

американських фільмів жахів, які демонструються і на українському екрані. Настільки ж однозначно, цілісно і передбачувано сприймається божественний образ гостя як елемент космічного порядку. Традиційним ритуалом гостинності передбачається упорядкування гостя таким чином, щоб примусити його повністю дотримуватись потрібного сценарію, залучаючи його до тимчасової прихильності, дружелюбності, симпатії до хазяїна дому та усієї його рідні. Символічним першим кроком до визнання гостя своїм є дозвіл переступити поріг оселі.

Тим не менш, незважаючи на подібні спроби господарів дому, гість не трансформується у просторі гостинності у «цілковито свого». Сценарій прийому, запропонований господарями дому, виконується гостем лише тимчасово, без очікуваної асиміляції. Лише на час гостювання він може «присвоюватися» господарями, поступово освоюючись, стаючи «своїм серед чужих». Ця метаморфоза обмежена не лише у часі, а і у просторі, коли закінчується прийом гостя, і господарі, проводивши гостя, повертаються у точку часопросторового відліку.

Отже, народно-господарська й побутова діяльність українського народу є глибоко закоріненою в ідеали доброти, соціальної справедливості, взаємоповаги і взаємопідтримки, високої моральної відповідальності. Розвинута система народної обрядовості була здавна призначена сприяти забезпеченню матеріального й духовного розвитку родини, прищеплювання молоді любові до праці, волелюбності і життєвого оптимізму, гостинності як народної традиції з любов'ю і повагою приймати та частувати гостей. Звідси й перманентна актуальність української гостинності у загальному контексті духовно-культурних цінностей.

Давню традицію гостинності українці бачать обов'язковим компонентом та смислом їхнього способу життя і побутової культури, частиною світогляду і вірувань. Характерні риси гостинності спостерігаємо у морально-релігійній спрямованості, наданої православ'ям, українській міфологізації гостя як небесного посланця Бога, наданні гостеві сакрального статусу.

Ритуал гостинності дає дуже зручну й продуктивну модель, що дозволяє будувати взаємини і різними представниками іншого світу, не тільки міфічними, такими, як Бог і духи предків, але й цілком реальними: з природними стихіями, хворобами, які мислилися як антропоморфні істоти, і навіть із промисловими тваринами.

Література:

1. Будько М. На перетині «світів»: феномен гостинності у філософському вимірі віртуальності / М. Будько [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kulturolog.org.ua/i-conference/2012/109-infconf2012/554-budko.html>
2. Калиновський Г. Опис весільних українських протонародних обрядів / Г. Калиновський // Весілля: У 2-х кн. – К. : Наук. думка, 1970. – Т.1. – С. 68 – 74.
3. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы / Э. Кассирер // Культурология. XX век: Антология – М. : Юрист, 1995. – С.163–212.
4. Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології / С. П. Плачинда. – К. : Укр. письменник, 1993. – 63 с.
5. Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Фрагменты / Александр Афанасьевич Потебня // Потебня А. А. Слово и миф. – М. : Издательство «Правда», 1989. – С. 236–282.
6. Потебня О. Українські символи / О. Потебня. – К. : Мистецтво, 1994. – 332 с.
7. Русавська В. А. Гостинність в українській

побутовій культурі XIX ст. : Автореф. дис... канд. іст. наук : 17.00.01 «Теорія та історія культури» / В. А. Русавська. – Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. – К., 2007. – 19 с. **8.** Славянський пантеон богів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blog.i.ua/user/2275227/460137/> **9.** Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.: У 2 т. / Укл.: Д. Г. Гринчишин, У. Я. Єдлінська, В. Л. Карпова, І. М. Керницький, Л. М. Полюга, Р. Й. Керста, М. Л. Худащ; т.1 : А – М (5701 слів) / Ред. тому: Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. – К. : Наук. думка, 1977. – 632 с. **10.** Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н. Ф. Сумцов // Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов : Избр. труды. – М. : Восточная литература, РАН, 1996. – 296 с. **11.** Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы / Н. Ф. Сумцов // Издание редакции «Киевской старины» – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. – 20 с.