



мінімалістською споживчою. Відповідно до принципів споживчої (традиційної) етики працювати слід для задоволення традиційних, скромних за своїм складом потреб сім'ї і не прагнути до накопичення. Трудова етика селян була принципово відмінна від максималістської, так званої буржуазної трудової етики [15, 314].

У формуванні трудової моралі важлива роль належала культурно-релігійному чиннику. В середині XIX ст. робочий час становив близько 38 %, неробочий – 62 %, в тому числі на долю святково-вихідних днів випадало не менше 26 %. З 1872 по 1902 р. число свят зросло: у російських селян до 128, українських – 154, білоруських – 120 (відповідно на 7, 26, 3 %) [15, 306–307]. Показово, що найбільше зростає кількість свят саме в українських селян.

Це зовсім не означало, що селяни були ледачі або нерозвинені. Загальна кількість свят виникла під вирішальним впливом споживчого характеру селянського господарства. Сільська інтелігенція і державна адміністрація оцінювали кількість святкових днів у православного селянства як надмірне: надлишок свят завдавав шкоди селянському господарству, віднімав велику кількість часу і коштів. Існувала й інша думка: селяни використовували свята для виконання своїх громадських обов'язків або для особистих потреб. Отже, причина бідності полягала не у надмірності свят, а в малоземеллі, неврожайх, сімейних майнових наділах, хворобах худоби та ін. [15, 311].

„Свято є важливою первинною формою людської культури” [16, 13 – 14]. Культ бездіяльності та його сакральний характер – дві основні складові будь-якого святково-обрядового комплексу [17, 28]. „Пияцтво і свята – один з релігійних обов'язків народу”, – писав В. О. Ключевський [18, 354]. Вже це відбиває амбівалентність свята (див. 19). У традиційній культурі мету і сенс життя людина бачила в ритуалі та святах, а повсякденне існування лише заповнювало проміжки між ними. Таким чином, працьовитість і дозвілля (свято) постають в селянській культурі як дві сторони дуальної опозиції, пов'язані між собою за законом амбівалентності, вони включені у загальний ритуал, є його виявом.

1. Пайтс Р. Русская революция: В 2-х ч. – М., 1994. – Ч.1.
2. Шанин Т. Революция как момент истины. Россия 1905 – 1907 гг. 1917 – 1920 гг. – М., 1997.
3. Верстюк В. Українські фрагменти російської мозаїки про революцію // Український гуманітарний огляд. – Вип. 3. – К., 2000.
4. Михайлюк О. В. Деякі особливості менталітету українського селянства в передреволюційний період (кінець XIX – початок XX ст.) // Питання аграрної історії України та Росії. – Дніпропетровськ, 2002.
5. Гуревич А. Я. Историк конца XX века в поисках метода. Вступительные замечания // Одиссей. Человек в истории. 1996. – М., 1996.
6. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 2-е изд., 1978 – Т. 23.
7. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., – 1990.
8. Машиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998.
9. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М., 1996.
10. Пайтс Р. Россия при старом режиме. – М., 1993.
11. Чайнов А. В. Крестьянское хозяйство. Избранные труды. – М., 1989.
12. Присяжнюк Ю. П. Ментальність українського селянства в умовах капіталістичної трансформації суспільства (друга половина XIX – початок XX ст.) //

- Український історичний журнал. – 1999. – № 3.
13. Современные концепции аграрного развития // Отечественная история. – 1994. – №2.
14. Миронов Б. Н. Социальная история России периода Империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2-х т. – СПб., 1999. – Т.1.
15. Миронов Б. Н. Социальная история России периода Империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2-х т. – СПб., 1999. – Т.2
16. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
17. Ковальков О. Л. Обрядовый час в системе мифологических уявлений традиционного суспільства (на прикладі українського селянства) // Український селянин. – 2003. – Вип. 7.
18. Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. – М., 1983.
19. Михайлюк А. В. Амбивалентность смеха и сакральность в культуре // Докл. 36. науч. práce з філософії та філології. – Вип. 1. – Одеса, 2001.

О. Л. Ковальков

СИСТЕМА ТРУДОВИХ ЗАБОРОН У ТРАДИЦІЙНИХ ЧАСОВИХ УЯВЛЕННЯХ УКРАЇНЦІВ

Дослідження традиційної культури українського народу, вивчення її духовності, світоглядної системи та ментально-ціннісних орієнтирів, що лежать в її основі, посідає особливе місце. В системі духовної культури ключовою є світоглядна картина світу, яка сягає своїм корінням сивої давнини і відображає мифологічні уявлення, характерні для ранніх етапів розвитку етносу.

У самій же світоглядній системі можна умовно виділити ряд ментальних категорій, серед яких найважливішими виступають мифологічний час і простір. За словами А. Я. Гуревича, в розумінні часу втілюється пов'язане з ним світосприйняття епохи, поведінка людей, їхня свідомість, ставлення до речей [1, 103]. Українська традиційна культура, незважаючи на вплив православної церкви, у своїй основі залишалась язичницькою. Архаїчна свідомість, тобто специфічний тип світосприйняття, сформувала відповідну концепцію часу.

Основною особливістю архаїчного часу є його якісне сприйняття. Час не може бути абстрактним і однорідним. Він завжди конкретний, унікальний, наповнений характерним змістом – природним, людським, господарським. Кожна часова одиниця відрізняється від іншої своїм семантичним наповненням. Є час сприятливий для різних починань та господарських робіт і, навпаки, час негативний, небезпечний. Наші пращури поділяли час на робочий (буденний) і святковий тобто час, коли надприродні сили сприяють людині або стоять їй на перешкоді. Серед східнослов'янських народів зафіксовано чимало вірувань стосовно таких часових відрізків в межах року, тижня і доби. Ці уявлення були основою календарних обрядів, вони визначали тип поведінки



людини, сформували систему традиційних заборон. Звідси практична цінність подібних уявлень, які одночасно були і оберегами, міфічними описами покарань за порушення трудових заборон. Ці повір'я гармонійно співіснували з християнськими догматами. Відповідне культурне явище, яке в історичній літературі отримало назву “двовір'я”, або “народне християнство”. Така система релігійних поглядів простежується в комплексі фольклорно-етнографічних матеріалів, зібраних в другій половині XIX – першій чверті XX ст. на території сучасної України.

Проблема семантики часових відрізків у східнослов'янській міфології не є новою. В різні часи спроби її вирішення здійснювалися в етнології. Спробою узагальнення напрацьованого матеріалу стала одна з наших попередніх публікацій [2]. В даній розвідці ми зупинимось на системі трудових заборон в традиційних часових уявленнях українців. Окремі аспекти цього елемента народного світогляду знайшли відображення у працях В. К. Соколової [3], О. В. Курочкіна [4], Ю. Д. Климця [5]. Разом з тим до цього часу залишається недослідженим наявний ілюстративний матеріал, місце обрядових заборон у світоглядно-міфологічній системі українського народу. Актуальність обраної теми зумовлена також збереженістю цих уявлень у сучасному селянському світогляді. З'ясування природи цих уявлень і є основним завданням, пропонованої статті.

Для традиційної культури характерне чітке розмежування часу буденного (робочого) та святкового, не пов'язаного з трудовою діяльністю (рос. “праздного”, звідси – “праздник”). Чергування буденного і святкового упорядковувало життя, формувало його ритм. На визначення святкового часу впливала система міфологічних уявлень. В будь-які свята заборонялося працювати, а також у дні, які визнавалися сприятливими для проникнення в цей світ негативних сил. Існували також заборони на виконання певних видів робіт в окремі дні тижня. У слов'янській міфології важливе місце посідають обряди “магії першого дня”. Базуються вони на вірі у те, що перші дні (року, місяця) визначають якісну наповненість майбутнього проміжку часу. Такі дні вважалися святковими. Особливо це стосується Різдвяних і Новорічних свят. В різних регіонах України зафіксовано подібні повір'я. “Кажуть, що якщо хтось з господарів у часи святкових вечорів робить щось для себе, то йому вродиться або худоба монструальна, або якась калічена” [6, 332]; “у Сурожському повіті Чернігівської губернії у Колядні дні господар наказує своїй ролині нічого не згибати з дерева не робити ніяких речей зі строго навіть шити, тесати, дрова рубати не можна...” [7, 206]. Трудові заборони у період Різдвяних і Новорічних свят можна пояснити декількома факторами. По-перше, це один з елементів “магії першого дня”. Початок року, як і іншого часового відрізка, слід проводити у бездіяльності, щоб

не переобтяжувати роботою “молодий”, ще не зміцнілий новий рік. До того ж роботи, які проводяться в ході, коли новонароджене сонце потребує „допомоги”, можуть йому зашкодити. Цікаво, але подібні заборони розповсюджувалися і на тиждень масляної. Так, на Харківщині, жінки не виконували жіночих робіт, “щоб черви не завелись в маслі, і щоб телята ласкаві були...” [8, 254]. Коли рік починався навесні, саме обряди масляної виконували функцію новорічних.

“Магією першого дня” можна пояснити і звичай не працювати на “молодика”. Про особливе вшанування його східними слов'янами знаходимо ще в “Стоглаві” [9, 266]. У середовищі українців у день народження нового місяця (як і в день народження нового року) не радили працювати, особливо у полі. “Всякі посіви на молодик не дають хорошого врожаю, вони лише “миладяться” тобто постійно рясно цвітуть”, – зафіксовано серед українців Воронежчини [10, 218]. “На молодика неможна на горіди що-небудь садити – вродить багато, але но нічого не дозріє і залишиться молодим”, – вважали на Херсонщині [11, 4]. На Харківщині в к. XX ст. записано, що “на молодика ніззя солити помідори, огірки, яблука заливати. Пройде 2-3 дні – тоді можна” [12, 235].

Трудові заборони поширювалися також на інші дні. Особливою увагою народу відзначений четвер на Великодньому тижні (його ще називають Живний). Оскільки в цей день із потойбічного світу навідуються мертві. Тому селяни у четвер не працювали і вірили, що у порушника цієї заборони виросте мертва (навська) кістка [13, 15]. “Навська кістка” – це нарост, який виростає на руці, під оком або на спині і причиняє значних страждань [14, 500]. В четвер на Троїцькому тижні відзначали Навську Трійцю [15, 110]. На цей день також розповсюджувались аналогічні заборони.

У системі міфологічних уявлень українців важливе місце займає період Зелених свят (Русалій), на які припадає час літнього сонцестояння. У міфології ці дні позначені активізацією русалок, що вплинуло на систему трудових заборон. На Русальному тижні заборонялось працювати, особливо в полі, щоб “не прогнівити русалок”. “В русальну неділю не можна йти в поле на роботу. Русалки – якісь невидимі духи – залоскотуть” [16, 71]. “Розігри” починаються з другого дня “Зелених Свят” і продовжуються до Петрівки. В цю неділю селяни нічого не роблять” [17, 287]. Не працювали і на Купала: “Перед Іваном діло роблять, а на Івана – ні”, – говорили на Станіславщині [18, 99].

В ці дні виконання будь-яких робіт викликає гнів русалок, які відзначають своє свято. На Станіславщині записано: “В Розігри пішов хлоп на полонину, а на самім гребіні лісниці грали в скрипки, танцювали і співали. Голі такі, гарні” [19, 6]. Зустріч з ними дуже небезпечна. “Одна жінка на “розгри” полола зілля і побачила, що до неї йдуть по зіллі русалки. А одна з них говорила: „Утікай та стережись, та русалок бережись” [20, 16].



Віра в неоднорідність часу виявляється у весняно-осінніх циклах, позначених святами Благовіщення і Воздвиження. У цьому втілений віковий досвід наших предків, результати практичних спостережень за природними ритмами. Вважалося, що до Благовіщення земля відпочиває (вагітна). До цього дня будь-які сільськогосподарські роботи заборонялися. Не можна було навіть кіл у землю вбивати. Наші предки помічали, що “на Благовіщення все із землі вилазить” [21, 64]. “На Благовіщення гади вилазять із землі”, – знаходимо у І. Я. Франка [22, 59]. Це було своєрідним індикатором готовності землі до господарської діяльності. Після свята ж Воздвиження, коли земля “здвигається”, замикається на зиму, на покій, роботи на ній припинялися.

Протягом тижня також існували дні, несприятливі для діяльності. Важливу роль у цьому відіграло ставлення до парних і непарних чисел. Існують підтвердження тому, що з „чітом”, парним, цілим наші предки пов’язували удачу й успіх, а з „лишком”, непарним – нещастя і небезпеку. Серед українського населення Курської губ. записано: “Коли хто жениться, то не слід ніколи назначати весілля на ничетне число: на три, п’ять, сім, дев’ять, одинадцять і т.д.” [23, 79]. О. О. Потебня виводив слово “лишка” від “лихо”: “Лишка являється нечотним, нещасливим числом” [24, 6]. Отже, непарні дні тижня – понеділок, середа і п’ятниця – вважалися несприятливими для різних видів трудової діяльності. Ці дні намагалися не виконувати важливих робіт. “В Україні не дозволялося працювати в понеділок ні в середу, ні в п’ятницю. Понеділо, середа, п’ятниця – дні важкі і у ці дні взагалі не варто розпочинати будь-яку роботу”, – писав А. К. Байбурін [25, 48]. “В новий будинок не переходили в понеділок, середу і п’ятницю” [26, 118]. У “божкові” дні (середа і п’ятниця) не годиться починати кожну роботу”, – вважали гуцули [27, 247].

Найнесприятливішим днем визнавався понеділок. На Чернігівщині говорили: “До пуття діла не доведеш, як в понеділок розпочнеш” [28, 80]. Існує багато пересторог стосовно різноманітних робіт, які не варто виконувати в цей день. В Україні в понеділок не входили до нової хати, “бо уважають цей день за “хвиральний” (важкий) день” [29, 89]. В різних регіонах записано: “В понеділок не можна хліб пекти” [30, 142], “В понеділок не можна золити” [31, 10].

На Полтавщині ще в XIX ст. зберігався звичай, який полягав в цілковитому утриманні заміжніми жінками від виконання господарських обов’язків по понеділках без будь-яких релігійних мотивів, як-то молитв, постів тощо. Характерно, що це право наречена отримувала за окремою статтею шлюбного договору. Український дослідник М. Чернишов [32], а за ним – В. Василенко [33] та Г. Булашев [34, 220–221] сходяться на тому, що звичай цей виник на ранньому етапі становлення шлюбних відносин. Це є відлуння так званого “шлюбу на 3/4” – перехідної форми від первісного до моногамного шлюбу. Згідно

домовленості дружина належала чоловіку лише на 3/4 і лише в відомі дні тижня була зобов’язана зберігати вірність. В інші дні вона мала цілковите право розпоряджатися собою на власний розсуд. Згодом, з розвитком моногамного шлюбу, така умова не могла вже бути прийнятною. І еротична свобода жінки була замінена господарською – правом не працювати по понеділках.

Спробуємо пояснити негативну семантику понеділка. В язичництві понеділок традиційно присвячувався місяцю (у німецькій мові знаходимо доказ цьому: понеділок – англ. Monday, нім. Montag – „день місяця”). За деякими повір’ями, місяць – вороже людині світило, “сонце навпаки”, світило потойбіччя. Він світить вночі, коли панує нечисть, а значить, світить для неї. По суті, саме вночі, при світлі місяця, розмивається межа між світом живих і світом мертвих. За аналогією день, який присвячувався “нечистому” світилу місяцю, також не міг бути вдалим для людини.

В п’ятницю ж намагалися не виконувати переважно жіночих робіт. Етнографи в різних районах України зафіксували розгалужену систему трудових заборон, пов’язаних із цим днем. “В п’ятницю ніколи не прядуть. Особливо незпечно прости тим, у кого є худоба. Цей гріх відб’ється на домашніх тваринах: “хоч кузка нападе, хоч слина з рота бігтиме”. Якщо шити в п’ятницю або середу, то може родитися слепою дитина; якщо вагітна жінка шие, то пологи будуть тяжкими” [35, 160]. “В п’ятницю добрі люди не прядуть”, “Тій жінці, що пряде у п’ятницю, пробивається горло клоччям”, “Не можна тіпач, мняти конопель, личок микаць. Як тіпають коноплі, то лихоманка тіпатиме. У п’ятницю конопель не трусять, щоб очей не запорошити” [36, 271]. “У п’ятницю плаття не золять, ... не орють і не полють” [28, 56]. У п’ятницю не прядуть і не орають” [37, 56]. Такі вірування ускладнюються уявленнями про існування специфічного міфологічного персонажу Параскеви-П’ятниці, яка карає тих, хто працює у п’ятницю.

П’ятниця в язичництві була присвячена богині Мокоші. Основними її атрибутами зображували довге волосся і прядку. Мокош також опікувалася жіночими роботами, жіночою долею, родючістю, здоров’ям. Тому в п’ятницю жіночі роботи, догляд за своїм волоссям може виконувати лише господиня цього дня – сама Мокош-П’ятниця. Виконання ж зазначених робіт жінками в цей день, за повір’ями, завдавали тяжких страждань богині.

Субота і неділя також визнавалися днями неробочими. Звичайно, що на вшанування неділі нашими предками наклало свій відбиток християнство. Можна простежити, що і в язичництві цей день був особливим. Сама етимологія слова – від давньоруського “не делати” – говорить сама за себе. Українські приказки говорять: “Радий би робити, та неділя не велить”, “Якби не неділя, не сидів би без діла”. В повідомленнях інформаторів знаходимо



категоричні заборони виконувати будь-яку роботу в цей день, незалежно від виду діяльності. “В неділю не можна робити нічого важкого” [38, 8]. “В воскресенье ничего не работают” [8, 264]. Але знаходимо також, що при необхідності дозволялося виконувати певні види робіт. Наприклад, пекти хліб [39, 413]. Хоча, як правило, “у неділю не гоже пекти хліба” [28, 72].

Субота також визнавалася днем неробочим. Вважалося, що в цей день не можна починати якусь роботу, бо і надалі робитимеш це по суботах [30, 142]. На Чернігівщині говорили: “У суботу не годиться золити сорочок” [28, 54], “У суботу не годиться шити” [40, 8]. На Херсонщині говорили, що в цей день можна працювати лише до полудня [11, 5]. Субота була, на нашу думку, не стільки святковим, скільки передсвятковим (перед неділею) днем тижня. Люди в цей день починали готуватися до зустрічі неділі, прибирали в хаті, милися в бані (звідси субота – банний день), щоб в найкращому вигляді зустріти головний день тижня – неділю.

В межах доби будь-які роботи припинялися після заходу сонця. Це пояснювалося тим, що, за народними уявленнями, після заходу сонця наступає “дідча година” [22, 326]. Цей час вже не підвладний людині, це час нечистої сили, тому результати людської діяльності в такі години не можуть принести користі. Не радили по заході сонця мести в хаті, пояснюючи це тим, що “после заката солнца можно счастье или прибыль из дома заместит” [41, 33]. Не можна було заносити щось в хату. Зокрема, не радили ходити по воду, щоб “не принести з водою щось зле” [42, 318].

Застерігали і від робіт у полудень. В цей час активізуються демонологічні істоти – водяник, лісовик, русалки, польовик, полудниця. Цей час вважалося краще пересідати вдома, не працювати, не подорожувати, тобто спробувати відгородити себе від можливої небезпеки.

Небезпеку полудня для язичника можна пояснити декількома моментами. Полудень – пік добової сонячної активності. В період польових робіт саме в цей час актуальною стає небезпека отримати сонячний удар. В словнику В. І. Даля слово “полудневик” тлумачиться як сонячний удар [43, 251]. Сонячний удар є основною зброєю українського демонологічного персонажу Полудниці – так вона карає необережних за роботу в полудень.

Ще одним фактором, що визначив ставлення язичника до полудня, була семантика тіні. Д. Д. Фрезер [43], а за ним Л. Я. Штернберг [45] пояснювали небезпеку полудня тим, що в цей час тінь скорочується до мінімуму. Тінь же, за народними уявленнями, вважалася двійником душі. “У деяких народів тінь і душа є синонімами”, – писав Л. Я. Штернберг [45, 14]. Зміна розмірів тіні вважалося безпечним явищем, тому в цей час бажано пересідати у безпеці.

Уявлення про неоднорідність часу і є основною характеристикою усвідомлення часу в міфологічному мисленні. За словами А. Я. Гуревича, час в

язичництві не стільки усвідомлюється, скільки безпосередньо переживається [1, 111]. Матеріалістична наука схильна трактувати подібні вірування як релігійні пережитки або ж забобони. Але вони виникли і сформувалися в єдину систему на тому етапі розвитку мислення і світосприйняття, який можна назвати дитинством людства. Таке мислення ні в якому разі не можна розглядати як примітивне, а виникнення даних уявлень лише як прояв безсилля людини перед силами природи. Таке мислення характеризується як міфологічне або ж, за визначенням О. М. Афанасьєва, поетичним. Подібні уявлення виникли внаслідок тісного контакту з природою. Тому подальше вивчення цих вірувань сприяє поглибленню наших знань про історію і культуру східнослов'янських народів.

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984.
2. Ковальков О. Л. Семантика часових відрізків в східнослов'янській міфології // Духовність українства. – В. 4. – Житомир, 2002.
3. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – нач. XX в.) – М.: Наука, 1979.
4. Курочкін О. В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К.: Наукова думка, 1978.
5. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість в Україні. – К.: Наука, 1990.
6. Возняк М. Народний календар із Овруччини 50-х рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського // Древліпи: Збірник статей з історії та культури Полісся. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1996.
7. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. – В.1 Умершие неестественной смертью и русалки. – Пг., 1916.
8. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губ. Очерки этнографии края / Под. Ред. П.В. Иванова. – Т. 1. – Харьков, 1898.
9. Стоглав. – СПб., 1863.
10. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту, Борисівська волость Воронезької губ. // Матеріали до українсько-руської етнології (МУРЕ). – Т. 6. – Львів, 1903.
11. Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрійском уездах Херсонской губ. – Одесса, 1894.
12. Муравський шлях-97: Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Новодолазкого районів Харківської обл. – Харків: ХДІК, 1998.
13. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО, Юго-западный отдел. – Т. 3. – СПб., 1873.
14. Доманицкий В. Историко-этнографические мелочи из материалов З. Доленги-Ходаковского // Киевская старина (КС). – 1904. – № 9.
15. Rulikowski E. Opis powiatu wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. – Warszawa, 1853.
16. Доманицкий В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губ. // МУРЕ. – Т. 15. – Львів, 1912.
17. Венгерсеновский С. Языческий обычай на Брацлавицине “гонити шугляка” // КС. – 1895. – № 9.
18. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість в Україні. – К.: Наука, 1990.
19. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології (ІМФЕ) НАН України ім. М. Т. Рильського, відділ рукописів. – Ф. 29-3. – Оп. 1. – Спр. 90.
20. ІМФЕ. – Ф. 33-3. – Оп. 1. – Спр. 37.



21. МФЕ. – Ф.33-3. – Оп.1. – Спр. 27.
22. Франко І. Я. Галицько-руські народні приповідки. – Ч.1. / Етнографічний збірник (ЕЗ). – Т.10. – Львів, 1901.
23. МФЕ. – Ф.28-3. – Оп.1. – Спр. 250.
24. Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах. – [Б.М.], 1865.
25. Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983.
26. Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. – В.1 Київське Полісся. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1997.
27. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1984.
28. МФЕ. – Ф.28-3. – Оп.1. – Спр. 160.
29. Шевченко Л. Звичаї, пов'язані з закладами будівлі // Первісне господарство та його пережитки на Україні (ПГПУ). – 1928. – №1-2.
30. МФЕ. – Ф.28-3. – Оп.1. – Спр. 143.
31. МФЕ. – Ф.33-3. – Оп.1. – Спр. 13.
32. Чернышев Н. Опыт истолкования обычая "понедельничья" // КС. – 1887. – №4.
33. Василенко В. И. Празднование понедельника в Малороссии // КС. – 1887. – №1.
34. Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах, религиозных взглядах и верованиях – В.1. Космогонические народные воззрения и верования. – К., 1909.
35. Малинка А. Сборник материалов по малорусскому фольклору. – Чернигов, 1902.
36. Милорадович В. П. Малорусские народные предания и рассказы о Пятнице // КС. – 1902. – №5.
37. Косич М. Н. Литвины-белоруссы Черниговской губ., их быт и песни. – СПб., 1902.
38. Онищук А. Народний календар. Звичаї і повір'я, прив'язані до поодиноких днів у році. Записано в 1907-1908 рр. у с. Зелениці Наддніпрянського повіту // Матеріали до української етнології (МУЕ). – Т.15. – Львів, 1912.
39. Милорадович В. П. Життьє-бытьє Лубенского крестьянина // КС. – 1902. – №4.
40. МФЕ. – Ф.1-К.2. – Оп.1. – Спр. 13.
41. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и прочее. – Чернигов, 1900.
42. Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Родовід, 1997.
43. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т.3. – СПб., 1882.
44. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь.: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1986.
45. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции – Л., 1936.

А. І. Темченко

ВЕРБАЛЬНО-СИМВОЛІЧНІ ПОЗНАЧЕННЯ ХВОРОБ ТА ПОТОЙБІЧНОГО СВІТУ В ЛІКУВАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ СЕЛЯНСЬКИХ ЗНАХАРІВ

Проблема вивчення семантики потойбічного світу у традиційному світогляді є досить популярною в українській і зарубіжній етнології. Разом з тим вітчизняні дослідження, присвячені поглядам на смерть чи станам, наближеним до неї, досліджують потойбічний світ переважно у контексті поховального обряду [1]. Цікавими видаються праці Ф. Євсєєва, О. Курочкіна Ю. Писаренка, М. Козлова, М. Менцей, С. Неклюдова, в яких пропонуються нові підходи в аналізі теми [2].

Поряд з іншими фольклорними жанрами особливої уваги заслуговують традиційні лікувальні

тексти, де взаємовідношення між "цим" і "тим" світами є досить тісним, що простежується у роботах З. Болгарович, М. Гримич, І. Гунчика, М. Новікової, Н. Вархол, Т. Шевчук, В. Харитоновой, Г. Бондаренко [3]. Незважаючи на видиму чисельність досліджень, недостатньо вивченим залишається зв'язок замовлянь з міфами творення, а також виявлення сюжетів-кліше впізнання, вигнання і знищення хвороб. Отже, мета публікації полягає у визначенні основних мотивів магічного знищення хвороб як представників міфологічного потойбічного світу.

Важливість позитивного результату традиційного лікувального обряду є причиною того, що необхідні дії та текст не лише наповнюються символічними фігурами, але й самі стають знаковими. Процес їх міфологізації, який відбувається у специфічному "міфопоетичному культурному середовищі, яке визначається особливим типом світобачення і світорозуміння, що відбивається в основному змісті архаїчних текстів як боротьба конструктивного космічного принципу з деструктивною хтонічною стихією в описі етапів послідовного створення і становлення світу" [4, 9]. Подібні онтологічні уявлення вплинули не лише на зміст і форму проведення ритуалу, але й на внутрішню структуру замовлянь, які слугували його описом.

Тексти лікувальних замовлянь у цьому аспекті співвідносяться з етіологічними міфами, тому складаються з двох основних частин. Перша описує виявлення хвороби і характеризується процесом її пошуку та ідентифікацією: "Підвій ... припав нічний, північний, припав з роботи, за сухоти, за їдання, за пиття, з гуляння, з буяння, з поклику, з помислу, з погляду. Припав з хмари, з вітру, із сонця, нічний, північний, полудневий, сходовий, нудяний, сердешний" [5, 194]. Друга спрямована на знешкодження і послідовне відсилання-знищення хвороби: "Я ж тебе (підвій) вимовляю, водою виливаю, яйцем викачую, на куці і на сухий ліс відсилаю. Там тобі гуляти і буяти, згніли колоди вивертати, жовті піски пожирати, сине море попивати. Щоб тут тобі червоної крові не спивати, синіх жил не витягати, жовтої кості не ламати!" [5, 194].

Традиційні лікувальні тексти насичені різноманітними символічними фігурами, які відіграють важливу смислову роль у словесному описі міфологічного світотворення. Ідентичні ознаки простежуються також в українських замовляннях, де розігрується міфологічна містерія знищення негативних сил – хвороб, які набувають знаковості й уособлюють хтонічні аспекти міфу.

Ще одна ознака міфологізації замовлянь виявляється в участі "популярних" міфологічних персонажів: Ісуса Христа, Матері Божої, Іоанна Хрестителя, святих Гавриїла, Михаїла, Миколая, Араама, апостолів Луки, Іоанна, Матвія, Марка, Святого Духа, Святої Трійці, великомучениці Варвари тощо. Вони, як правило, уособлюють вищі сили і є персоналізованими природними принципами, за допомогою яких відбувається упорядкування космосу. Святі у замовляннях демонструють послідовний перехід міфу від загального (космічного) до конкретного (людського), де також відбувається постійна боротьба із силами зла. Структуру замовлянь в цьому випадку можна трактувати як проєкцію