

НАРОДНА РЕЛІГІЯ УКРАЇНЦІВ (СТАТУС УСНОГО ТА ПИСАНОГО ТЕКСТІВ)

Особливості народних релігійних уявлень розглядаються крізь призму специфіки усної трансмісії, що є істотним чинником формування змістових рис прозових нарративів

Ключові слова: народна релігія, усна трансмісія, текст писаний, текст усний, прозовий наратив.

Цю розвідку присвячено аналізу особливостей функціонування усного та писаного слова в культурі. Вона є спробою окреслити зумовлені цим риси народної релігії, а також її взаємини з канонічним християнством, якими вони постають крізь призму традиційної усної прози. Така постановка питання значною мірою зумовлена специфікою фольклористичного (і, ширше, культурно-антропологічного) погляду на традиційні явища на відміну від ракурсів, що обираються тими науками, які цікавляться виявами культури професійної.

Тексти, що відбивають народні релігійні уявлення українців, не випадково обрано предметом розгляду, адже й обговорюване питання, і джерела його розгляду знаходяться на маргінесі уваги сучасної української фольклористики та етнології (на відміну від ситуації в науці ХІХ ст., у сучасній світовій науці в цілому та в студіях науковців діаспори й інших слов'янських країн)¹. При цьому зазначимо, що українські матеріали не лише збиралися, а й досить активно осмислювалися російськими дослідниками, зокрема, групою етнологів під керівництвом М.І.Толстого та С.М.Толстої. Результати їхніх досліджень відбиті численними публікаціями, і це певною мірою заповнює прогалину, зумовлену довготривалим ігноруванням проблеми вітчизняними дослідниками.

Акцентування уваги саме на відмінності статусу усних і писаних² текстів здатне, на наш погляд, в подальшому уточнити уявлення про сутність народної релігійності, дискусійного поняття "двовір'я" тощо.

Усність як одна з основоположних рис традиційної культури вже неодноразово обговорювалася наукою³, а оцінка ролі усності фактично пройшла від визнання її як специфічної для традиційної культури (на відміну від професійної) до заперечення продукуючої функції усності в народній культурі. Тобто розгляд питання в даний момент пройшов повний цикл, коли було висловлено максимальну кількість міркувань "за" й "проти". Це визначило усебічність розуміння усності та її ролі в культурі.

Особливістю проблеми є те, що вона розглядається у різних регістрах – від найвищого, коли йдеться передусім про найзагальніші риси народної традиції, що їх зумовлює усність функціонування, до найконкретнішого, коли розглядаються питання про те, які особливості стилістики та поетики пов'язані з усною формою побутування явищ. Увагу дослідників привернуло й питання про перетворення усного тексту, який спонтанно живе в традиції, у писаний текст, яке є вже власне методологічною проблемою науки, а не рисою самого явища⁴.

У наукових студіях ХІХ ст. переважав інтерес до різночитань між канонічними текстами та їх народною інтерпретацією. І.Франка, О.Веселовського, О.Піпіна та інших цікавили джерела та причини цих явищ, особливості поширення текстів, вплив апокрифів, поганських уявлень тощо, проте поступово розгляд даного аспекту почав себе вичерпувати. Вчені зацікавилися й тим, як усна культура зумовлює сприйняття носіями й модифікацію змісту писаних текстів їх свідомістю⁵, інтерес спрямувався на "семіотичні механізми засвоєння письмового тексту та особливості його рецепції в системі народних уявлень"⁶.

Сакральній сфері притаманна особлива увага до нормативності й точності текстів. Різні релігійні конфесії надають питанню своєрідного трактування, проте і для них, і для народної релігії ці питання є істотними. Можливості усної та писаної культури надто виразно відрізняються у цій сфері.

Наш аналіз ґрунтуватиметься на текстах сучасних прозових записів двох тематичних циклів, що трактують питання есхатології та стосуються уявлень про гріх⁷. На прикладі цих тематичних груп досить виразно виявляється спільність та спровоковані усністю функціонування й трансмісії розбіжності усних та писаних текстів.

Частина текстів Біблії потрапляла до усного репертуару через посередництво іноетнічних традицій, як це відбувалося, зокрема, з рядом легендарних сюжетів Старого Заповіту та іудейських апокрифів⁸.

Проблема канонічності тексту виявилася для усної традиції менш гострою, ніж для писаної церковної, тому вона виявилася "проникною" і для апокрифів, і текстів інших конфесій⁹. Загалом сюжетний склад усної "народної Біблії" містить багато сюжетів, яких нема в писаному джерелі. Відзначаючи цю рису, дослідники вбачають причину цього і в ролі етнокультурних стереотипів для формування народних релігійних уявлень¹⁰. Ці стереотипи відіграли значну роль у процесі трансформації Біблійних текстів в усній традиції. Таким чином крім опозиції усне/писане взаємини православ'я та народної релігії можна охарактеризувати й через протиставлення канонічних та неканонічних явищ та текстів.

Письмова фіксація не лише забезпечує стійкість текстів, а й зміщує полюс змінності в бік інтерпретації. (Це питання також не залишилося поза увагою дослідників у найрізноманітніших ракурсах.) Усна ж традиція не має такого могутнього засобу стабілізування та регламентації текстів, як запис. Натомість їй властиві інші механізми стабілізації, в яких істотну роль відіграє не лише пам'ять, а й традиційна компетенція носія. Остання відіграє визначальну роль не лише при відтворенні тексту, а й у процесі його сприймання слухачем (який згодом стане виконавцем у ланцюжку усної трансмісії) та інтерпретації. Стійкість текстів забезпечувалася передусім тяглістю традиції та світоглядними константами. Водночас це вивіщує статус точності відтворення тексту у свідомості носіїв. Зазначимо при цьому, що в усній традиції ця точність не лише завжди була відносною, а й мало не сакралізувалася, оскільки на шляху її досягнення існують істотні перешкоди. Тому, наприклад, при передаванні традиційних знань, зокрема, магічних, особливої ваги носії надавали здатності перейняти текст з першого разу¹¹ (в даному разі сакралізується і сама пам'ять).

Першою спокусою при зіставленні текстів стає підказане здоровим глуздом трактування народних текстів як "неточних" чи й "викривлених" відтворень канонічних текстів. Однак розгляд відмінностей переконує в тому, що їх причиною є не лише (а, можливо, й не стільки) незнання, а орієнтація на сформовану в народній свідомості своєрідну релігійну систему. Зауважимо, що сучасний період і, відповідно сучасні фіксації відбивають специфічний етап розвитку релігійних уявлень народу. (Саме цим зумовлені окреслені вище обмеження матеріалу розгляду.) Адже за умов панування атеїстичної ідеології, коли знайомство не лише з писаними канонічними текстами, а й з усними проповідями священиків було вкрай обмежене, народна релігія у свідомості багатьох людей ставала джерелом духовних знань та уявлень. У текстах, відтворюваних представниками цих декількох поколінь, які не відвідували церкви і не читали Святого Письма, проте вважали себе віруючими, найяскравіше нині виявляються особливості народної релігії. Тому ці фіксації становлять особливий інтерес і варті спеціального аналізу. Ми, безумовно, не можемо претендувати на усебічний розгляд питання, проте саме зіставлення писаних текстів та їх усних "еквівалентів" вияскравлює і низку істотних особливостей народних релігійних уявлень, і демонструє специфіку механізму функціонування явищ усної культури.

Опозиція усне/писане є співвідносною також з іншою – стабільне/змінне¹². Причини змінності текстів наука давно вже не пов'язує лише з недосконалістю пам'яті, хоча ця причина є не тільки цілком природною, а й цілком реальною. Проте розглядаючи співвідносність усних та писаних форм, варто зауважити й те, що писаний текст залишається відносно незмінним з огляду на форму (в даному разі не йдеться про зміни, спровоковані, зокрема, переписуванням текстів), проте його інтерпретація може істотно змінюватися (згадаємо, зокрема, численні богословські дискусії та зауважимо, що початок текстологічним пошукам поклали саме розвідки

в царині Біблійної критики текстів та герменевтики). Натомість усний текст в результаті значної залежності від контекстуальних чинників (вони щоразу досить істотно впливають на форму його презентації виконавцем) здатний досить значно змінюватися, при цьому це можуть бути не лише регресивні зміни, а й такі, що забезпечують життя тексту за нових умов. Саме роль контекстуальних факторів відрізняє функціонування усних та писаних текстів.

Виявляється, що в різних фольклорних жанрах домінують різні уявлення про гріх. Наприклад, духовні вірші, балади, календарна пісенність та народна проза концентрують увагу на різних виявах гріха, наприклад: "Ну як же, пишеця як в Євангелії? П'ять день, чи шість, роби, а на сьомий відпочинь. Значить, празник же неділя. Бо така єсть псальма, каже: "Ви святкуйте, добрі люде, Святую Неділю. Посічено, порубано Пресвятую Діву". В неділю нельзя робить" (псальма)¹³; у щедрівці вартими покарання видаються такі вчинки: "Вона ни слухала ні батька, ні неньки. <...> Вона ни молилась, як спати лягала. <...> Старшому брату "брешиш" казала. <...> На багатий вечір плаття качала. <...> Старшій сестрі дулі давала"¹⁴; темами художнього осмислення у баладах стають такі гріховні вчинки та їх наслідки, як дітозгубництво, чарування, перелюб тощо. Ця тема варта самостійної розвідки й може розкрити багато особливостей народних уявлень, в тому числі й релігійних. Тут лише відзначимо, що, зокрема, в легендах та міфологічних меморатах, як у прямих відповідях респондентів найчастіше йдеться про гріх працювати у свято чи в неділю, про гріховність магічних практик, відсутність милосердя до бідних та прошаків, лінь, заздрість, закланність. Незважаючи на певну формульність, зазвичай у відповідях вкрай рідко безпосередньо рецитуються текст заповідей, натомість розуміння окремих гріхів часто отримує мотивування в руслі усної традиції. Зазвичай у таких текстах етіологічні мотиви та уявлення про гріх у християнському розумінні безпосередньо пов'язані. Так, зокрема, в поліській легенді¹⁵ про походження незвичних валунів у лісі, які отримали назву камінних волів, їх поява зумовлена порушенням заборони працювати у Великодне свято:

О.Б. А не чули такого, що чоловік орав, а Господь іде, каже, що не можна сьогодні робить?

Г.Б. Великий день!

Це у нас... у нас даже отут... це назва "Воли".

Це колись там... це расказка тольки, но тиї воли і досі знать. Знать і два воли, і знать воровка, шо волон "соб-цабе!" – тягав, і таке, як плуг,є, і тут, як горшки. Тепер-то воно вже дуже мохом пообростало, но сперва, то точно! І такіє і роги на том каменне, і багато приїжжало туди просто дівіця тіх, я вже, може, тепер і заблудила б туди доїхать.

Ну, це було колись таке, шо колись, колись, шо "великий день":

– Куди ж ти поїдеш?

– А шо, такий великий день, я багато нагору! Шо я буду седіти!

(Чоловік для себе старався все.) Поїхав горать.

А жінка принесла йому обідать. Вон горав, і оце принесла йому жінка обідать, поставила тиї горшки йому. То Бог зробив воли і це все каменнем, а чоловіка дубом, а жінку березою.

То всі такіє... я вам... я вам точно вам не можу сказать, чи то щі були люди, чи то только переказували, шо як різали дуба, то текла кров, і береза, да. То це були живіі люди там березою і дубом¹⁶.

Архаїчні уявлення та християнські мотивування органічно поєднані в одному наративі.

Осердя етіологічних сюжетів у легендарних наративах часто стає покарання за гріх. В іншій поширеній на Поліссі легенді походження озера й каменя на ньому пояснюється карою за те, що люди не виявили милосердя до подорожнього прошака:

Н.М. От ішов дідок старий. Приходить <нерозб.> до того діда. А вон каже:

– От <нерозб.> такі здоровіє.

Камень такий коло церкви лежав, а он так вклав у камень палочку. (Так мнє тьотка розказувала!) ту палочку заткнув:

– От, – каже, – попробуй ти вітяни!

Такий здоровій, а <нерозб.> старенького.

Вони зібрались, зібрались хлопці – не мона витянуть!

А он узав мезинцем пальцем, і цю палочку вітянув і стала вода іти. Ну, і стала вельмі вода іти.

І стала вода йти, а той дід пошов. (Але вон до цього, той дед, як ще не шов до церкви, вон

пришов у село да переночувать – ніхто його не пускав у хату. А он зайшов, отака на краю села хатінка старенька була, і там в тій хатині жила, вдовиця. А в тої вдовички було дитятко. А вона... Вон пришов да ка:

– Мо, ти б мене приняла на ноч.

А вона каже:

– Діду, в мене нема шо дать єсти!

А вон каже:

– Не переживай, яось буде.

От вона... (Каже на єї:

– Є в тебе та дежка, шо мука була?

Вона каже:

– Є.

– Ну, йди, – каже, – пошкрябай в мисочку, може, нашкрябаєш муки.

Вона пішла нашкрябала, він каже:

– Розчиняй. – (Хлеб).)

<Нерозб.> вона <нерозб.>, а далі каже:

– Діду, чим би я замісила, нема в мене муки?

А вон каже:

–Ще раз іди туди!

Пошла вона туди. Знов та мука появилась в той діжці.

Вона знов нашкрябала, взяла, замісила той хліб і спекла. Дала діду буханочку і собі взяла.

Вон каже, каже той дід:

– Я пойду зара в село, а ти йди. Може, в селі буде крик, може, стогон, ну, шо, только не оглядайса! Як ідеш, не оглядайса!)

Ну, вона пошла з села та вдовица.

А тиї хлопчики, як він зайшов да за клубками, палочку ту, вітягали, – не мона вітянуть. Дід той як вітянув, палочку, і стала вода йти. Стала вода йти, став в селі крик, шум, село стало все кричать, все кричать і худоба ревти – все.

Ну, а та жінка йшла, йшла, і не відержала і взяла – завершилась.

Слухачка: Оглянулас она!

Н.М. І так, як обернулас вона, так вона стала з тою дитиною каменьом.

[Говорять одночасно.]

Слухачка: Каменьом...

Н.М. Отак її назвали те село, шо Каменьє.

Слухачка: ... і там отепер таке...

Н.М. Я таку легенду чула, то колись міне таке розказували...

Слухачка: Не село, то болото!

Н.М. І стало болото! Вірос отей камінь і так, кажуть, шо оте дітя, шо підперезано було шнурочком, то, каже, на камені, казали, шо був шнурочок. Жонка і маленькій каменьчик, шо вона з каменьом, з дітиною як стала, так і осталась каменьом.

Отак я чула. Да.

Слухачка: І батько мой отакє ясьє розказував...¹⁷

Легендарні наративи цього сюжетного типу (СУС – 750 В*** (Чудесний подорожній)), відзначені в порівняльному покажчику¹⁸ лише у білоруській традиції, а, за свідченням дослідників, поширені на польсько-білорусько-литовському пограниччі¹⁹. Натомість наші сучасні спостереження і записи свідчать про широке побутування сюжету принаймні, на Рівненщині, де на нього неодноразово покликалися численні оповідачі з різних сіл²⁰.

Емпіричне наповнення сюжету досить далеке від тексту Біблії, проте зіставлення його оповіддю з книги Буття (Буття, 19) про знищення Содому й Гомори та врятування Лота, дружина якого перетворилася на соляний стовп, коли, тікаючи з покараного міста, озирнулася назад, не можна заперечити. Однак ця спільність полягає у найзагальніших рисах сюжету і на лексичному рівні обмежується опорними словами, що акумулюють головний сенс оповіді та фіксують ключові моменти сюжету, наприклад, наказ іти з села, заборону оглядатися, *перетворення на камінь* тощо. Натомість зіставлення цього запису з іншим, здійсненим 1983

року у Гомельській області²¹, навіть попри лапідарність запису, засвідчує набагато істотнішу міру спільності обох фольклорних текстів і на сюжетному рівні, і навіть на лексичному. Зокрема, обидва записи мають мотив співчуття до прошака, його чудесну здатність нагодувати бідну родину, властиві усній традиції.

Поширеними є заборони працювати на свято Михайла (19 вересня). Народна назва цього свята у багатьох місцевостях "Михайлове чудо", або ж просто "Чудо", фігурує у прислів'ї: "Чудо як ісчудіт, так і Пречиста не россудіт" (Обухів, Київська обл., від переселенців з Чорнобиля) та відбита у сюжетах про покарання за роботу в цей день:

Г.К. Буває, буває, шо счудить, або пальця одрубає.

Колись, я пам'ятаю, у нас в Трипіллі різали січку на Михайлове чудо, і узяв і якось солому потягнув, потягнув, а солома потягнула й руку. І отхватило пальці.

Ото, кажуть: "Не треба було..."

В.К. А це Даньчича сестра, шо жила, робила в автопарку медсестрою.

Г.К. Ану, ну, ну, ну?!

В.К. Так як вона звеця?...

Г.К. Галина, Галина!

В.К. Я не знаю, як її звать. Михайлове чудо. Так це воно, не знаю, коли. Іван Максимович знає, якого числа.

Їй треба білить знадвору хату.

Кажуть:

– Сьодні празник!

(Не празнік, воно Михайлове чудо, значить, Михайло Чудотворець.)

Вона ка:

– Нехай чудить!

– Стала білить знадвору хату, а там провода електро... Вона там щоткою по мокрому... раз! І вмерла.

І.Я.Замкнула і все!

В.К. Оце вам, розумієте, оце хоть вірь, хоть не вірь²².

Натомість робота у свято, про яке людина не знає, за переконаннями носіїв не є гріхом, і це відбиває поширена приказка: "За "не знаю" Бог прощає", а також оповіді легендарного та притчового характеру, в яких ідеться про те, що робота в свято не була покарана, оскільки селянин не знав про свято. Навпаки, він зібрав великий врожай, натомість коли ж удруге став до роботи в свято, всупереч забороні, його врожай загинув:

То тики казали, шо був один дядько, да... на Миколу орав, чи сів на Миколу... Ішов, каже дидик таки старенький, каже:

– А шо це ти, чоловіче, робиш, сьгодні ж, – каже, – Микола!

Він каже:

– Ну, я не знав, хай мені Бог простить, я не знав.

Ну, каже, ну, дідок той пішов. От.

Коли, каже, як уродило, до гарно уродило, а... цей... от.

А на другий год він тоже: "А, на Миколу, це в мене врожай такий гарний, до дай я цей год посію, вот, і вун посіяв і вже не було врожаю некого, бо він вже знав.

До й кажуть, люди старіє казали, шо... як, одо, скажімо, сьгодні Маковей, я вішла, я не знала, роблю, от, і це все, значить, проходить добре. Ну, як я... як вже я знаю, да роблю, до це вже, це вже не можна робить²³.

Коментар оповідачки засвідчує її знайомство з текстом Нового заповіту, проте також через посередництво усної трансмісії, тому текстову (словесну) спільність встановити практично неможливо, а сюжетна та смислова спільність виразні:

Але колись мати моя розказували, шо... люди питали Ісуса:

– Господі, – каже, – з шо є гріх? – (Шо робить в неділю не можна, чи шо...)

А він каже, він, Господь:

– Род мой лукавий, ти, – каже, – вола кормиш, собі їсти вариш, за роботу немає ниякого гріха. Не об(б)реши, не вкради, не ополі некого – за це гріх єсть.

А за роботу немає гріха, ти можеш і робить, і все... це твуй дим. До це старії люди міне розказували...

Ще однією опозицією, істотною для аналізу церковної та народної традиційної релігійної практики є прагматичне/сакральне. Так, зокрема, при оцінці тих чи інших дій з точки зору міри їх гріховності інформанти зазвичай послуговуються цілком практичними міркуваннями, а не лише буквою Святого Письма. Так, зокрема, магичні практики вважаються гріховними чи ні передусім з огляду на їх спрямованість та результат. Тому на запитання про те, чи не є гріховною практика знахарів типовою є відповідь:

Еслі людина шепче там, бішіху, чи дитяти ляк, чи що, дак це ж добре!

А як оце таке... <...> а як вон коровам, або робить таке, шоб людина сохла, чи в сем'ї діти боліли, то це ж, не при хаті сказано, з недобрим знаєця!"²⁴; "Який же там гріх, гріх як людину... робить погане. А як людину поратовать, то ж не гріх! Як ратує людину людина"²⁵.

На відміну від церковного трактування гріха й кари за гріховні вчинки, мотивування народної релігії часто цілком знаходиться в межах практичних міркувань. Зв'язок між гріхом та покаранням легко простежується інформантами, оскільки, за їх уявленнями, вони зазвичай не відділені тривалим часовим проміжком і подібні між собою²⁶. Так, зокрема, виконання певних робіт вагітними, особливо у свято чи в неділю, а також крадіжка відбивається на дитині. Загальним місцем пояснень родимих плям на дитині є згадка про те, що вагітною жінка зірвала сливу чи вишню, яка згодом зумовила появу такої форми плями на шкірі дитини.

Народні наративи осмислюють також і умови прощення гріхів та порушення заповідей за певних обставин. Такі тексти нерідко демонструють далеке від канонічного, проте обіперте на наративну традицію розуміння кари та покути. Так, наприклад, у с. Підгірці Обухівського р-ну Київської обл. зафіксоване традиційне уявлення про те, що тому, хто вбив гадюку, прощається 12 гріхів (відповідно, "грішною" вважається гадюка чи вуж, який вкусив людину – його не пускають до себе інші вужі, які збираються купами на Воздвиження, коли існує заборона ходити до лісу, актуальна у багатьох регіонах України), а оповідь про те, що циганам не гріх красти (АТУ 1638* (Чому циганам не гріх красти), поширена у багатьох національних наративних традиціях²⁷. Окремі носії посилаються на церковну проповідь як на джерело тексту в їхньому репертуарі.

Ці приклади, число яких не можна примножити через обмежений обсяг розвідки, здається, виразно демонструють залежність особливостей втілення усного тексту від особливостей усного побутування.

Рецитація писаного тексту, навіть афористичного, формульного характеру, виявляється неочікувано рідкісною. Натомість тексти нерідко набирають наративного характеру. В оповіді можуть зберігатися лише окремі ключові слова писаного тексту, а форма її може бути досить різноманітною й істотно залежати від комунікативного контексту та інтенції оповідача²⁸. Наприклад, у цитованому вище наративі про Михайлове чудо міфологічний фабулат отримав поліфонічне звучання передусім через те, що зміст оповіді був не лише відомий, а й цікавий усім учасникам розмови.

Іншим важливим чинником змінюваності усного тексту, навіть у тому разі, коли йдеться про залежний від книжки текст, є контекст побутування (в даному разі йдеться і про час, і про простір). Виразним прикладом цього є есхатологічні наративи, які також мають своїм джерелом канонічний текст (численні апокрифічні "Об'явлення" в даному разі не залучаємо до розгляду), проте значно від них відрізняються. Виразною їх особливістю видається залежність змін від історичних обставин побутування. Нові й незвичні явища побуту прагматично налаштованою свідомістю осмислюються як ознаки наближення кінця світу, тому на в різні часи на перший план висуваються ті чи інші риси:

Так казали, шо у Біблії писалосе, що перед концем світу не буде земля родит, не буде води, не буде так от уже не буде... ну, все воше, сонце не так буде грі[ти], пекти, таке. Перед концем світу.

А води не буде, дак буде лежать золото, блищать, дак люди будуть думать, що то вода, будуть бігти води шоб напиться, це ж так у Біблії, а то лежить золото, золото не беруть, води будуть хотіти.

<...>

Правильно!

До це ж... Це ж в Біблії єсть. Моя мати розказувала і батько в Біблії все читав. Казала, в їх

було Біблії багато, так у Біблії писалося, що буде світ обснований дротами, як павуттєм, от воно вже ж є таке, і що люди не будуть їсти дерев'яними ложками, а металевими, писалось так, у Біблії, до воно таке вже і є! Світ у проводах? – У проводах! Ложками уже нехто дерев'яними ложками не їсть, всі металеві, ложки²⁹.

Я токо чула, колісь... колісь розказували, що я знаю, що казали, вйде такій павук, що заснує всьой світ. Паук такій буде, такій буде павук, що (об)снує всьой світ.

То ето ж етой провод! Ото той самий ж павук! Провода.

Тепер ше... ше я була в тьотки, а дядько, тьотчин чоловік, продав вола і купів ту, Біблію оту, от така товста. І вон нам постійно ввечері читав. І я запомніла. Каже, читає, що, каже... каже, нападе така гусінь на ліс, що ззіст всьой ліст. А я ж, думаю, той гусінь – червяк, то такій червяк, тепер вона у нас, яка гусінь напала?

Навозілі пілораму, наставлялі, і ві знаєте, що ліс усьой вивезлі, на рижево одвезе – здав, і гроші взяв, і всьо, і віє злі, що нема вже отакого во. Так, як зайдеш у ліс, не можна пройти, отіє верхі лежат, оте голье, осьте, і так, зрізав да отако обрубав, тут, де оте, одрізав, три – чотири метри, а те так і лежіт. Ні пройти, дорогі позакладали, і лес елі вирос.

О, от, кажу, колі ето ж та сама гусень, а я, мабуть, то червяк, кажу, а вот яке, вредіт ліс.

Оте, потом каже, пішеца, що будуть... народ перейде на скот, перейде народ на скот. А як перейде народ на скот?

Ка, буде жуйку жувать так, як скот.

Ну, як же... Ну шо, траву буде есті, люді будут есті траву, да будут жувать, чи шо?

Ну вот, візьміть, тепера, жувачки, ети жувачки ж, кажний йде і жує жуйку!

Ото та, ото та саме опісалась та жуйка, шо на скот перейде³⁰.

Казали, шо як у... на... красну суботу на Всеночной не буде, общем, не старого, не молодого, молодика, ну, місяца, ну, кажуть "чернец", то буде світу конец, а хто знає, коли воно буде!³¹

У цих оповідах складна метафорична мова "Об'явлення Івана Богослова" отримує народну інтерпретацію. Мотиви та сюжети наративів організовані навколо певних ключових слів, що акумулюють певні світоглядні константи, які втілюються в ситуативно зумовленій формі. Таким чином есхатологічні уявлення також відбиті народною релігійною свідомістю у притаманний усній традиції спосіб.

Спостереження, здійснені на основі розгляду сучасних прозових текстів, що відтворюють народні релігійні уявлення, свідчать, що писаний текст починає функціонувати в усній традиції за її законами. Тому змістова, тематична, сюжетна та словесна спільність книжково залежних усних текстів та їх писаних прототипів виявляється не такою значною, як можна було б очікувати. Водночас покликання на авторитет писаного слова стає своєрідною ритуальною формулою багатьох оповідей і не свідчить про реальну текстову залежність.

Децо переосмислюючи висловлену А.Байбуріним думку про можливість характеристики семіотичного статусу явищ за їх положенням на шкалі між полюсами знакового характеру та практичного застосування³², можна відзначити, що, на відміну від православ'я, народна релігія та тексти, що її відтворюють, через їх усний характер тяжіють не до стабільності, канонічності, сакральності, а до відносної змінності, виявляються проникними для неканонічних явищ, значну роль при їх постанні відіграють прагматичні установки носіїв.

Ці висновки чинні, однак, лише для прозових текстів, оскільки розгляд інших жанрів (наприклад, духовних віршів, збирання яких останнім часом практично не здійснюється, поховальних пісень та ін.) може істотно відкоригувати наші уявлення. Прозові тексти мають значно вільніший характер втілення, і в цьому сенсі, наш погляд, точніше відбивають особливості світогляду народу. Пісенні ж та ритмізовані твори можуть виявити інші аспекти явища через їх відносну сталість, зумовлену поетичною формою та особливостями функціонування. В межах цієї розвідки дане питання, однак, не може бути розв'язане, йдеться передусім про те, щоб привернути увагу науковців до необхідності здійснення поглибленого розгляду питання стосовно різних жанрів та особливостей відтворення в них релігійних уявлень народу.

¹ Навіть побіжний перелік літератури питання значно перевищує обсяг розвідки, тому зазначимо лише провідні тенденції. У дослідженнях дореволюційних вчених переважав інтерес до зіставлення канонічних текстів, апокрифів та народних текстів (П.Чубинський, І.Франко, В.Гнатюк, М.Сумцов, Г.Булашев та ін.),

у світовій науці питання народної релігійної практики активно обговорюється у різних ракурсах, це засвідчують, зокрема, останні розвідки вчених діаспори (див., напр., одну з останніх публікацій: *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*. – Toronto, Buffalo, London, 2006), а методологічне та тематичне розмаїття досліджень російських фольклористів, які були здійснені від часів перебудови не вимагає коментарів (див., напр., численні широковідомі й принципово важливі в методологічному сенсі роботи О.О.Панченка з питань народного християнства, цим питанням було присвячено спеціальну рубрику журналу "Живая старина", значну роль відіграють й етнолінгвістичні розвідки, зокрема: Белова О.В. "Народная Библия": Восточнославянские этиологические легенды. – М., 2004; От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре. – М., 1998; Белова О.В. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник. – М., 2001. – С. 118 – 150; Для польських експедицій Інституту слов'янознавства РАН було розроблено програми-питальники "Народное православие" (1981) та "Народная Библия" (2000)). Українські фольклористи та етнологи лише розпочинають активний пошук у цьому напрямі (див., напр.: Дяків В.М. "Фольклор чудес" у під радянській Україні 1920-х рр.: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Львів, 2006; Сулима М.М. Злочини і гріхи в українському фольклорі та літературі // Грехи розмаїтті: епітимійні справи XVII – XVIII ст. – К., 2005. – С. 188 – 246). Цілком закономірно поза оглядом залишається богословська література, що також приділяє увагу цьому питанню, оскільки в даному разі воно розглядається в культурно-антропологічному аспекті.

² В даному випадку до аналізу залучаються лише канонічні тексти. Апокрифічна література залишається поза розглядом.

³ Розуміння ролі усності стало визначальним для формування "теорії усної композиції", започаткованої дослідженнями М.Перрі та А.Лорда (див.: *Foley J.M. The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. – Bloomington, 1988), дало ключ до осмислення відмінності між усними та писаними формами культури (в тому числі й тими, що не мають вербального складника), до текстологічного розрізнення усних та писаних за походженням текстів і навіть дало змогу інтерпретувати окремі вияви писаної культури як похідні від усності.

⁴ Методичні розробки, присвячені особливостям письмової фіксації усних текстів, до певного часу не піддавали сумніву автентичність отриманих при "опитуванні" культури "відповідей". Проте що далі, то більше вчених почали бентежити проблеми правильності інтерпретації отриманих матеріалів (Б.Маліновський, Дж.Кліффорд), та врешті залежність між ситуацією, в якій здійснювався запис, та його змістом стала очевидною (див.: Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. – № 1. – 2001. – С. 7 – 9).

⁵ Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. М.Л.Андреева, М.Н.Архангельской. – М., 2000.

⁶ Белова О.В. "Народная Библия": к проблеме взаимодействия устной и книжно-письменной традиции // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Люблина, август 2003). Доклады российской делегации – М., 2002. – С. 362 – 374.

⁷ Обидві тематичні групи текстів досить глибоко осмислені дослідниками в різних площинах (перша з них має величезну літературу, що ж до другої, то варто вказати принаймні окремі публікації останнього часу: Концепт гріха в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2000; Белова О.В. Этнология гріха: Народная мораль в фольклорных легендах // Россия – XXI век. – № 2. – 2002. – С. 166 – 187. Ми ж обираємо ці тексти в якості матеріалу дослідження переважно в текстологічному аспекті та аспекті теорії традиції. Застосування когнітивних, феноменологічних підходів до матеріалу дозволяє розглянути його з "внутрішньої", а не із "зовнішньої" точки зору, здійснити спробу встановити позицію носія, відбиту текстами.

⁸ Белова О.В. "Народная Библия": Восточнославянские этиологические легенды. – М., 2004. – С. 20 – 22.

⁹ Там само. – С. 22 – 23.

¹⁰ Там само. – С. 88.

¹¹ У інтерв'ю з носіями традиції, зокрема, з тими, що займаються магічними практиками, нам доводилося фіксувати зауваження, що лише ті, кому "дано", можуть одразу перейняти магічні тексти, не вдаючися до запису чи заучування. Численні приклади такого типу наводить І.Колодюк (Ігнатенко) (див.: Колодюк І.В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). – К., 2006. – С. 53 – 54).

¹² В даному разі йдеться про тенденції, а не про абсолютне протиставлення.

¹³ Зап. О.Бріцина та Н.Кононенко 17 липня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марії Іванівни Федоренко, 1930 р. нар. Розшифровка О.Бріциної.

¹⁴ Зап. М. Щокіна 26 січня 2007 р. в с. Стайки р-ну Кагарлицького р-ну Київської обл. від Пелагеї Федотівни Базарної, 1924 р. нар.

¹⁵ Сюжет про скам'яніння орача та його волів як покарання за роботу у Великдень відомий в українській та білоруській традиціях і відтворений у збірниках О.Воропая та Б.Шейна.

¹⁶ Зап. О.Бріцина (скорочено: О.Б.) під час комплексної історико-етнографічної експедиції Центру захисту культурної спадщини від наслідків Чорнобильської катастрофи (скорочено: ЦЗКС) 23 листопада 2005 р. від Білої Ганни Антонівни (скорочено: Г.Б.), 1930 р. нар., у с. Жеревці Лугинського р-ну Житомирської області. Текст зберігається у архівних фондах ЦЗКС (далі скорочено: експедиція ЦЗКС, вказується дата відповідного виїзду).

¹⁷ Зап. О.Бріцина та Н.Гаврилюк 13 серпня 2006 р. в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Місюкевич Ніни Гнатівни (скорочено: Н.М.), 1953 р. нар.:– експедиція ЦЗКС 2006 р., розшифровка О.Бріциної.

¹⁸ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. – Л., 1979 (скорочено: СУС).

¹⁹ Белова О.В. Вказ. праця. – С. 119.

²⁰ Враховуючи брак інформації про побутування цього сюжету на українському ґрунті, подаємо ще один запис поліфонічного тексту легенди, в якому підкреслено текстову спільність з цитованим вище записом з того ж села:

О.Б. Про озеро, кажуть, що є у вас якась легенда, знаєте?

Л.К. То легенда така...

<...>

О.Б. Ну розкажіть, хто знає?

Л.К. Тож ви знаєте про те озеро...

(До слухачів:) А їм у Бельську розказалі!

М.Н. В Бельську розказалі?

Л.К. То, вони, ка, були в <нерозб.>...

Слухачка: Хай вони в Бельськ їдуть, то там їм розкажуть! Там, кажуть, що до потопу <нерозб.>.

М.Н. То їм там розкажуть, да...

Слухачка: Вам в Бельську лучче скажуть, вони там живуть <нерозб.> озера...

Л.К. Там в Бельську люди живуть, і там озеро те є.

П.М. Там церков потала!

М.Н. Там потало все, що було.

Л.К. Бо там єсть... там такіє колишніє є люди, <нерозб.>, до шо-то є там.

Як озеро стало у Бельську, кажуть, що було село, до потопу, а... те село... согрешили люди. І шов старенькій дєдок і каже на одну жонку, шо "Жоночко, возьми свою дітину на руки, іди, і токо не оглядайса! Будуть собакі гавкати, і буде крік у селє, – ти не оглядайса".

Ну, і вона послухала. (Дітятко було сповите красним пояском, сповіте було.) І... та женщина взяла, послухала того дєдка старенького, і стала <нерозб.> сталі собакі гавкати, сталі крик, плакаті, она пришла до каменя, ото болото, камень, камень, пока оглянулася і... стала самою каменюкою, довго лежав той камень, а на камені була перепнута такая риска, покрашена, краской, красне таке на самому камені.

І стало теє називаца, іменно в гето врем'є, шо зара існує, каменьом зовеца теє болото. Збірают там красніє ягоду, клюкву у блотє. А саме село стало озером, а там, де била церква, алтар, то така купіна, як алтарь, і тепер плаває по возєру такая купіна.

Отак так я знаю. Батько міне так розказував.

О.Б. Це коло Бельська?

М.Н. В Бельске в самом сєлє!

(Зап. О.Бріцина (скорочено: О.Б.) та Н. Гаврилюк 13 серпня 2006 р. в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кібукевич Любові Савівни, (скорочено: Л.К.), Пацюкевич Марфи Михайлівни, 1923 р. нар. (скорочено: П.М.) та Місюкевич Ніни Гнатівни, 1953 р. нар. (скорочено: Н.М.) – експедиція ЦЗКС 2006 р., розшифровка О.Бріциної).

²¹ Текст з с. Симоновичі Лельчицького р-ну в записі Є. Тарасової опубліковано у монографії О.Белової: Белова О.В. Вказ. праця. – С. 118.

²² Зап. О.Бріцина та М.Шокіна у грудні 2006 р. в м. Обухів від Віри Марківни Калити, 1924 р. нар. (скорочено: В.К.), Краськової Галини Гордіївни, 1927 р. нар., з с. Трипілля (скорочено: Г.К.) та Яценка Івана Максимовича, 1926 р. нар. (скорочено: І.Я.). Розшифровка О.Бріциної.

²³ Зап. О.Бріцина та Г.Довженок 14 серпня 2003 р. в с. Малинівка Брусилівського р-ну Житомирської обл. від Бондарчук Марії Петрівни, 1926 р. нар. – експедиція ЦЗКС 2003 р.

²⁴ Зап. О.Бріцина та Н.Кононенко у 17 липня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Ганни Іванівни Федоренко, 1936 р. нар. Розшифровка О.Бріциної.

²⁵ Зап. О.Бріцина та Н.Дангулжі 27 квітня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марії Іванівни Федоренко, 1930 р. нар. Розшифровка О. Бріциної.

²⁶ Белова О.В. Вказ. праця. – С. 94.

²⁷ The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson / By Hans-Jürg Uther.– Helsinki, 2004. – Part I – III (скорочено: ATU). У покажчику засвідчено наявність цього сюжету у литовській, латиській, німецькій, болгарській, польській, сербській, угорській та ін. оповідальних традиціях. Натомість у покажчику СУС цей сюжетний тип, всупереч реальному стану прозового репертуару, навіть не фігурує. Типовий текст цього сюжету було зафіксовано 21 серпня О.Бріциною та І.Колодюк у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузьміч М.К., 1936 р. нар.:

"А от, каже, циганкам, циганам Бог так дав, шо вони ходят, людей обманяют, набреше людині, їм Бог дав за те, шо Ісуса Христа як распінали, і етиє, жиди, взяли, колько цвахов в руки, ноги, і в голову, одного, цваха, а (о)дного в сердце.

Муха сіла, там, де сердце, то вони (затим Ісус Христос і воскрес, бо вони не забили в сердце цваха, бо муха сіла). Вони подівіліса... (А циганка цваха за губу в рот заховала іс того колічества.)

Заховала, дак вони подівіліса, шо нет, – ну ето уже в сердце забілі! <Нерозб.> забівалі сюди, в руки, в ноги <нерозб.> на хресте. А потом в голову забілі, то вже хотелі в сердце, аж муха, те й вони думают – цваха забілі, <нерозб.> дійствительно, нема цваха одного! От циганка цваха за губу в рот заховала, ну і Бог так дав, шо вона й не ворує, людей обманує, бреше, й живе!

А муха кругом летає і на всем, які человек, ото продуктах, продуктах седіт, і тоже ей греху нема. Вона шо хоч, шо чоловік їсть, то й вона кушає, в людей, летає. Отаке я вам роскажу".

²⁸ Питання про роль інтенції оповідача у формуванні жанрової специфіки виконуваного твору та особливостей його виконання докладно осмислене Й.Луговською, див.: Jugowska J. W wiecie ludowych opowiadac : Texty, gatunki, intencje narracyjne. – Wrocław, 1993.

²⁹ Зап. О.Бріцина та Н.Дангулжі 27 квітня 2007 р. в с. Дорогинка Фастівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Терехів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марії Іванівни Федоренко, 1930 р. нар. Розшифровка О.Бріциної.

³⁰ Зап. О.Бріцина та Н.Гаврилюк 15 серпня 2006 р. в с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Любові Рогульчак, 68 р., – експедиція ЦЗКС 2006 р., розшифровка О.Бріциної.

³¹ Зап. О.Бріцина 28 серпня 2006 р. в с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Єви Кляпко, 1937 р. нар. – експедиція ЦЗКС 2006 р.

³² Див., напр.: Байбурин А.К. О жизни вещей в народной культуре // Живая старина, 1996, № 3. – С. 2 – 3.

Особенности народных религиозных представлений рассматриваются сквозь призму специфики устной трансмиссии, которая является существенным фактором формирования содержательных черт прозаических нарративов.

Ключевые слова: народная религия, устная трансмиссия, текст, писанный, текст устный, прозаический нарратив.

Peculiarities of popular religion are studied in context of oral transmission which domains in shaping of prose narratives' content.

Key words: folk religion, verbal transmission, written text, verbal text, prosaic narrative.