

Костянтин Рахно



ГОНЧАР І ВІДЬОМСТВО В БІЛОРУСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ МІФОЛОГІЧНІЙ ПРОЗІ

Стаття присвячена мотиву зустрічі гончаря з відьмами в бувальщинах білорусів і українців. Наслідком такої зустрічі може бути викриття відьми або ж відвідини гончарем відьомського зібрання. Такі оповіді підкреслювали чаклунську силу гончаря та підвищували його професійний статус.

Ключові слова: гончар, жінки, відьми, шаманізм, білоруський фольклор, український фольклор, Берестейщина, Чернігівщина.

У традиційному суспільстві важлива роль відводилася чаклунам, які були посередниками між духами і людьми. Чаклуни були звичайними членами громади, яким народ приписував екстраординарні здібності (як шкідливі, так і позитивні) в управлінні силами природи і людьми. Поряд із ними існувала група жерців, які присвятили себе культовій діяльності¹. Переплетення професійної магії з відгомонами жрецьких функцій і поступове переростання їх у міфологізований образ «знаючого» ремісника, наділеного надприродними, в тому числі чаклунськими здібностями, простежується у фольклорній прозі слов'ян на прикладі численних історій про гончарів.

Уявлення про чаклунську силу гончаря, що відбилися в бувальщинах, у традиційному розумінні пов'язані з дорогою, чужістю, статусом чужинця, прибульця. Мобільність чоловічого начала, як здається, захищеного апріорі, дозволяла йому активно функціонувати поза межами «освоєної» зони і виглядати цілком самодостатнім. Серед своїх і чужих чоловік-ремісник був зобов'язаний «знайти себе» і зазвичай йому це вдавалося. Його громадський і професійний статус формували вчинки, здійснені вдома і на чужині, в «цьому» світі і «зараз». Під час поїздок повір'я про чаклунські здібності опосередковували його взаємини з населенням, головним чином з приводу різного роду витрат, пов'язаних із його діяльністю, а також винагороди. Саме жінки виявляли особливу цікавість до появи в селі гончаря, причому цікавість не тільки практичну. Виняткову увагу жінки приділяли вибору посуду для молока і молочних продуктів: щоб молоко в ньому не скисало, а сметана вдавалася рясною і жирною, він повинен бути виготовлений із використанням спеціальних магічних прийомів. Купівля горщиків для господарських потреб перетворювалася на оцінку магічних умінь гончаря, які полягали, серед іншого, в його здатності впливати на молочне господарство. Претензії до глиняних виробів, проте, залишалися найчастіше в колі жінок, не призводячи до конфлікту з гончарем – неабиякою мірою завдяки вірі в його таємну силу і небезпеку, що в ній містилася.

Як і багато з чоловічих професій, де вимагалася таємна сила, гончарство втручалось у сферу традиційно жіночої відповідальності. Продукція гончаря була орієнтована переважно на жіноче споживання, а оплатою слугували нерідко продукти жіночої праці. У зв'язку з цим край цікава білоруська бувальщина, в якій гончар розпізнав відьму за молочними продуктами з її будинку. У селі Спорово Березовського району на Берестейщині розповідали, як одна жінка пообіцяла розплатитися за роботу горщиком зі свіжим маслом. «Вынесла, а горшчэчнік каже: «Масла посягала з людэй, відьма». Вона і була відьма, а ніхто нэ мог сказать». Тільки гончар зрозумів це². Безпосередньо взаємодіючи з жіночим сектором домашнього життя, гончарне ремесло

© Рахно Костянтин Юрійович – кандидат історичних наук (Опішня).

не могло не зачіпати відьомство і такий важливий його аспект, як доіння чужих корів і зазіхання на жирність їхнього молока. Цей мотив, поширений у різних локальних традиціях, часом набував буквального, хоча й міфологічного за своєю природою осмислення. Відьма (іноді її помічники) у подоби людини, а на білоруському Поліссі нерідко тварини, птахи чи рептилії, видоювала в чужої корови молоко. Цим вона, серед іншого, підвищувала удійність, як і здоров'я в цілому, своєї власної корівчини.

Молоко осмислювалося в народних віруваннях слов'ян як магічна субстанція, прямо пов'язана з небесною вологою. А в розповідях про відьом воно фігурувало як осередок життєвої сили, втілення достатку, який можна в одного відібрати, а іншому передати³. І саме здатність відьом віднімати цю життєву силу, забирати її собі, користуватися нею у своїх інтересах і викликала в широкого загалу природне обурення й протест. Діяльність відьом у слов'янській і балтійській міфологічній свідомості пов'язувалася з Громовержцем, який боронив від них смертних⁴ і жертвами якого колись були гончарі. Звідси й викриття, покликане показати перевагу останніх і побудоване на тому, що «вправи» відьми у доярській справі не минали безслідно: між відьмою й видосеним нею молоком виникав своєрідний зв'язок. Ось чому, за розповідями, коли з поцупленим набілом здійснювали певні операції, чаклунка відчувала їх на власному тілі. Зроблене з того молока масло теж несло на собі певні сліди, помітні для знаючих людей⁵.

Так чи інакше, та магічний компонент найбільше був помітним саме у стосунках ремісника-професіонала з жіночою спільнотою. Це мусило передбачати відповідну поінформованість. У народних оповідях українців гончар спостерігає зборища жінок-чаклунок. Бувальщина про бідного гончаря, що став свідком відьомських польотів, була, зокрема, записана в селі Олбин Козелецького району на Чернігівщині.

«Іхал гончар, тряпошник» і на ніч попросився переночувати в один дім. Його «положили спати на лавку». Господиня думала, що він спить, «а вун дивиця: найшло бабок богато, засвітили моргунчик і шипочут, вун очі закряє і подивиця. Двері не очиняюця, а їх все меньше і меньше», зникають з хати. Коли жодної не стало, він зазирнув у піч, його «і затянуло у камен і оказався у дегтярні на вербі, де ведьмі злитались, вони на березовой тичкі прилито, і вун так же»⁶.

Безумовно, це редукований варіант відомого балто-слов'янського сюжету про чоловіка, який випадково піддивився, як відьма збирається на шабаш, і намазав себе тією ж маззю або здійснив такі ж дії. Завдяки цьому він відлітає з відьмами на їхнє зібрання на горі чи в лісі⁷. У даному тексті відсутній мотив повернення чоловіка додому верхи на палиці, мітлі, кочерзі тощо, яку він приймає за коня. Важливо, що каналом зв'язку з «іншим» світом, причому не регламентованим людьми, як і в деяких ритуалах і забобонах, є комин. Саме туди часто проказували слова замовлянь, там само здійснювали певні обряди родинного циклу⁸. Центр простору родини, мінімального суспільного осередку, що об'єднує чоловіків і жінок, у традиційній культурі маркується піччю незалежно від її розташування у будівлі. І хоча за лінією, що умовно проходить через неї, дім зазвичай поділяється на відповідні половини, піч входить до жіночої зони або ж та сама організується довкола неї. Тому піклування про піч незмінно входило до обов'язків жінки. Не менш важливо, що саме гончар потрапляє до відьом на шабаш. В інших варіантах бувальщини у цій якості можуть виступати солдат, перехожий, узагалі – мандрівний чоловік, який попросився на ночівлю у незнайомий дім. Герой у такому сюжеті про відвідини шабашу обов'язково зайшлий, чужинець, не належний до певного соціуму. Звичайна людина, навіть потрапивши туди, не зможе ні побачити чаклунок, ані підслухати їхні розмови. Адже важливою ознакою відьом є їхня двоїста природа, тобто приналежність до світу людей і одночасно до світу демонів. Своїх надприродних якостей звичайна жінка набуває, за народними уявленнями, завдяки її зв'язку з нечистою силою, характер якого може бути різним. На території Полісся вельми популярні бувальщини про польоти відьми верхи на помелі, кочерзі, березовій палиці, в ступі, в решеті на шабаш чи на спільні зборища, про чоловіка, котрий рушив слідом за нею на шабаш⁹.

Прикметне й те, що саме зборище відбувається на високому дереві. Цей локус

характерний перш за все для демонологічних вірувань південних слов'ян, у яких відьми-вештиці й демони збираються щорічно й навіть кілька разів на рік на верхівках старих дерев. Однак вказаний локус пов'язувався з відьомськими шабашами і в демонологічних повір'ях українців, зокрема Карпатського регіону. У переказі, зафіксованому на Буковинському Підгір'ї, місцем зборища відьом і нечистої сили називається висока дуплиста верба, що стояла на березі Серета. Зустрічаються дерева і в фольклорі поліщуків. Паралельне використання гори й цих природних об'єктів у спільному для різних слов'янських традицій мотиві польоту чаклунки на зборище вказує на те, що в усіх випадках маємо справу з варіаціями одного й того ж способу переходу на «той» світ – підйомом по вертикалі вгору¹⁰. У даному і подібних випадках наділені відьомськими здібностями жінки виступають у ролі професійних посередників між громадою й потойбіччям. Це дозволяє зробити висновок, що екстатичні стани, подорожі у таємничий і недоступний звичайно світ мертвих і духів, без втоми блукаючих по землі, верхи або у вигляді тварин задля чарування, зцілення або наслання хвороб, порятунку посівів або забезпечення родючості полів, пізнання майбутнього, участь у процесіх мерців, що дає відьмакам пророчий дар, – то все складові частини єдиної картини, яка безпосередньо нагадує шаманські культури¹¹. Розглянувши етнографічні матеріали, дослідники також дійшли висновку, що розповіді про їзду відьом на палиці чи помелі відображають реальні магичні дії. Наприклад, у росіян був обряд, який звався «в'юніни»: групи жінок верхи на мітлах об'їздили ті будинки, в яких мешкали молодята¹². У Білорусі й Північній Росії для вигнання нечистої сили господиня на Чистий четвер рано-вранці роздягалася догола і, сівши верхи на помело, об'їздила на ньому магичним колом хату й двір, причому часом усе дворище обсіпала ззовні зерном. Рідше для поїздки використовувалися палиця, коцюба чи рогач¹³. У Литві жінка, яка прийшла запитати, чи можна посилати сватів, брала в кутку хати мітлу й на ній під'їздила до столу – цього було достатньо, щоб господарі зрозуміли мету її візиту. Вранці на свято літнього сонцестояння литовські жінки проїздили верхи на мітлах по селу й об'їздили корів, аби ті давали більше молока. З тією ж метою верхи на мітлі їздили по межі¹⁴. Засіб пересування відьом у світах, очевидно, співвідносився, як і аналогічні знаряддя шаманів, з гілкою Світового Дерева¹⁵. Такі подорожі чаклунок завжди мали суспільне значення, але здійснювалися, на відміну від шаманських, не публічно, а подалі від сторонніх очей. Події на шабаші відтворювали архаїчний ритуальний сценарій суперництва і боротьби між двома супротивними групами¹⁶. Потрапивши туди, гончар отримував доступ до езотеричних знань жіночої половини соціуму, які він міг різнобічно використовувати у своїй професійній діяльності.

На таку думку наводить і схожий епізод у сазі про Гереварда – вождя англосаксонського руху опору норманам. Коли Вільгельм Завойовник уже майже зневірився взяти утворений ріками й болотами «острів» Ілі, де закріпилися повстанці, один із його лицарів запропонував наступне: «Я давно знайомий з однією старою жінкою, яка, будь вона зараз із нами, своїм мистецтвом змогла б позбавити захисників звитяги і вигнати їх із острова, наславши на них панічний страх». Відьму покликали, вдавшись до всіх пересторог, аби про її прибуття не стало відомо гарнізоні оборонців острова; але Геревард, запідозривши, що щось затівається, вирушив на розвідку під виглядом гончаря. Йому довелося влаштуватися на ночівлю в домі вдови, у якої зупинилася й відьма, і підслухати, як дві жінки французькою – помилково гадаючи, що ця мова йому невідома, – обговорювали своє чаклунство. Опівночі пара попрямувала до джерела край саду. Геревард прокрався за ними і чув, як вони ставили запитання «хранителю джерела» (очевидно, водяному демонові). Коли вороги знову пішли в атаку, відьма влаштувалася на узвишші серед них, аби перебувати під захистом вояків, коли почне застосовувати своє мистецтво. Але її заклинання виявилися марними, й у наступній безладній утечі норманів вона впала і зламала собі карк. Яким чином мала вона намір зачаклувати захисників Ілі, в сазі не сказано, проте явно її дії ґрунтувалися на інформації, отриманій від духа чи демона стихій, який мешкав у джерелі¹⁷. Так само в казці з південної Німеччини гончар, причаївшись уночі під дуплистим деревом,

підслуховує розмову відьом і вивідує їхні таємниці, що допомагають йому зцілити королівну та здобути її руку¹⁸. Це певним чином нагадує українську бувальщину з Чернігівщини.

Помітно, що професія виступала для чоловіків-чужинців засобом контакту з жіночим колективом. Жінка тим часом пов'язувала цей світ з «іншим» світом. Із останнього вона приносила у функціонуючу спільноту людей нові життя, а після завершення чоловіком земного шляху супроводжувала його на «той» світ. На відміну від чоловіка жінка була діяльною в різних світах, що давало їй багато можливостей, у тому числі й переймати собі на користь усі види господарчих благ. Але здатність мандрівного ремісника за власною ініціативою перетинати межу між цими світами і вступати в невимушене, конструктивне спілкування з надприродним частково об'єднувала його із відьмами, дозволяючи проникнути в їхні таємниці. Розповіді про те, як гончарі були присутніми на недоступних звичайним людям відьомських шабашах, підвищували авторитет їхньої чаклунської сили та професійний статус.

1. Пименов В.В. Вепсы: очерк этнической истории и генезиса культуры. – Москва-Ленинград: Наука, 1965. – С. 244-245.

2. Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80-90-х годов XX века. – Москва: Языки славянских культур, 2010. – Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Составители Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. – С. 448.

3. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов: В трёх томах. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; Институт языка, литературы и истории, 2000. – Том второй: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. – С. 138-139, 149; Никитина А.В. Русская демонология. – Санкт-Петербург: издательство С.-Петербургского университета, 2006. – С. 286; Толстая С.М. Полесский народный календарь. – Москва: Индрик, 2005. – С. 406-410; Чеховський Ігор. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. – Чернівці: Зелена Буковина, 2001. – С. 101-104, 125-132, 134-135.

4. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – С. 134, 251-254, 260-261, 266-267, 271, 273, 278, 317, 333, 382-383; Фаминцын А.С. Божества древних славян. – Санкт-Петербург: типография Э. Арнольда, 1884. – Вып. 1. – С. 101.

5. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов: В трёх томах. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; Институт языка, литературы и истории, 2000. – Том второй: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. – С. 139; Никитина А.В. Указ. соч. – С. 287; Гринченко Б.Д. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. – Чернигов: Земская типография, 1901. – С. 156.

6. Народная демонология Полесья... – С. 242; переклад російською див.: Левкиевская Е. Мифы русского народа. – Москва: Астрель; АСТ; АСТРЕЛЬ, 2005. – С. 253.

7. Сумцов Н.Ф. Этюды об А.С. Пушкине // Русский филологический вестник. – Варшава, 1894. – Том XXXI. – С. 298-301; Нечуй-Левицький Іван. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. – Київ: АТ «Обереги», 1993. – С. 62-63; Богатырев П. Стихотворение Пушкина «Гусар», его источники и его влияние на народную словесность // Очерки по поэтике Пушкина. – Берлин: Эпоха, 1923. – С. 147-153; Стецюк Вадим. Вій: дослідження міфологічних джерел походження образу. – Львів: Ліга-Прес, 2000. – С. 132-133; Кербелите Бронислава. Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. – Санкт-Петербург: Европейский дом, 2001. – С. 198, 217, 287-289.

8. Щепанская Т.Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. – Москва: Лабиринт, 2001. – Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть.

Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. – С. 82; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Ленинград: Наука, 1983. – С. 163-166; Рахно Костянтин. Інтеграція нового посуду у простір дому: боснійсько-українська паралель // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. Матеріали Міжнародної наукової конференції в рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня». – Луцьк: Твердиня, 2007. – С. 367-368; Чаусидис Никос, Наумов Гоце, Рахно Костянтин. Пећ као жена и мајка у словенској традиционалној култури: семиотика, митологија, обреди, лингвистика, дијахроне компарације // Кодове словенских култура. – Београд: Слио, 2008. – Број 10. Ватра. – С. 62-64.

9. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – Москва: Индрик, 2000. – С. 236, 240.

10. Чеховський Ігор. Демонологічні вірування... – С. 116; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – Москва: издание К. Солдатенкова, 1869. – Т. 3. – С. 472-473; Виноградова Л.Н. Народная демонология... – С. 234, 240.

11. Гинзбург Карло. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. – Москва: Наука, 1990. – С. 135; Элиаде Мирча. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. – Киев-Москва: София-Гелиос, 2002. – С. 116-117, 127, 129.

12. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. – Москва: Наука, 1979. – С. 134-136.

13. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – Москва: Наука, 1991. – С. 392; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды... – С. 105.

14. Кербелите Б.П. Древо жизни: К вопросу о реконструкции фольклорных образов // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – Москва: Ладомир, 1996. – С. 342-343; Кербелите Бронислава. Типы народных сказаний... – С. 193-194; Клейн Л.С. Воскрешение Перуна... – С. 253-254.

15. Кампанелли Полин. Возвращение языческих традиций. – Москва: Крон-пресс, 2000. – С. 291-292.

16. Гинзбург Карло. Образ шабаша ведьм... – С. 136-137, 143; Элиаде Мирча. Оккультизм... – С. 120-138.

17. Киттредж Дж. Л. Колдовство в Средние века: Подлинная история магии. – Санкт-Петербург: Издательский Дом «Азбука-классика», 2009. – С. 30-31; Kittredge George Lyman. Witchcraft in Old and New England. – Cambridge: Harvard University Press, 1929. – P. 33.

18. [Zingerle Ignaz und Joseph.] Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland / Gesammelt und herausgegeben durch die Brüder Ignaz und Joseph Zingerle. – Regensburg: Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet, 1854. – S. 53-54.

Константин Рахно

Гончар и ведьмовство в белорусской и украинской мифологической прозе

Статья посвящена мотиву встречи гончара с ведьмами в быличках белорусов и украинцев. Следствием такой встречи может быть разоблачение ведьмы или посещение гончаром ведьмовского собрания. Такие рассказы подчеркивали колдовскую силу гончара и повышали его профессиональный статус.

Ключевые слова: гончар, женщины, ведьмы, шаманизм, белорусский фольклор, украинский фольклор, Берестейщина, Черниговщина.

Kostyantyn Rakhno

A Potter and Witchcraft in the Belarusian and Ukrainian Mythological Prose

The article is devoted to the motif of the meeting of a potter and witches in the folk narratives of the Belarusians and the Ukrainians. One of the results of such a meeting could be the disclosure of a witch. As many male professions, where the secret power was required, pottery

craft intervened in the field of the traditional female responsibility. The production of a potter was oriented mainly to female consumption, and quite often products of women's work served as a payment for it. A Belarusian narrative from the Brest region in which a potter recognized a witch from the dairy foods from her house, is very interesting in this connection. The potter has ascertained that her butter has been made of milk, stolen from another's cows. Milk was interpreted in the folk beliefs of the Slavs as a magic substance, connected directly with the celestial moisture. And in the stories about witches it appeared as a concentrated vital force, the embodiment of prosperity, which could be taken away from one person and given over to the another one. And it is the witches' capacity for bereaving this vital force, appropriate it for herself, exploiting it in their interests that aroused natural indignation and deprecation among the public at large.

The next theme is the visit of the coven of witches by a potter. In the folk legends of the Ukrainians a potter observes gatherings of the sorceresses. A narrative about the poor potter, which became a witness of the witches' flights, was, in particular, recorded in the Chernihiv region. This is the reduced variant of the famous Balto-Slavic plot on a man, who has watched furtively, how a witch is preparing for a journey to the sabbath, by chance and spread himself with the same ointment or made identical actions. Owing to it, he flies away with the witches to their gathering on a mountain or in a wood. The motif of the man's coming back astride of a stick, a broom, a poker and so on, which he took for a horse, is absent in the present text. It is noteworthy that the gathering itself takes place on a high willow tree. This locus was characteristic first of all for the religious beliefs of the Southern Slavs. However the mentioned locus was connected with witches' sabbaths also in demonological beliefs of the Ukrainians, in particular, of Carpathian region and sometimes of Polissya. The ability of a wandering craftsman to cross the border between two worlds on his own and enter into the free and easy, constructive intercourse with the supernatural joined him partially with witches, allowing him to fathom into their secrets. Such stories emphasized the magic power of a potter and increased his professional status.

Key words: potter, women, witches, shamanism, Belarusian folklore, Ukrainian folklore, the Brest region, the Chernihiv region.

