



Оксана БРИНЯК

РУДИМЕНТИ МІФОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ У РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВІСТІ ТА ХРЕСТИННІЙ ПОЕЗІЇ УКРАЇНЦІВ

Стаття є спробою виявити в родильній обрядовості — ритуальних діях, їх вербальному супроводі у вигляді заповідей і побажань, а також у хрестинних піснях — сліди давньослов'янських язичницьких культів обожнювання природних об'єктів та пов'язаних із ними міфологічних божеств. Проаналізовано символіку родильної обрядовості та хрестинної поезії. Відтворено релікти давньослов'янського язичницького світогляду з подальшими християнськими нащаруваннями та відповідні історично-суспільні обставини.

Ключові слова: вода, вогонь, зілля, каша, віли, берегині, рожаниці, Род, лелека, журавель, коваль-деміург.

© О. БРИНЯК, 2011

Родильній, як і будь-якій іншій традиційній обрядовості, властива специфічна система символів, яка перетворювала утилітарну дію в обрядову. Як зазначав С. Токарєв, саме символіка, знаковість ідей, почуття, дійства роблять простий звичай обрядом [30, с. 28]. Система символів родильної обрядовості представлена водою, вогнем, землею, предметами рослинного і тваринного світу, їжею та питвом.

Традиційно вода — символ першоматерії, плодючості; початку і кінця всього суцього на землі; праматері світу; інтуїтивної мудрості; у християнстві — символ очищення від гріхів (в обряді хрещення); смерті і поховання життя, і воскресіння із мертвих; чистоти і здоров'я; чесності й правдивості; кохання; сили; дівчини та жінки. Митрополит Іларіон стверджував: «Первісна людина рано запримітила, що вода приносить велике добро, бо оживляє землю і робить її плодючою» [12, с. 57]. До води як життєвонеобхідної субстанції українці споконвіку відчували глибоку повагу та священний трепет. Зокрема, Г. Булашев зазначав: «Плювати у воду, а так само засмічувати її, де б то не було і чим, і як би то не було — великий гріх, і ті, хто не дотримується цього, бувають покарані головним болем» [3, с. 276]. В Індії вода вважалася охоронницею життя, яке циркулює в природі у формі дощу, соку рослин, молока і крові. Народи Месопотамії ототожнювали воду із безмежною інтуїтивною мудрістю [26, с. 31]. У Стародавній Греції та Київській Русі вода вважалася посередником між життям і смертю, потоком творення та водночас знищення. За даними митрополита Іларіона, «вода — символ розмноження та парування. Шлюби слов'ян часто бралися над водою, і взагалі парування відбувалося при воді... Умитися молодим обом разом означає побратися» [12, с. 57]. Слов'яни обожнювали, персоніфікували та приносили жертви річкам, озерам, джерелам, колодязям тощо. Візантійський письменник Лев Диякон (середина X ст.) відзначав, що воїни Святослава приносили жертви Дунаю після поховання убитих товаришів [18, с. 77]. Жертвоприношення робили також і на честь водяних духів. Ці божества споріднені з так званими водяними німфами антської доби, які, за припущеннями дослідників, були попередниками русалок — демонологічних істот жіночої статі, що уособлювали водну стихію, були пов'язані з культом плодючості та води і мали початково іншу назву, можливо «берегині» [7, с. 213]. У літописах кінця XIV — початку XV ст. нерідко згадуються також

фантастичні істоти «віли», які уособлювали сили природи і, подібно до пізніших східнослов'янських русалок, поділялися у давніх слов'ян на водяні, лісові, польові, гірські [1, с. 152—156].

Віра в надприродну цілющу, життєдайну, захисну та очисну сили водної стихії в поєднанні з її реальними очисними властивостями зумовили активне використання води в родильній обрядовості. Новонароджене дитя баба-повитуха купала в «непочатій» воді (вода, яку брали з криниці, джерела чи річки до сходу сонця — О. Б.), додаючи до неї шматочки хліба, гроші, траву-рум'янок, свячене на Спаса зілля. «Непочата» вода символізувала очищення, початок життя, першоматерію. Хліб, гроші, зілля асоціювалися із достатком та здоров'ям; присутність цих елементів пророчила дитині щасливу долю (додавали ще мед, калину — швидке заміжжя, солодке життя). На Підляшші повитуха одразу ж після народження проводила обряд «хрест з води», тобто давала ім'я дитині [2, с. 285]. Такі ритуальні дії баби перегукуються з діями священика при церковному хрещенні. На нашу думку, одним із функціональних орієнтирів цього обряду було ім'янарікання новонародженого (своєрідне хрещення) у випадку ризику його смерті. Наступний обряд, ключовим елементом якого була вода, — «зливки» — ритуальне обливання рук повитухи та породіллі. Обряд ґрунтується на дуальному сприйнятті українцями води — як субстанції, що змиває реальний бруд та очищає на духовному рівні. Центральна роль води в ритуальних діях зумовлена вірою в «нечистий» залишковий слід пологів. За християнськими приписами, породілля вважалася «нечистою» сорок днів, поки над нею не буде прочитана священиком в церкві очисна молитва. Цей церковний обряд отримав у народі назву «вивід». Відповідно новонароджена дитина очищається і захищається церковним хрещенням. Але віра в слід «чужого» невідомого постору, який залишається після пологів і на породіллі, і на дитині, і на повитусі архетипна за своєю суттю, оскільки з'явилася задовго до прийняття християнства. Обряд «зливки» на Україні територіально варіював. Загалом можна виділити три основні його форми: 1) обмивання рук породіллі; 2) обмивання рук баби-повитухи; 3) взаємне обмивання рук породіллі та повитухи. Основу першої форми обряду складало потрійне зливання води на руки породіллі,

за яким іноді слідувало обмивання (обтирання чи кроплення) її лица, а то й ніг. Всі дії виконувала баба-бранка і супроводжувалися вони певними вербальними формулами, які були спрямовані на очищення жінки — «щоб ти очищалася», «хай тебе Господь очищає» — та на захист її від впливу «нечистої сили» — «щоб до тебе нічого не прикасалось», «щоб пристріту не боялася» [6, с. 98—99]. Замовляння, які також були складовою обряду, підсилювали сугестійний настрій ритуальних дій, пов'язаних з водою, наприклад: «Вода, водиця, водиця Уляниця. Ти очищаєш гори, каміння, луги, береги. Обмий, обчисть душу (називається ім'я породіллі) од всякого скудства, паскудства, всякої напасті» [7, с. 214]. У цьому замовлянні спостерігаємо персоніфікацію води, а, отже, сліди язичницького обожнювання, поклоніння воді як стихії, яка наділена чудодійною очисною силою. В іншому варіанті замовляння поєднані язичницькі та християнські символи води: «Вода Йордана, на ім'я Уяна. Земле Тетяна. Ти очищаєш луги, береги, каміння, річки, піски. Очисть (називається ім'я породіллі) від злих людей і проклятих очей» [7, с. 212]. Побутування такого замовляння можна пояснити проникненням християнських традицій у сам обряд, оскільки у воду для «зливок» почали доливати воду, посвячену на Йордан (на Волині, Поділлі) [6, с. 99]. Також варто зауважити, що у цьому замовлянні повитуха зверталася і до антропоморфічної стихії землі та заручалася її підтримкою. Можна зробити висновок, що віра в очисні та захисні функції води підкріплювалися вірою у чудодійну силу землі. Цікаво, що на Полтавщині (крім північної частини) обряд складався з двох ритуальних дій: купання породіллі, для чого використовувався дерев'яний «шаплик» чи «переріз»; та обмивання її рук і лица. Тому, очевидно, на цій території обряд називали «обмиванням», рідше — «зливками». Тут можна провести паралель з церковним хрещенням, в якому крім рук обмиваються й інші частини тіла. Метою другої форми обряду — обмивання рук баби-повитухи — було її очищення для надання права приймати наступні пологи: «треба помить бабі руки, щоб могла брати другу дитину» [6, с. 99]. Ця форма проходила у такому руслі: баба-повитуха приносила «непочатої» води, клала в ночви навхрест калину, гвоздику, овес, любисток, руту, барвінок. Ставила ночви серед хати, а породілля тричі зливала

воду на руки бабі, примовляючи: «Ти мені, бабуню, очищала душу, а я тобі очищаю руки». Потім породілля біла три поклони перед образами і давала плату за пологи [5, с. 193]. Третій різновид обряду «зливки» полягав у взаємному обмиванні рук породілли та баби-бранки. Ця форма об'єднує ритуальні процеси перших двох форм обряду. Цікаво, що на західних територіях Волині «зливки» виконувалися на сороковий день після пологів, а саме — після повернення породілли та повитухи з церкви, куди вони обидві відправлялися на «вивід». Тут простежується накладання християнської та народної традицій. Але те, що взаємне очищення здійснювалося після «виводу», свідчить про стійкість народного обряду, якому в порівнянні з церковним надавалося важливіше морально-етичне значення [6, с. 100].

Відголоски архаїчного уособлення власне джерел і колодязів, що поєднувалося з елементами християнських уявлень, наявні в замовлянні обряду очищення породілли з метою прибування молока: «Колодязю Авраме. В тобі вода прибуває із гір і долин, із усяких країн. Прибуди (називається ім'я породілли) у груді покорму» [6, с. 101]. У східних регіонах України повитуха, набираючи з колодязя воду, вклонялася йому і говорила: «Вечір добрий, земля Тетяна, вода Оляна. Дай мені води од усякої нужди і біди. Омиваєш ти луги і береги, і все чисте поле. Омий ти хрещену, нарождену» [7, с. 214—215].

Можна вважати, що гуцульський обряд очищення водою під назвою «проша» — взаємне вибачення породілли та повитухи — бере свої витoki в давньому культурі обоженнювання водних об'єктів, у яких просили очищення від гріхів, зцілення та благополуччя [39, с. 98]. Давньоруське слово «проща», яке на зламі XIX—XX ст. подекуди зберігалося також у росіян і білорусів, стосувалося саме джерел і колодязів та було пов'язане із поняттям «робити простим, вільним від гріха» [17, с. 228—229].

Слина як аналог води, так би мовити «людська вода», широко використовувалася в народній магії. Наприклад, у бойків побутує віра в те, що якщо «нечиста» (під час менструації) жінка увійде до хати, де щойно народилася дитина, «то дівчака, ни приповідавши, може струпом обсипати». Така жінка може зашкодити і породілли. Тому, «жеби поліжниця, яка нечиста, баба не зашкодила, то ак ся трафит яка ... баба в хижу, то акушерка зараз плює в жме-

ню и тымь обмахує тварь поліжниця, або плює просто на тварь поліжниця, а если того не може зробити покрацки перед бабов, то зараз, як баба вийде, злизує поліжниця з очей» [15, с. 336].

Образ води в хрестинній поезії присутній у піснях з мотивом стосунків кумів. Це можна пов'язати з символічним навантаженням такої дії, як купатися — в українському фольклорі, адже, на думку О. Потебні, купатися означає залицятися, любити [24, с. 43]. Тому можна вважати, що образ води в такій пісні натякає на присутність залицання між кумою та кумом:

*Не чути, не чути
Води черкіточьки,
Не видно, не слышно
Моєї кумочьки* [19, с. 138].

Через паралелізм «вода черкіточька — кума» створюється відповідний асоціативний образ куми. «Вода-черкіточька», завдяки специфічному поєднанню звуків у прикладці «черкіточька», уявляється швидким потічком, який біжить по камінцях, відповідно кума — веселою щебетушкою. Цікаво, що в словнику бойківських говірок дієслово «черкати» трактується як «креслити» [21, с. 367]. Тобто можна зробити висновок, що ця прикладка є не випадковою, адже йдеться про воду, яка «черкає» («креслить») каміння. Хоча, з іншого боку, прикладка «черкіточька» може містити значення магичної води чи води для любовного привороту, оскільки в словнику бойківських говірок є іменник «чирьє» («чере»), який означає «чари» [21, с. 370]. В іншій пісні вода виступає в образі «синього озера»:

*Ой мій кумасику, мій голубочку,
Прибуди до мене хоть раз у літі;
В мене в літі виноград-квіти,
Сине озеро розливається,
І щуки, й карасі викидаються* [34, с. 166]

За В. Жайворонком, озеро в українській народній пісенності є символом господи, подвір'я [11, с. 413—414]. Кума запрошує кума до себе на гостину, яскраво змальовуючи переваги такого гостювання. Варто зазначити, що поетичний зворот «сине озеро розливається» може ховати в собі дуалістичне значення — буйного розквіту природи влітку та широкої гами любовних почуттів.

Не менш вагоме місце в родильній обрядовості займає вогонь. Вогонь — символ духовної енергії, пе-

ретворення і переродження; руйнівної і водночас народжуючої сили; кохання, плодючості; багатства, щастя, сімейного добробуту; сонця; зв'язку з небесним світом; роду; сили; очищення від зла; Бога; потойбічного світу [26, с. 47]. У багатьох міфологіях світу вогонь тісно пов'язується із сонцем, блискавицею, золотом. Це стосується і слов'янської міфології [9, с. 79]. У слов'ян богом вогню вважали Сварога (Сварожича) [14, с. 251]. Пізніше вогонь розглядали як «образ енергії, яка може бути виявлена як на рівні тваринної пристрасті, так і в площині духовної сили» [26, с. 48]. В світоглядних концепціях католицизму вогонь вважали засобом очищення грішних душ у чистилищі на шляху до раю. В Україні магічну очищувальну силу мав купальський вогонь. Праукраїнці уявляли вогонь первісною матерією чоловічої статі, що, поєднавшись із водною стихією жіночої статі, утворив землю та всі речі на ній [14, с. 227]. Вогонь вважався живою, вічно голодною та очищувальною силою. В капищах служителі язичницького культу, які звали себе огнищанами, утримували вічний вогонь на знак постійного зв'язку з богами та безперервності життя і добробуту роду, племені [26, с. 49]. Про культ вогню свідчить давній звичай спалення покійників. Митрополит Іларіон відзначав значення домового вогнища для праукраїнців: «Домове вогнище (очаг), на якому горів невгасимий вогонь, здавна був головною святинєю дому, — він беріг щастя дому і всіх членів родини. Домове родинне вогнище було в нас першим жертівником, а голова родини — першим жерцем. Старший в родині, батько, (пор. пізніше «батьюшка» — священик) виконував усі необхідні обряди, зв'язані з домовим вогнищем» [13, с. 124]. Богом домового вогнища був домовик — демонологічна істота, яка вважалася охоронцем дому та його жителів. Характерно, що за народними уявленнями, домовик живе під піччю чи в запічку, куди з часом перенеслося домове вогнище. З приходом християнства Церква не заборонила шанобливого ставлення до домового вогнища, і навіть у «Требнику» є «Послідованіє над печію» [13, с. 124]. За свідченнями П. Чубинського, вогонь часто уявлявся людиноподібною істотою чоловічої статі, а ще святим, на якого не можна говорити поганих слів, плювати тощо. «Господиня повинна бути з вогнем дуже обережною і поважати його: повинна замітати його чистим віником, хрестити

його, ставити при ньому горщик з водою й поліно, щоб він мав що їсти й пити [37, с. 65]». Вогонь розглядали як символ багатства, благополуччя, що підтверджує етимологічне порівняння таких слів, як «бог», «багатство», «багаття» (вогонь). Про одухотворення вогню свідчать і такі факти: замість цього слова вживали евфемізми — «жижа», «свята жижа». У деяких регіонах до вогню зверталися не інакше як «Іван», «Миколай». Такі назви вогню збереглися у замовляннях. У фольклорі зустрічаються легенди про здатність вогнищ літати, говорити тощо. Вогонь, добутий тертям однієї деревини об іншу, називається «живий», «цар-вогонь», «святий», «Божий». Такий вогонь наділявся лікувальними та захисними властивостями [26, с. 59].

В родильному обряді вогонь присутній в образі свічки. Функціональним навантаженням свічки було захищати дитину від людського та потойбічного негативу до здійснення обряду церковного хрещення. Крім того, за полум'ям свічки при хрещенні визначали майбутнє новонародженого. В українців також широко побутували методи лікування багатьох дитячих хвороб поблизу печі чи комина з використанням вогню, вугілля чи глини з печі. В Карпатах дим використовувався як засіб проти дитячого переляку: якщо дитина злякалася, наприклад, собаки чи іншої тварини, то вистригали шерсть цієї тварини і разом із свяченим зіллям підкурювали дитя [8, с. 122].

Пахуча трава, або зілля, широко використовувалася в родильній обрядовості. Зілля, освячене на Маковея, застосовували як оберіг від нечистої сили, «злих» очей. Баба-повитуха обкурювала породіллю зіллям перед пологами. Овес, любисток, руту, барвінок, гвоздику, кетяги калини додавали у першу купіль та використовували в обряді «зливки». Із захисною метою зілля клали у постіль породіллі та новонародженого протягом перших шести тижнів після пологів. Виходячи з дому, породілля клала зілля за пазуху або затикала за пояс, оберігаючись від впливу «нечистої» сили та людських уроків. Часник та калина були традиційними оберегами від злих сил, тому вони завжди супроводжували немовля та породіллю. Часник вагітні жінки носили за пазухою, а немовляті прив'язували на нитці на шию, клали в колиску [9, с. 650]. Відомо, що часник як оберіг від уроків використовувався також багатьма іншими народами. М. Сумцов зазначає: «У Великої Росії і Ма-

лоросії носять його від уроків на шиї або в кишені, в Галичині і в Угорщині влітають у вінок нареченої... у римлян його клали в дитячу колиску» [28, с. 16]. Синкретичним є гуцульський оберіг, який складався з часника, червоної нитки та голки. За народними уявленнями, цей оберіг володів надзвичайною силою, оскільки поєднував захисні властивості часнику, червоного кольору та металевого предмета [39, с. 118]. Після пологів повитуха перев'язувала пуповину повісом — волокном льону, який також використовувався у весільній обрядовості як символ багатства та оберіг [9, с. 650]. Зілля у поєднанні з калиною та хлібним колосом використовували також в обряді «квітка». Після гостини, якій передують хрещення, баба-повитуха роздавала всім гостям так звану «квітку» — пучечки з колосків хлібних рослин та калини зимою або барвінку, васильків та калини влітку. Даруючи «квітку», баба проказувала побажання дитині та гостям [2, с. 284]. «Квітка» символізувала непорочну красу новонародженої дитини.

У практиці ритуального використання квітів, зілля приховані сліди архаїчних вірувань, пов'язаних з культом великої Богині, покровительки життя, землі та плодючості, коріння якого сягає скіфських часів і який пізніше, очевидно, знайшов вияв у шануванні давньоруських берегинь, рожаниць та Мокоші. Наявність культу Великої Богині, за археологічними даними, простежуються на Середньому Подніпров'ї аж до періоду розквіту Київської Русі. Є також відомості, що у західних слов'ян богиня життя і плодючості Жива (Сіва) зображалася у вигляді жінки з квітами в руках. Образ жінки з квітами і птахами зустрічався в болгарських настінних розписах, у трансформованому вигляді — на старовинних крелевецьких і північноруських вишиваних рушниках. Такі ж мотиви зберігало мистецтво дерев'яного різьблення північної частини українського Подніпров'я. У Стародавньому Римі вагітні жінки приносили квіти в дар богині Люцині, заступниці дітонародження. А після пологів влаштовували бенкет на її честь [7, с. 220].

Зілля в хрестинних піснях символізує молодість, здоров'я, плодючість, веселощі:

*Коло мого кумця
Зеленоє зьоля:
Зробив кумцьо кстины,
Дай, Боже, весьоля!* [19, с. 134]

Змістовим наповненням образу «зеленого зьоля» можна вважати буяння, розквіт природи, який співвідноситься з народженням нової людини. До того ж, зелений колір символізує природу; плодючість полів; красу і радість; ствердження життя [26, с. 53]; надію; молодість [11, с. 242]. Тобто функціональне навантаження образу зілля, яке росте власне «коло мого кумця», тобто біля господи батька новонародженого, — «навіювати» здоров'я, плодючість, радість та оберігати від людських уроків та негативного впливу потойбічних істот, адже саме з такою метою зілля використовується в народній медицині та традиційній обрядовості.

Особлива пошана та величання учасників родильного обряду виявляється у такій метафоричній формі:

*Ой коли б я знала, коли б я видала,
Хто в мене бабусею буде,
Посадила б її та в садочку у себе
Пахучою та м'яточкою.*

І далі породілля «садить» кума «пахучими та васильками», а куму — «чирвоною та рожинькою» [38, с. 64—65]. М'ята традиційно символізує очищення, відвернення злих духів [26, с. 52]; самотність і суворість устоїв поведінки незаміжньої жінки; в українських весільних піснях — дівоцтво. Вона вважається дівочою рослиною, приворотною в коханні. Купання в м'яті, за народними віруваннями, має, знову ж таки, приворотну та цілющу силу [11, с. 380—381]. Васильки — символ святості, чистоти; привітності та чемності; добра; хлоп'ячої краси [26, с. 17]; молодості; ніжності [11, с. 65—66]. Рожа (троянда) символізує небесну досконалість та земні пристрасті; плодючість, красу і цнотливість [26, с. 130]; кохання, доброзичливість, достаток; червона рожа — символ дівочої чистоти та краси [11, с. 504—505].

Ряд сільськогосподарських рослин теж представлений у хрестинній поезії:

*Ой дам тобі, бабушенько,
Коробочку проса...
...Коробочку гречки...
...Коробочку жита...* [34, с. 167].

Тут вони виступають як плата за послуги повитухи, водночас символізуючи, як і більшість польових злаків, добробут, благополуччя, родючість та циклічність всього живого.

Цікаво, що в одній хрестинній пісні використовується баладний елемент — фантастичне перетворення кума та куми на рожу і калину. Це перетворення відбувається внаслідок близьких стосунків між кумами, які заборонялися церквою та засуджувалися людьми.

*Ой пішов кум горою,
А кума долиною;
Ой став кум рожою,
А кума калиною [33, с. 290].*

В баладі неможливість одружитися зумовлює перетворення козака та дівки на хміль і калину:

*Пішов козак яром,
Дівка долиною, —
Зацвів козак хмелем,
Дівка калиною [4, с. 43—44].*

Образ коноплі в поєднанні з образом журавля використовується у жартівливих піснях про стосунки кумів:

*Та внадився журавель
До бабиних конопель... [38, с. 72].*

Конопля не є випадковим елементом у хрестинній поезії, оскільки волокном чи ниткою з конопель (матьоркою) як символом плодючості переп'язували пуповину новонародженому [2, с. 281].

Ми розглядаємо рослинну символіку хрестинних пісень, яка безпосередньо використовувалася в родильній обрядовості, щоб провести певні семантичні паралелі. Але в хрестинній поезії присутні ще й інші ботанічні символи: вишня, черешня (символи плодючості, краси молодій жінки, породіллі, оскільки в хрестинних піснях жінка народжувала під цими плононосними деревами: «Ой під вишнею, під черешнею — / Там Палажка сина вродила» [34, с. 166]; «бути у вишнях» [27, с. 9] — означає жити подружнім життям, зачати дитину, тобто «досягти зрілості» [27, с. 9]); виноград (поетичні звороти «завести куму в виноград» [33, с. 290], «в сад» [23, с. 255—256], а також «в вишеньки» [38, с. 72] використовуються в значенні зваблення куми кумом); явір, дуб (чоловічі символи, які традиційно ототожнюються з козаком, парубком, відповідно в хрестинній поезії — з кумом; символізують здоров'я та силу [26, с. 49, 97]), липа (асоціюється з кумою і символізує жіночу грацію, красу та щастя [26, с. 80]); сосна (символ життєвої сили, плодючості, сили характеру, безсмертя [26, с. 86]); береза, слива, вільха, осика, тернина (використовуються як фонові образи); груша,

яблуко (символізують примирення кумів після сварки: «Тобі яблучко, мені грушечка, — / Не сварімося, кумо-душечко!» [16, с. 256—257]); ягода (символ спокуси, спосіб зваблення куми кумом; таке ж символічне навантаження притаманне образу яблука: «Ой їж, кумо, ягідки, / Которі солодкі, / А которі гіркі, / То для моєї жінки» [32, с. 628]; «На, їж, кумо, ябка, / Щоби-сь була гладка» [23, с. 255—256]); сад, ліс-дубина, сіножать, ліщина (використовуються як декорації для розгортання гумористичних сюжетів про стосунки кумів). Взірці хрестинної поезії містять також такі епітети, як «тисовий» [36, с. 95], «яворовий» [36, с. 70], які стосуються столу та символізують багату гостину в честь знаменної події. Знаменність народження нової людини підсилюється ще й таким поетичним зворотом — «доріженька з квіточків» [36, с. 70], яку в тексті пісні вистеляють перед новонародженим та кумами.

На зв'язок з давнім культом вогню, води і дерев вказує один із етапів обряду пострижин, який здійснювався, як правило, в першу річницю дитини. Зістрижене волосся кидали на воду, примовляючи: «Щоб дитина росла, волосся росло — як з води»; чи спалювали зі словами: «Хай іде за димом, щоб дитина горя не знала, щоб з димом йшло»; або ж закопували під плодовим деревом, проказуючи таке побажання: «Щоб коси росли», «Щоб кучерява була» [7, с. 215—216]. Ці обрядові дії та словесні формули-побажання, які їх супроводжували, показують, що через взаємодію відділеного волосся з водою, вогнем, деревом і землею люди сподівалися передати їй силу та властивості дитині. В багатьох народів знищення зрізаного волосся продиктоване страхом перед практикою шкідливої магії, тобто страхом перед різного роду чаклунами, які використовували волосся для зурочення. Віра в шкідливу магію будувалася на уявленні про надприродний зв'язок між відділеними від тіла людини субстанціями і нею самою [35, с. 45]. М. Сумцов та Л. Нідерле вважали, що волосся стригли в дар божествам народження і родючості, заступницям жінок і дітей — рожаницям і Роду [20, с. 117; 29, с. 87]. На Гуцульщині побутовало уявлення про те, що людина повинна зістрижене волосся принести на «той світ», у дар предкам — захисникам роду [40, с. 34]. В багатьох регіонах було повір'я: якщо волосся підберуть птахи і зів'ють гніздо, то в дитини болітиме

голова [7, с. 221]. На Поліссі вважали, що в такому випадку в дитини на «тому» світі будуть «засновані» очі [7, с. 218].

У слов'янській міфології образ птахів є дуалістичним, оскільки поєднує в собі два протилежні начала — світло та пітьму, тобто начала доброзичливі та ворожі людині. Зокрема вважалося, що птахи — це посередники між живими і мертвими. Підтвердити цю тезу може повір'я дохристиянського походження про блаженну країну — «Вирій», куди відлітають птахи і де перебувають померлі [31, с. 203]. Священими птахами вважалися голуб, лелека, журавель, жайворонок, сокіл, а «нечистими» — горобець, ворон, галка, грак, сова. За народними уявленнями, чаклуни могли перетворюватися у ворона, ластівку, соколю тощо [7, с. 221]. Архаїчними є уявлення, що пов'язують процес видужування породіллі з появою журавля. Ці уявлення відбиваються у христинних піснях з еротично-жартівливим настроєм:

*...Да вже шостої да недільки
Да придибав журавель до породільки.
— Годі ж тобі, журавель, іти до діток,
Уже ж загоївся мій животок [38, с. 71].*

Тут образ журавля, за спостереженнями Г. Сокіл, — художньо-поетичний витвір, пов'язаний з ритуальним оформленням кінцевого етапу одужання [27, с. 12]. А. Гура тлумачить цей образ як чоловічий символ, зооморфне втілення запліднюючої сили, пов'язаної з фалічною семантикою його дзьоба [10, с. 30]. Варто також зазначити, що міфологічні побудови, які пов'язують уявлення про божества природи і життя людини з ідеєю їх перевтілення, дають змогу зіставити образ журавля з таким персонажем слов'янської міфології, як Род [7, с. 224]. У давньоруських джерелах Род змальовується як небесний бог, який міститься в повітрі, управляє хмарами і створює життя: «То ти не Род, сидя на воздусе мечет на землю груды и в том раждаются дети» [25, с. 448, 604]. Род — носій ідеї життя, розмноження, плодючості. Ці ж функції приписувалися образу журавля. Обидва образи символізують чоловіче начало та пов'язані з небесно-повітряною, водною, а звідси — і з земною стихіями. Журавель — болотяний птах, а Род «їздить на хмарі», скидаючи на землю плодотворні водяні краплі. Зауважимо, що і сама гостина, під час якої співали пісню про журавля, називалася «родини» (пізніше під церковним впливом — «хрестини»), яка в зна-

ченні народження збігається з основною функцією Рода — «народжувати дітей». Корінь «род» утворює також українські терміни роділля, породілля, родільниця [7, с. 224—225].

Що стосується творця нового життя в хрестинній поезії, то тут він представлений в образі «коваледемійурга», який «скував» дитину. В слов'янській міфології коваль — культурний герой, який створював різноманітні атрибути людського життя. Цікаво, що в давньоруській «Повісті временних літ» (поч. XII ст.) грецького бога-ковалю Гефеста (Феоста) ототожнюють із слов'янським богом Сварогом. Гефест-Сварог ввів моногамію, тобто єдиний шлюб [14, с. 349]. Тому, ймовірно, образ ковалю — культурного героя є характерним для весільної поезії, де він «кує» весілля, весільний вінок, перстень чи кочергу, помело, лопату, щоб вигребти піч на коровай; до нього також звертаються, щоб він «розкував» наречений косу. В росіян та поляків були ігри еротичного характеру «в ковалю». Хлопці, переодягнені ковалями, «підковували» дівчат: задирали їм ноги, били молотком по приставленій до ступні паличці. Цікаво, що в українців є евфемізм «підкувати дівку», що означає вступити в дошлюбний зв'язок [27, с. 9—10]. Можливо, його витоки походять з ігрового дійства, притаманного нашим близьким географічним сусідам. Міфологічний коваль втілюється у хрестинних піснях в образі батька новонародженого. Під час родин повитуха, омиваючи новонародженого на діжі, примовляла: «Спасибі тобі, ковалю, що ти нам дитину скував» [22, с. 21]. Народ з гумором описує процес створення нової людини:

*...Ой спасибі тому ковалю,
Що сковав дитину
Під сюю годину:
І ковав, і хотів,
І куючи не впотів,
І ніжками не тупав,
І в рученьки не хував,
І добро, і тепло
Добувати було [38, с. 72].*

Тут спостерігаємо трансформацію первісно священного божества-творця в гумористичний образ.

За слов'янськими народними легендами віли — божественні створіння — поряд з розмаїттям виконуваних ними фантастичних функцій (пов'язаних із життям та смертю людини, із знанням таємниць ме-

дицини, із перевтіленням людей у тварин тощо), мали також відношення до породіллі та новонародженого. Подібно до баби-повитухи, вони полегшували пологи і зцілювали від недуги, поновлювали жіноче здоров'я і плодючість. Вони також уявлялися віщувательками, що визначали долю новонародженого. В цій іпостасі віли тотожні божественним дівам життя і долі — рожаницям. Показово, що вілам приписувалися здатність набувати вигляду птахів — лебедя, качки, гуски. За А. Афанасьєвим у русалки — наступниці віл-берегинь — пальці ніг з'єднані перепонкою, як у гуски¹ [1, с. 166, 186—194]. На Київщині, як і на більшій частині Правобережжя, а також на білоруському Поліссі дітям пояснювали, що новонародженого приносить лелека. Поряд з цим повір'ям, зокрема на Київському і Волинському Поліссі, були інші варіанти пояснень, а саме: баба-повитуха знайшла новонародженого на пеньку в лісі, в полі чи в лузі. Із легенд добре відомо, що це можливе місце мешкання віл. Гуцули вірили, що «лісова русалка» (віла) кружляє і підскакує на пні. Отже, баба-повитуха, якщо зважати на повір'я, ніби зустрічалася, спілкувалася в цих місцях з вілами, які могли з'являтися у вигляді птахів [7, с. 221]. Тому образ лелеки, який несе малюка, можна пов'язати з міфологічною постаттю віли.

Давньоруські літописи і церковні твори відбивають стійкість у побуті обрядових, так званих «вторих» трапез на честь Рода і рожаниць, яким «крають хльбы, и сыры, и медь». Ці трапези мали ще одну назву — «кутейные», оскільки обрядовою стравою на цих трапезах була каша з пшениці чи ячменю із медовою ситою — кутя. Відповідність давнім «рожаничним» трапезам виявляє ритуальне споживання каші на родині і хрестинах, яке супроводжувалося розбиванням горщика. На Чернігівщині глечик каші розбивали на животі у батька, щоб він перейнявся думкою, як важко було народжувати його дружині. Прибирали кашу цукерками, квітами, а подавали на закінчення хрестин. На Поліссі при цьо-

му промовляли: «Після каші нема іншої паші» [7, с. 226]. Зерно чи каша, приготовлена з нього, символізувало багатство, достаток, а в родинних обрядах зерно виконувало ще й плодоносну функцію. На весіллі обсіпання молодят зерном символізувало достаток і дітонародження [27, с. 16]. Споживання обрядової страви — каші — на родині і хрестинах навіювало дитині здоров'я, щасливу долю і добробут. У хрестинних піснях каша згадується як основна обрядова страва на святковому столі:

*На столі каша стала,
Золотого вінка ждала* [2, с. 283].

Епітет вінка «золотий» підтверджує статус каші як основного ритуального елемента в обрядовому дійстві. Метою ритуального співу та дій під час вживання каші на хрестинах було забезпечення новонародженому здоров'я, щасливої долі, швидкого росту, а породіллі — плодючості.

Прямим відлунням «вторых» трапез, складовою частиною яких були жіночі зібрання, є звичай, який побутував на півночі Київщини та Поліссі під назвою «нести бабі пироги». На другий день Різдва кожна породілля, взявши п'ять (сім, дев'ять) хлібів і подарунок, йшла до своєї баби-повитухи, де відбувалося застілля. На Новгород-Сіверщині побутував звичай «бабіни»: жінки зносили на вечерю до повитухи борошно, а вона готувала гостину, зокрема круп'яну кашу, і, розбивши горщик, частувала жінок [7, с. 230]. Про так званий Рожаничний пир згадує в своїх записах митрополит Іларіон. Це був обрядовий бенкет — Родини — на честь богинь долі новонародженої дитини — Рожаниць, на якому подавали хліб, сир, мед або вино. «Слово XI віку зве Рожаничну трапезу другою, цебто, по звичайній їжі подавалася друга, Рожанична, яка з'їдалася в молитовному настрої. На Рожаничних трапезах звичайно бувало й Духовенство й читало чи співало Тропаря народженню Богородиці [13, с. 206]». За відомостями Іларіона, церковна ієрархія довго боролася з цими Рожаничними трапезами, але вони таки залишилися зі всіма стародавніми обрядами. Подібне явище було характерне і для Заходу — це ставлення ідального посуду для Фей на родині [13, с. 207].

Отже, завдяки історико-генетичному аналізу символіки родильної обрядовості (приурочених до неї замовлянь і побажань) та хрестинних пісень вдалося виявити в цьому ритуально-вербальному комплексі

¹ Дослідник календарно-побутової обрядовості К. Кутельмах категорично заперечує таку версію і терміном «русалки» окреслює людей, які померли на русальному тижні — на Зелені свята [Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків / Корнелій Кутельмах // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. ССXLII. Праці Секції етнографії та фольклористики. — Львів: Наукове товариство імені Шевченка. — С. 87—153]. — Прим. ред.

залишки давньослов'янських язичницьких вірувань та історично відповідних суспільних відносин.

1. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. — М., 1869. — Т. 3. — 325 с.
2. Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшся : історико-етнографічне дослідження: Монографія / [ред. В. Борисенко, М. Лесів та ін. ; НАН України, Ін-т нац. відносин і політології, Київ нац. ун-т ім. Т. Шевченка]. — К. : Родовід, 1997. — 384 с. : іл. карт., [32] с. : іл.
3. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г.О. Булашев. — К., 1993. — 414 с. : іл.
4. Відомін віків : збірка народних балад, історичних пісень та пісень-хронік / [зібрав і упорядкував д-р філологічних наук Іван Рябошапка]. — Бухарест : Критеріон, 1974. — 366 с.
5. Вовк Ф.К. Студії з української етнографії та антропології / Ф.К. Вовк ; [підгот. вид., упоряд. іл., передмова Ю. Іванченка]. — К. : Мистецтво, 1995. — 335 с., [24] л. іл. : іл.
6. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н.К. Гаврилюк — К. : Наукова думка, 1981. — 279 с. : карти.
7. Гаврилюк Н.К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості України кінця XIX — початку XX ст. / Н.К. Гаврилюк // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. — К. : Наукова думка, 1986. — 269 с.
8. Гвоздевич С. Елементи дохристиянських вірувань у сучасній родильній обрядовості українців / С. Гвоздевич // Народознавчі зошити. — № 1—2. — Львів, 2003.
9. Гвоздевич С. Семіотика рослин у родильній обрядовості українців / С. Гвоздевич // Народознавчі зошити. — № 3. — Львів, 2001.
10. Гура А.В. Аист / А.В. Гура // Славянская мифология. — М., 1995. — 317 с. : рис.
11. Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В.В. Жайворонок ; НАН України ; Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні. — К. : Довіра, 2006. — 703 с.
12. Лларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія. — К. : Обереги, 1992. — 424 с. : іл.
13. Лларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : Іст.-реліг. моногр. Видання друге — К. : Обереги, 1994. — 424 с.
14. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М.І. Костомаров ; [упоряд., приміт. І.П. Бетко, А.М. Полотай; вступна ст. М.Т. Яценка]. — К. : Либідь, 1994. — 382 с.
15. Кузів Іван. Жите-Буте, звичай і обичай гірського народу / Іван Кузів // Зоря, 1889. — Ч. 15.
16. Леся Українка. Зібрання творів : у 12 томах. — Т. 9, Записи народної творчості ; Пісні, записані з голосу Лесі Українки / [Леся Українка ; ред. колегія : Є.С. Ша-бловський ; ред. тому Ф.П. Погребенник ; упоряд. та примітки О.І. Дея і С.Й. Грици]. — К. : Наукова думка, 1977. — 428, [3] с., [1] арк. іл. : нот.
17. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. — СПб., 1903. — 245 с.
18. Макушев В. Сказания иностранцев о быте и нравах славян / В. Макушев. — СПб., 1861. — 252 с.
19. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Головацьким. — М., 1878. — Ч. II. — 282 с.
20. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле. — М., 1956. — 324 с.
21. Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок : у 2-х част. — Ч. 2 / М.Й. Онишкевич ; Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні. — К. : Наукова думка, 1984. — 515 с.
22. Петрухин В.Я. Кузнец / В.Я. Петрухин // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / [под ред. Н.И. Толстого]. — М., 2004. — Т. 3. — С. 21.
23. Пісні Тернопільщини : пісенник / [упор. С. Стельмащук, П. Медведик]. — К. : Музична Україна, 1989. — 356 с.
24. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Символ и миф в народной культуре / А.А. Потебня ; [сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.А. Топоркова]. — М. : Лабиринт, 2000. — 479 с.
25. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков ; Академия наук СССР, Отделение истории, Институт археологии. — М. : Наука, 1981. — 606, [1] с., [2] л. ил. : ил.
26. Словник символів / [під ред. М. Дмитренка, О. Потапенка та ін.]. — К. : Вид-во часопису «Народознавство», 1997. — 156 с.
27. Сокіл Г. Хрестинні пісні в системі обрядової поезії українців / Г. Сокіл // Хрестинні пісні / [зібрала та упоряд. Ганна Сокіл]. — Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2007. — 202, [5] с. : іл.
28. Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза / Н.Ф. Сумцов. — Х., 1896. — 184 с.
29. Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Н.Ф. Сумцов. — Журнал Министерства народного просвещения, 1880. — Ч. 212.
30. Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования / С.А. Токарев // Советская этнография. — 1980. — № 3.
31. Токарев С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. — М., 1976. — 425 с.
32. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / [записи З. Доленги-Ходаковського ; упоряд., текстолог. інтерпрет. і комент. О.І. Дея]. — К. : Наук. думка, 1974. — 780, [1] с. : іл.
33. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. — К. : Наукова думка, 1978. — 396 с.
34. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського ; [атрибуція

- автографів, упоряд., передм. і приміт. О.І. Дея]. — К. : Наукова думка, 1983. — 527 с. : іл., ноти.
35. Фрээр Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрээр. — М. : АСТ, 1998. — 782 с.
36. Хрестинні пісні / [зібрала та упоряд. Ганна Сокіл]. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. — 202, [5] с. : іл.
37. Чубинський П. Ангели на сходах неба: Народні повір'я та забобони / П. Чубинський. — К. : Глобус, 1992. — 16 с.
38. Чубинський П.П. Мудрість віків / П.П. Чубинський. — К. : Мистецтво, 1995. — 224 с.
39. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині (В селі Головах і Краснолі, Косівського пов.) / П. Шекерик-Доників // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1918. — Т. 18. — 249 с.
40. Шухевич В. Гуцульщина : в V ч. — Ч. III. (Розд.: Родини) / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1902. — Т. 5. — 280 с.

Oksana Bryniak

ON REMNANTS OF MYTHOLOGICAL BELIEFS
IN UKRAINIANS' NATAL RITUALISM
AND BAPTISMAL POETRY

The article presents an attempt to discover some traces of Ancient Slavs' Pagan cults of worshiping toward mythological dei-

ties and related with those certain natural objects, to define rudiments survived in ritual acts and verbal accompaniment in forms of spells and wishes as well as in baptismal chants. Symbolism of natal ritualism and baptismal poetry has been thoroughly analyzed. Relics of Ancient Slav world-view with subsequent Christian layers and corresponding socio-historical circumstances have been recreated.

Keywords: water, fire, herbs potion, porridge, pitcher, protectress, progenitress, Rod stock, stork, crane, smith as demiurge.

Oksana Bryniak

РУДИМЕНТЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ
ВЕРОВАНИЙ В РОДИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ
И КРЕСТИЛЬНОЙ ПОЭЗИИ УКРАИНЦЕВ

Статья представляет собой попытку обнаружения в родильной обрядности — ритуальных действиях, их вербальном сопровождении в виде заговоров и пожеланий, а также в крестильных песнях — следов древнеславянских языческих культов поклонения природным объектам и связанным с ними мифическим божествам. Приводится анализ символики родильной обрядности и крестильной поэзии. Воспроизведены реликты древнеславянского языческого мировоззрения с последующими христианскими наслоениями и соответствующие историко-общественные обстоятельства.

Ключевые слова: вода, огонь, зелье, каша, вилы, берегини, рожаницы, Род, аист, журавль, кузнец-демиург.