

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Олена Івановська

НАРОДНИЙ ПОХОВАЛЬНИЙ ТЕКСТ: ІНІЦІАЛЬНА СПЕЦИФІКА, ТРАНЗИТНІ СМИСЛИ

„Немає людини, що була б як острів, сама по собі; кожна людина – грудка землі, часточка суходолу; і якщо море змиє хоч би скалку материка, поменшає Європа, і те саме буде, якщо змиє мис, або оселю друга твого, а чи твою власну; від смерті кожної людини малію і я, бо я єдиний з усім людством; тому ніколи не питає, по кому подзвін – він по тобі» (Джон Донн)

„Більш усього пам'ятує, що ти ховаєш сьогодні. А тебе захищать завтра; і усі будемо укупі у Господа милосердного на вічній радості; і вже там не буде ніякої розлуки, і ніяке горе, і ніяке лихо нас не постигне» (Григорій Квітка-Основ'яненко)

Пам'яті душі незабутнього щирого друга – Федора Кейди – присвячується

Статусний характер має суб'єктність соціуму у творенні фольклорних текстів від «імені живих» та «від імені померлих». Проте такі тексти, зокрема поховальної обрядовості, голосінь та ігор, що пов'язані з проходами небіжчика, мають в основі у першу чергу не зміну статусних ролей, а зміну локусів, етапність переходу зі світу живих у світ померлих. Наші спостереження дозволяють стверджувати, що ініціальний характер фольклорних текстів, провідною темою яких є смерть, є досить умовним, бо основна диференціація відбувається не між статусами («хто він є»), а між локусами («де він є»), у просторах життя та нежиття. Вісьовим компонентом, навколо якого зосереджується творча діяльність соціуму, є *транзитність*. Вона характерна для зимового циклу календарно-обрядової поезії, зокрема колядок, де колядників сприймають як гостей з країни мертвих:

*Ід цьому двору, ід веселому
Прийшли гостеве у рік до тебе
Вставай з постелі, отворяй двері
Уставай з лавки, розмикай замки,
Пускай до хати, не дай стояти,
На дворі мороз, стояти не мож [7;27].*

Можливість або неможливість переміщення між локусами живих та померлих фіксує, наприклад, чарівна казка «Іван Іванович – руський царевич та морське чудовисько»: «Поїдь у ліс, – каже стара баба Івану Івановичу, – знайдеш могилу, а на могилі дуба. Під тим дубом дванадцять каменів, під каменями дванадцять дверей, а за тими дверима на дванадцяти цепах стоїть богатирський кінь – дим п'є, а огонь їсть...» [14; с.109]. За дослідженням В.Проппа, «якщо мрець дарує коня, то тут є історична основа – уявлення про предків, які сильні через те, що перебувають в іншому світі, звідки йдуть усі з початку. Живий уже не намагається проникнути туди, як це відбувається в обряді ініціації. Чарівного помічника дає мрець» [11; с.123].

Відгомін поминальних обрядів і нагадування про транзитність у межах життєвого та смертного локусів закріпили українські колискові:

*Люляй, люляй, колишу тя,
Скоро уснеш, зохаблю тя.
Приложу тя камінчиком,
Сама пойду за Яничком [4;200].*

Щоправда, факт переходу на територію сну за аналогією переміщення у локус смерті в колискових ніколи не засвідчується, а лише подається як побажання:

*Ой спи діду з бородою,
Зварю борщу з лободою;
Ой спи діду, околівши,
Мого хліба попоївши.
Чом ти, діду, не співаєш,
Бо ти, діду, язика не маєш [4;299-300].*

Майбутній час події як вияв творчого начала соціуму пов'язаний з тим, що позначення смерті як факту, що відбувся, вже фіксує перехід у локус смерті, а побажання несе лише прогностичну функцію і навіть, певним чином, убезпечує від смерті реальної. Недаремно є значна кількість

колискових, де опис поховальних обрядодій переходить у формулу благополучного майбутнього:

*А спи, сину, хоть годину,
Пішла мати по калину
Та принесе калиночку,
Та посадить в головочку.
Калиночка буде цвісти,
Мале дитя буде рости.*

Поєднання прогностичних мотивів засвідчує сприйняття смерті як сили перетворення, в якій міститься потенціал росту і життя. У колискових фіксуються мікролокуси «верх» – «низ», «додолу», «земля», «яма», «діброва», «ліс». Смысловий вектор «низ» дає майбутню вегетативну проекцію «вгору»:

*Кот-воркот
На віконце скок,
А з віконця та на лавку,
А з лавки та додолу,
А з додолу та в діброву,
А з діброви та в лісок
Та й вирвав собі горішок [4;238].*

Таким чином, ключові просторові уявлення є основою всіх тих суб'єктних операцій із простором, які продукують текст.

Отже, колективне творче начало посідає зовсім специфічне місце, коли мова йде про феномени життя та смерті. Безперечно, фольклорна суб'єктність у цьому випадку не може бути розподілена за належністю до живих та померлих, адже від імені померлих виступають живі. Проте можна з упевненістю твердити, що характер такої суб'єктності залежить від локусу, у якому явно чи уявно перебувають живі. Така суб'єктність не носить ознак опозиційності, бо її визначальною і головною ознакою є транзитність: «Уявлення про віддаленість іншого світу слов'янам чуже. Тут спостерігається постійний рух між життям і смертю, їх дотичність та нероздільність» [395; с.371]. Увесь поховальний обряд, в якому ритуально закріплена зміна статусу людини, осмислений у просторових категоріях –

як вихід з одного локусу і вхід в інший. «Простір життя» і «простір смерті» – основні поняття, якими оперує суб'єктність у процесі творення поховального тексту. Померлий часто сприймається у статусі гостя, що підтверджує думку про зв'язок статусного-рольового комплексу «гість-господар» із територіями життя та смерті. Отже, хоча поховальний обряд типологічно близький до ініціальних обрядів, проте найбільше пов'язаний саме з територією, місцем, і саме від локусних характеристик залежить статус творця тексту:

*Моя донечко, моя ягідочко,
На що ж ти мене кидаєш?
Хто ж буде тебе доглядати тамечки?
І коли ж ти до мене в гості прийдеш?
Коли ж тебе дождатись, коли ж тебе сподівать?
Приймай мене до себе,
Пригортай мене до себе!
Обирай мені містечко коло себе! [7;116].*

Місце в цьому голосінні маркує не лише конкретну територію на кладовищі, на могилі, але окреслює мету можливого виходу за межі локусу живих – пошук свого місця на території мертвих.

Аналізуючи поетику поховальних обрядів можна виділити три основні функціональні групи актів в обряді:

1. Обрядові дії, спрямовані на розрив кордону життя/смерті. Їхня мета – допомогти померлим досягти іншого світу.

2. Обрядові дії, спрямовані на відновлення, укріплення межі між життям і смертю. Їхня мета – замкнути смерть, оберегти живих від її втручання.

3. Обрядові дії, спрямовані на встановлення контакту через межу між життям і смертю, наслідком якого має бути спокійне і заможне існування живих.

Така ж тенденція зберігається в інших фольклорних площинах: поховальних іграх, голосіннях.

Перша з названих тенденцій спрямована на пошанування померлого, прилучення його до культу предків та допомогу громаді родині у похованні. За стародавніми віруваннями після смерті душа людини полишала тіло і потрапляла у світ мертвих, тобто відбувалася зміна локусів. Початок фізіологічної смерті є лише сигналом для проведення ритуальних дій, спрямованих на «створення» нової сутності небіжчика. Одна з цілей поховальних обрядодій полягає в убезпеченні тіла від можливості бути магічно відживленим і нести небезпеку світу живих; випровадження душі до своєї нової оселі і прилучення до її мешканців.

Основне смислове навантаження поховальних обрядів полягало у забезпеченні успішного переходу душі небіжчика у царство предків, та санкціонувалася зміна локусів. Остання воля небіжчика вважалася священною, її виконання було обов'язковим для членів родини покійного та усієї громади. Наприклад, у демонологічній легенді «Батько-упир» розповідається про те, що: «Як умирав батько, то сказав синові, щоб цілий рік щоночі страва була, то він приходитиме їсти, – щоб було порося жарене і кварта горілки» [16;с.101-102], – старший син дотримується батьківської волі, а молодший, від незнання, стає порушником заповіту, за що й карається померлим. У народнопоетичних творах у формі погрози від імені померлих закріплюється остання воля живого.

В останні години життя член громади мав скликати родину і просити прощення за образи та прикрощі, завдані навмисне чи ненавмисне. Просити слід було тричі; тричі люди відповідали: «Хай Бог простить». Така обрядодія називається прощею. За християнства прощення гріхів могло здійснюватися священиком. Але, водночас, збереглася й ота, прадавня, форма перепросин родини й громади. У Карпатах і на Поділлі донині побутує обрядодія, в ході якої уже після смерті небіжчика хтось із

його родичів перед домовиною просить від імені померлого прощати членів усієї громади. Після цього тримати образ на покійного, судити його словом і думкою було порушенням звичаєвої норми: про померлого слід було пам'ятати лише добре («Про померлого або говорити добре, або мовчати»).

Право на здійснення обрядів очисного характеру родина небіжчика отримувала після загального оповіщення громади про втрату одного з її членів. На Закарпатті лунали трембіти, на Волині розпалювалося вогнище, на вікна вивішувались білі хустки. У добу християнства оповіщення відбувалося церковними дзвонами. Здійснити останню купіль покійного та обрядити його у поховальне вбрання мали жінки похилого віку, найчастіше вдови, їх у народі наділяли винятковою місією посередництва між світом живих і світом мертвих. Навіть після смерті за небіжчиком зберігалось право власності, тому в домовину клали особисті речі, за поховальною процесією вели худобу, коня померлого.

Ритуальний час після факту смерті – період особливої поведінки родичів, що перебувають у жалобі. Зв'язок із померлим переводиться у винятково знакову площину. Узвичаєних норм ритуальної поведінки дотримувалися родичі небіжчика: на знак жалоби жінки та дівчата розпускали коси, чоловіки не голилися, у хаті померлого не виконувалася робота, не готувалися страви. Протягом трьох днів хату не мели; до дев'яти днів оселю не мазали, не білили; не прали білизни. Подекуди ця заборона триває й після похорону: «По похоронах нічого вдома не роблять» [2; с.194-213]. Табу проходять наскрізно через увесь період жалоби, яка триває значно довше, ніж сам ритуал. Так, у Прикарпатті до року не можна було мастити хату жовтою глиною, мити стін, де був мрець. Заборони поширювалися до масштабів родини, усієї громади, з якою небіжчик

контактував і членом якої був: «Цілі три дні не можна на ріллі, де був небіжчик, нічого робити, хоч би кілька газдів сиділо на ній, навіть не приналежних до родини покійного, а то тому, щоби душа мала спокій, і щоби тілові було легко і добре лежати у труні» [10; с.203-209]. Отже, стан сепарації, комунікативне та акціональне обмеження поширювався на живих, які контактували з покійним і знаходилися в постлімінальній фазі обряду переходу.

Родичі небіжчика не мали морального права позичати на потреби похорону («мертвому не годиться позичать»). Вимога ця була настільки категоричною, що у випадку, коли у господаря не було дощок на труну, то їх знімали з «полу», з лавок, але у сусідів ніколи не позичали. Старі люди, готуючись в останню дорогу, у «той світ», збирали скриню «на смерть» із поховальним одягом та іншими атрибутами ритуалу (рушники, хустки, свічки тощо), а також справляли собі домовину, у якій зберігалось зерно. Коли стара людина не надбала собі поховальної скрині, люди визнавали її немудрою.

Друга тенденція базується на бажанні суспільства у той чи інший спосіб «відвернутися» від смерті, «ховаючи» покійників і засуджуючи тих, хто прагне здійснити перехід без ідеологічно узаконених санкцій (самогубців). Добре відоме уявлення, що померлий прагне забрати за собою на «той світ» живих. Воно закріпилося в багатьох демонологічних легендах. В уснословесному тексті, зафіксованому на Харківщині, «Як мертвяки по церкві вночі ходять» мати, яка хотіла побачити своїх померлих доньок, взявши півня, пішла вночі до церкви: «Довго стояла, дивлюсь, – іде одна дочка і покривець за собою волоче і не глянула. Далі друга: ця як глянула, так аж мороз поза спиною пішов, мов би з'їсти хотіла..., іде третя, так зуби і вискиря та простяга руки з довгими гострими

кігтями...» [16; с.93]. Як результат зустрічі – на другий день жінка померла. Загроза з боку мертвих вимагає від живих створення системи колективного захисту. Убезпечення від мерців особливого статусу (самогубців, померлих наглою смертю, а також померлих ворожбитів) мало навіть особливий порядок операцій із поховальним простором. Громада не мала права ховати таких людей у межах цвинтаря. Оскільки люди, котрі володіли навичками магії, за прадавніми уявленнями контактували з нечистою силою, їх відносили до категорії «заставних мерців». Для знешкодження зловісного впливу духів заставних мерців на живих, тіла небіжчиків закладали камінням та сміттям, в груди вбивали осикового кілка. Нехрещених дітей ховали під порогом чи перелазом, щоб, переступаючи, здійснювати символічне охрещення померлих. Такі покійники обмежувались у правах на прощу та молитву громади, їхнє поминання здійснювалося в окремі дні, як-то Русалчин Великдень. У такий спосіб громада вживала застережних заходів, реалізувала регулятивні та захисні функції звичаєвого права.

Характер похорону, як відображення тенденції до реалізації застережних заходів від смерті, перебував у прямій залежності від уявлень українців про «вижитий» та «невижитий» вік. За визначенням П.Іванова, вижитий вік включав три етапи: народження, одруження і смерть. Тому поховання неодруженої молоді мало відбуватися із деякими весільними інклюзіями. Громада та родичі імітували весілля молодого небіжчика, щоб уявно продовжити йому вік.

Окрім того, поховальний ритуал формує й організовує певні структури світу живих із проекцією на майбутнє, адже в ньому, зі смертю одного з його членів, відбувалися неминучі зміни. Наприклад, воля небіжчика визначала можливість вдруге одружитися для вдови чи вдівця:

ще при свідомості, одягаючись перед смертю, небіжчик може винести свій присуд: «Як хоче, щоб вдовиця по нім ніколи вже не віддавалася за другого чоловіка, то заціпає комір сорочки під бородою...» [15; с.252]. Світ живих конструював особливі операції та відношення, з тим щоб вжити застережних заходів від передчасного переходу з локусу життя в локус смерті: «В тій хаті, де мертвий лежить, не можна віконниць зачиняти»; «Як запахне в хаті ладаном, то десь родич помер» тощо [16; с.254].

Мотив повернення померлого за живими, частотний у чарівній казці та демонологічній легенді, ґрунтується на ідеї родинної неперервності, чи, як зазначив Ю. Пентікяйнен, «в сакральному сенсі при реконструкції відношень між живими і померлими йдеться, перш за все, про родинні групи» [12; с.155]. «Текст смерті» в сімейній традиції посідає першорядне місце. Все, що до нього належить, є сферою підвищеної семіотичності. Він містить таємні знання, що є малодоступними не лише стороннім, а й деяким категоріям самих родичів. Зі смертю близької людини родина тимчасово втрачає рівновагу, яка частково може компенсуватися усвідомленням входження цієї одиничної події в закономірний ланцюжок.

Третя тенденція спрямована на *утримання* необхідного балансу між життєвим і смертним локусами. Вона базується на усвідомленні необхідності підтримувати зв'язки між живим та мертвими і переконанні в тому, що саме життя визначає образ локусу смерті людини. Тому провідною ідеєю поминальних обрядів є перемога життя над смертю і вшанування світу померлих предків. Колективне жертвоприношення у вигляді трапези, вживання колива демонструє єдність громади, виконує консолідуючу функцію. Загальне зібрання на похороні позначає ступінь поваги до небіжчика. Порушенням звичаєвої норми вважалася відмова

незнайомцеві чи перехожому взяти участь у трапезі, згадати недобрий вчинок померлого, відмовитися від ритуальної їжі, бо «жертвоприношення – це корабель, на якому плывуть до Неба» [5; с.206]. Громада стояла на сторожі таких неписаних законів, здійснювала вплив на відповідну поведінку людей, попереджуючи зневажання норм моралі й колективного співжиття.

Поминання на цвинтарі розглядається як перебування живих в гостях у локусі смерті, поминання вдома, відповідно, як запросини гостей з «того світу»: відношення «гість – господар» взаємозворотні. В народній традиції метафора «ходити в гості» організує всю сферу взаємин між живими і світом мертвих.

Основними формами відображення «відвідин» мертвими живих у фольклорних текстах є мотиви: «приходу» покійника до живих родичів у їхніх снах чи мареннях; нагадування про себе через знаки. Покійні, зазвичай, «являються» або вночі, або тоді, коли живі дивляться у дзеркало чи телевізор, тобто зорovo звернені в «інший світ». Страх перед такою «гостиною» померлих має для живих родичів іншу природу, аніж боязнь нечистої сили. Небезпека криється саме у силі родинних зв'язків, яка руйнує межу земного і потойбічного. Найпоширенішою причиною «приходу» померлих є надмірна туга за ними живих та навпаки. У народній легенді із записів Б.Грінченка «Гріх довго плакати за мертвим» розкривається уявна причина, яка пояснює можливість порушення кордонів локусів: «У однієї жінки вмер син, а вона все плаче за ним... Так він раз уночі прийшов та й каже: «Доки ви, мамо, будете мене мучить? Ви тут плачете, а в мене там спокою нема. Гляньте, скільки вже ви сліз наплакали. Оце ж мені їх треба збирати та з собою носити». Вона глянула, аж він повнісіньке відро держить. Так вона каже: «Не буду вже, синку, плакати». Та вже й не плакала, і він до

неї не приходив» [16; с.92]. Мотив повернення по жінку (дівчину) чоловіка (нареченого) є актуальним для української демонологічної легенди. Наприклад, у варіанті «Про мертвяка» Павло (небіжчик – І.О.) повертається вночі «шестьоркою (коней – І.О.) у кареті» за Катеринкою, яка за ним тужила, «що трохи не вмерла» [16; с.413].

Поширеним сюжетом сімейних меморатів (жанру родинних спогадів), почутих від родичів та знайомих, є сюжет про незрозумілі почергові смерті членів однієї родини: смерть забирає усіх разом. Домінує у таких розповідях мотив «кликання померлих». Численні перекази снів, у яких присутній такий мотив, інформанти розглядають як віщий знак, причому – *трагічний* – у разі згоди піти слідом за покійним (віщує смерть); *застережний* – у разі відмови слідувати за покійним родичем (віщує небезпеку, яку потрібно попередити); *попереджувальний* – поворот з півдороги (віщує хворобу). Тобто живі постійно відчують перспективу переміщень між локусами смерті і життя та розмитість цієї межі. Померлі предки як носії родового знання розглядаються у фольклорі як пророки долі. Ці пророцтва оформлюються сюжетно в символічних діях персонажів сновидінь. Функція патронажа приписується покійним родичам. Коли ж вона усвідомлюється як єдино можлива, образ померлого в сновидінні сприймається лише «на добре». «Голос» чи «марев» покійного родича сприймається як чарівний порятунок. Такі історії зберігаються в родині, обростають міфічними деталями та набувають форми фамільних легенд.

Безперечним виявом можливості розімкнення життєвого та смертного локусів є уявлення про те, що особисті речі покійника зберігають енергетичний зв'язок із покійним. Ці речі не виносяться за межі дому, небажано змінювати місце їх розташування, принаймні до завершення ритуального терміну. В народній традиції існують протилежні уявлення

щодо поводження з особистими речами небіжчика: віддати у «той світ» все, що було дороге покійному за життя (покласти йому в домовину, «передати» через іншого померлого чи віддати старцеві); нічого не давати, щоб не забрав із собою живого. Вони пояснюються необхідністю віддати померлому «його» долю і не віддати «свою».

Транзитний характер суб'єктості виявляють мотиви «подорожі» живих у світ померлих і мертвих у світ живих, а також богів у світ людей і людей у світ богів, це свідчить, з одного боку, про розподіл, що відбувся, але, так би мовити, в його початковій стадії, з іншого, про неповноту цього розподілу, що дозволяє здійснювати «переходи» з однієї сфери буття в іншу, з одного локусу в інший.

Такі мотиви актуалізуються через гру. Через упізнавання та вгадування у грі проектується майбутня «зустріч» із померлим, можливість переміщення між локусами. Так в середині ХІХ століття в Україні фіксується поховальна гра «Лубок»: «В Подільській губернії, в домі, де є покійник..., чоловіки грають навіть в ігри: б'ють лубка. Ця гра відбувається лише на похоронах і полягає в тому, що хтось, хто грає, накривається тулубом так, щоб нічого не міг бачити. Другий гравець ударяє кнутом покритого – «б'є лубка» – і той повинен вгадати, хто його вдарив. Якщо вгадає, на його місце йде той, хто вдаряв, якщо ж ні, його б'є хтось інший та інший» [13; с.705-706]. Як зазначає Н. Велецька: «Поховальні ігри складають ключовий елемент комплексу ритуальних дій на громадських зборах при покійниках» [1; с.489-490]. «Биття лубка» у цьому сенсі не є винятком та вписується в низку інших, що контекстуально відповідають їй. Саме слово «лубок» дослідники пов'язують із поховальним реманентом – шматком дерева, «човном», на якому покійник «вирушає» в інший світ. Ігри, які включають мотиви биття, відгадування тлумачаться як спосіб оживлення покійного та структурують його колективні

проводити. За давніми уявленнями, влада смерті над небіжчиком настає тоді, коли колектив дає згоду на цю владу, тобто похорони є своєрідним договором – актом угоди з неминучою, проте соціалізованою необхідністю. Отже, саме від суспільства залежить – «оживити» чи «умертвити» об'єкт поховання. До розряду ігор із домінуючими поховальними мотивами К. Богданов відносить і дитячу гру в жмурки. Кордони між просторами смерті й життя на змістовому рівні втілюються у різні обрядові операції, що проводяться: у межах тіла померлого; у межах одягу; у межах дому – в межах труни і могили; у межах села – в межах кладовища.

Продукуючими актами в межах тіла можна визнати закриття очей покійникові, перев'язування рук та ніг. Таким чином відбувається замикання та розмикання локусу смерті. З цією ж метою в межах поховального одягу пошиття його здійснювалося «на живу нитку», щоб небіжчикові на тому світі «легше було».

Труна та могила в світі померлих слугували аналогами дому на території живих. Тому дія смерті уявлялася як спрямована з екстер'єру в інтер'єр.

Дім за життя це не просто об'єкт, «приспосовання до проживання». Дім – це образ універсуму, а відтак і мікрокосму, представленого людиною; але водночас він відображає усі фази космогонічного міфу. Орієнтація окремих одиниць (центральної стовп, стіни, покрівля), як і розташування меблів, пов'язана з пересуванням мешканців та їхнім розміщенням в домі. М. Еліаде зазначає: «Оселю поміняти нелегко, бо непросто полишити свій Світ» [3; с.495]. Гіперболізований образ зв'язку живих із майбутнім домом у локусі мертвих містить балада:

*За хатою явір, треба його стягти,
Треба мені, молодії, трумно збудувати.
Трумно збудувала, нагору сховала,
Ой лежало моє трумно штири роки дурно.*

На н'ятім році стало говорити:

– Ой час мені, ой час мені в сирій землі гнити [6; с.195].

Існують народні перекази про необхідність часткової руйнації дому, як способу полегшення переходу в інший світ. Зазвичай народні тексти містять посилення на можливу руйнацію комина, печі, даху. Так, у легенді «Купець, що продав душу нечистому», герой: «А як прийшлося вмирати, так, Господи, мучився! Три дні кончався і ніяк не кончиться. Та вже як зірвало стелю, так воно як загуде, так аж наче вихор ісхопився. Тоді вже і кончився та почорнів, як земля. А як несли його через Нетечу (річка), так дошки на мосту зривало, – насилу перейшли» [16; с.65]. Рейчел-Долматов вербалізує кладовище як «селище смерті», а «дім» і «могила» – як церемоніальний дім смерті, який «відмикає» священик.

Простежується чітка залежність семантики транзитності життєвого і смертного локусів від характеру подолання кордонів між ними: перевезення, перельоту, перетинання, досягання. Так, у казці «Котигорошки» читаємо: «Пішов у ту комірку, аж там віконце; подивився він у те віконце, аж бачить море, та таке велике, а за тим морем і берег видно кам'яний, а на ньому усе кам'яне: і люди, і звірі, і дерева, і птиця... От скоро знайшов те море, думає, як йому перевезтись. Аж ось іде дідок. А той дідок через море людей перевозив» [14; с.98]. Загальна типологія суб'єктів транзитності включає різні види перевізників, провідників, поводитирів на територію мертвих. А також засоби переміщення. Наприклад, у казці «Біда» мужик, який хотів позбутися Біди, говорить сам собі: «Зроблю я люльку (колиску – *І.О.*), викопав яму і похороню Біду». Образ біди в фольклорному тексті персоніфікований. Перехитривши Біду («поклав Біду в люльку, накрив дошкою і зарив у ямі»), мужик позбувається убогості. Цікавими для нас є паралелі: колиска – труна (про що ми говорили вище, у контексті поховальних мотивів колискових).

Отож колиска, як і човен (літучий корабель) складають семантичний ряд предметів, у яких відбувається переміщення між локусами.

У легенді «Кінь» найстарша відьма, яка помітила чоловіка, який без дозволу попрямував за жінками-відьмами на небо, дала йому білого коня для того, щоб він повернувся додому. Чоловік не послухав застережень відьми, яка наказала не підганяти й не зупиняти самому коня: «Я як крикну: «Но!» Дивлюсь, – я вже на землі та в такому темному лісі...» [16; с.60]. Отже, за допомогою чарівного коня герой перетнув локуси живих (хата) – ненароджених (небо) – мертвих (ліс). В. Пропп зазначав, що «кінь первинно асимілюється з птахом» [11; с.182].

У казці «Медвеже-вушко, Розколидуба і Вернигора» виносить у світ живих героя орлиця, яка дякує таким чином за порятунок дітей-орлят [9; с.171-173]. М. Еліде зазначав, що «на всіх рівнях культури... символізм «польоту» завжди виражає зникнення людського буття, трансцендентність і свободу» [5; с.204].

Часто у казковій та легендарній прозі каналом, який сполучає локуси мертвих і живих, постає криниця. Так, у казці «Царський син і донька Водяного» знаходимо таку інформацію: «Іванушка плигнув (у криницю – *І.О.*) і не замочився, а там дома гарні-гарні» [9; с.137].

Клубок, дарований чарівним героєм, вказує шлях не лише до світу померлих, але й дорогу до родичів. Так, у казці «Три сестри-сироти», клубок приводить наймолодшу сестру у гості до старшої та середньої сестер. Причому від них вона отримує рятівні поради та чарівні предмети, які стають у нагоді (залізні черевички, у яких молодша сестра перетинає «гадливе» поле; булавочки, які не дають їй зімкнути очей на «сонливому» полі та допомагають врятуватися від мертяків) [9; с.277]. У колискових піснях образ клубка, якого викрадає коточок у баби (повивальної бабки – *І.О.*) так само

виконує смислове навантаження зв'язку зі світом ненароджених («Ой ну, люлю, коточок, // Украв в баби клубочок; Украв у баби клубочок // Та й одніс у садочок»). Мотиви викрадання та віднесення у садочок розкривають мотивему неможливості повороту в локус мертвих чи ненароджених. «Мотузка – це не лише взірцевий спосіб сполучення Неба і Землі; вона також ключовий образ... буття і долі людини» [5; с.439].

У казці «Дід і баба на небі» дід піднімається на небо, якого досягла горошина, драбиною. «Сходи, – як зазначає М. Еліаде, – головний символ переходу з одного способу буття в інший... Спосіб буття можна змінити лише внаслідок розриву, а він викликає суперечливі почуття страху і радості, приваблює і відштовхує. Саме тому сходження символізує... не тільки доступ до священності – основний прорив на інший рівень – але й смерть» [5; с.209].

У міфологічній легенді «Скарб у скрині» прочитується смислова тотожність між скринією та труною. Саме у ній персонаж легенди – мати – переміщується у потойбіччя: «Як побачила (мати – *I.O.*) ту скриню – розсмикалася та тікі нахилилась брать (золото – *I.O.*), а скриня її зачепила та так крізь землю і загула» [8; с.63].

Льох (пивниця), як і криниця, у фольклорному просторі маркує трансляційний канал між локусами. Наприклад, у легенді «Зачарований льох» міститься опис уявного світу: «Все у льосі світиться, а на скринях, на столах лежала сила-силенна всякого багатства – золото, срібло, самоцвіти...» Фольклорний текст вказує і на час можливого переміщення: «Якось у Великдень, ще й сонце не сходило» [8; с.64].

Найскладнішим, на наш погляд, для трансляції смислу транзитності є представлення неможливості подолання кордонів між життєвим та смертним локусами. Тексти, які презентують цей вид смислу, мають

найбільш драматизовану структуру (здебільшого організовані в жанрі голосінь). Ми схильні стверджувати, що транзитність між локусами життя і смерті має смисл природної необхідності, а, отже, неможливість перетину цих кордонів представляється у фольклорних текстах як протиприродна, а тому драматична і навіть трагічна: «Чоловіче мій, дружино моя! Куди ти убіраєшся, куди ти виряджаєшся? Якої ти темної хати забажав? Темної, невидної, смутної, невеселої. Туди ж вітер не віє, туди сонце не гріє. Туди й дзвони не дзвонять, туди й люди не ходять... Коли ж мені тебе, дружинонько, виглядять? Коли столи застелять? Чи мені на Різдво, чи мені на Великдень, чи на Святу неділеньку? А чи мені з Миколи – та й ніколи? Хай же він прийде та нехай мене одвіда, як же я тут живу та горюю» [3;114-115]. Суб'єктність у фольклорному тексті «смерті» реалізується саме через утвердження транзитності локусів живих і мертвих підтверджується тим, що найбільшої емоційної і смислової щільності такі тексти набувають тоді, коли переважає усвідомлення неминучості і незмінності – неможливості повороту небіжчика до життя, неможливості побачитись із ним.

ЛІТЕРАТУРА

1. Велецкая Н. О рудиментах языческих ритуальных действий в славяно-балканской погребальной обрядности // Македонский фольклор. – 1982.– № 29-30. – С. 32-67.
2. Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині // Матеріали до української етнології. – 1919. – Т.19-20. – С. 193-213.
3. Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. / Упор.: В.В.Яременко; приміт. Л.Ф.Дунаєвської. – К.: Либідь, 1993. – Т.1. – 392 с.
4. Дитячий фольклор / Упор.: Г.В.Довженок. – К.: Наукова думка, 1984. – 470 с.

5. Еліаде М. Мефістофель і андрогін. – К.: Основи, 2001. – 570 с.
6. З гір Карпатських. Українські народні балади. / Упор.: С.В.Мишанич. – Ужгород: Карпати, 1981. – 461с.
7. Закувала зозуленька. Антологія української народної творчості / За ред. І.П.Березовського та ін. – К.: Веселка, 1998. – 231 с.
8. Легенди і перекази / За ред.: О.І. Дея та ін. – К.: Наукова думка, 1985. – 394с.
9. Народні казки, зібрані П.Івановим // Упор. І.Неїло. – К.: ЕксОб, 2003. – 512 с.
- 10.Перейма Т. Похоронні звичаї і обряди в селі Рипиці Руській, Горлицького повіту // Етнографічний збірник НТШ. – 1912. – Т.31-32. – С. 134-169.
11. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – 330 с.
- 12.Седакова О. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – М.: „Индрик», 2004. – 320 с.
- 13.Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Руським Географическим Обществом / Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П.Чубинским. – СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1877. – Т.4. – 713с .
14. Українські народні казки / Упор.: Л.Ф.Дунаєвська. – К.: Веселка, 1992. – 365с.
- 15.Шекерик Доників П. Похоронні звичаї і обряди в селі Головах, Косівського повіту // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т.31-32. – С.165-190

16. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних губерниях / Рассказы, сказки, предания, пословицы и проч. // Сост.: Б.Д. Гринченко. – Чернигов: Типография Губернского земства, 1895. – Вып.1. – 308 с.